

Національна академія наук України
Інститут історії України

На правах рукопису

ТАРАНЕЦЬ Сергій Васильович

УДК 271.222(470+571) «16/19»

**СТАРООБРЯДСТВО В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ
РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ
НАПРИКІНЦІ XVII – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ**

07.00.02 – всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант
Боряк Геннадій Володимирович,
член-кореспондент НАН України,
доктор історичних наук, професор

Київ
2014

ЗМІСТ

Перелік умовних скорочень	3
Вступ	5
Розділ 1. Старообрядознавство як науковий напрям, аналіз джерел та літератури	15
1.1. Старообрядознавство як науковий напрям у всесвітній історії.....	15
1.2. Стан наукової розробки проблеми.....	30
1.3. Джерела з історії і культури старообрядства.....	89
 Розділ 2. Поширення та правове становище старої віри	 125
2.1. Розселення, чисельність та соціальна структура старообрядської спільноти.....	125
2.2. Правове становище та переслідування старообрядців.....	141
2.3. Протест і адаптація.....	156
 Розділ 3. Еволюція духовного життя	 170
3.1. Безпопівці, біглопопівці та Білокриницька ієрархія.....	170
3.2. Монастирі та провідні духовні центри старовірів.....	200
 Розділ 4. Ментальні особливості та їх вплив на соціальні практики	 227
4.1. Менталітет і мораль старообрядців.....	227
4.2. Економічна діяльність і рівень життя.....	242
4.3. Філантропічна та меценатська діяльність.....	257
 Розділ 5. Література, рукописна майстерність та книгодрукування	 274
5.1. Старообрядська література в другій половині XVII–XVIII ст.	274
5.2. Старообрядська література в XIX – на початку XX ст.	291
5.3. Рукописна майстерність і книгодрукування.....	304
 Розділ 6. Домашня, шкільна і вища освіта старообрядців	 318
6.1. Домашня та шкільна освіта.....	318
6.2. Вища освіта та благодійність старообрядців у сфері просвіти.....	330
 Розділ 7. Роль старообрядців у розвитку російського мистецтва	 341
7.1. Іконопис і культова архітектура.....	341
7.2. Музейна справа, книжкові зібрання і театр.....	354
Висновки	368
Список джерел та літератури	378

Перелік умовних скорочень

АН СРСР – Академія наук Союзу Радянських Соціалістичних Республік

АРСР – Автономна Радянська Соціалістична Республіка

БАН – Бібліотека академії наук

ДАЧО – Державний архів Черкаської області

ДПНТБ СВ АН СРСР – Державна публічна науково-технічна бібліотека Сибірського відділення Академії наук Союзу Радянських Соціалістичних Республік

ЗАЦС – реєстрація актів цивільного стану

ІПХС – істинно-православні «християни-странствуєчі»

ІРЛІ – Інститут російської літератури

ІСЛІ – Інститут світової літератури

КПМДА – Кам'янець-Подільський міський державний архів

ЛДУ – Ленінградський державний університет

МВС – Міністерство внутрішніх справ

МДУ – Московський державний університет ім. М. В. Ломоносова

МХТ – Московський художній театр

НАН України – Національна академія наук України

НБ ЛДУ – Наукова бібліотека Ленінградського державного університету

НБ МДУ – Наукова бібліотека Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова

ПЕВ – Подольские епархиальные ведомости

ПСЗ – Полное собрание законов

РАН – Російська академія наук

РДБ – Російська державна бібліотека

РДІА – Російський державний історичний архів (Санкт-Петербург)

РДЦ – Руська Давньоправославна Церква

РПСЦ – Руська Православна Старообрядська Церква

СРСР – Союз Радянських Соціалістичних Республік

СССР – Союз Советских Социалистических Республик

США – Сполучені Штати Америки

УРСР – Українська Радянська Соціалістична Республіка

ЦДАВО України – Центральний державний архів вищих органів влади
і управління України

Вступ

Актуальність теми. Російське старообрядство виникло внаслідок проведення церковної реформи середини – другої половини XVII ст., що розпочалася не так в ім'я церковних, як заради політичних інтересів і розрахунків уряду царя Олексія Михайловича, котрий виявив цікавість до візантійської спадщини й почав претендувати на першість у православному світі. Остаточний поділ Російської Православної Церкви на новообрядську і старообрядську гілки відбувся в 1666 і 1667 роках, коли Московські церковні собори засудили «еретичну стару віру», офіційно відлучили від Церкви найупертіших захисників давнього обряду. Старообрядство стало найпотужнішим релігійним, суспільним і опозиційним рухом Росії другої половини XVII – початку XX ст. В імперії воно трансформувалося у своєрідну цивілізацію, ворожу офіційній Церкві й державній владі. Церковний розкол призвів до розколу російського суспільства на два паралельні світи, тому маємо справу з подією цивілізаційного масштабу всередині однієї країни, відтак репрезентоване дослідження в такому широкому контексті є надзвичайно важливим.

Слід зауважити, що хоча історію та культуру старообрядства Російської імперії вивчають російські, українські, білоруські та інші вчені близько двох століть, однак у центрі їхнього зацікавлення перебувають окремі питання, присвячені певним регіонам, зокрема Центральній Росії. Старообрядознавство в окремих галузях має значний доробок і водночас як науковий напрям належним чином не представлено у світовій історіографії. Дотепер ця тема не може вважатися достатньо інтегрованою до загальної російської і світової історії; наукова спільнота здебільшого ігнорує поглиблені студії з історії і культури старообрядства, недооцінюючи його вплив на соціокультурні процеси в Росії. Проте накопичення нової інформації, розвиток методів дослідження змушує науковців актуалізувати зазначену проблематику, піднести її на якісно новий рівень, акцентувати на питаннях, які раніше не привертали належної уваги дослідників.

Під час написання роботи виникла потреба в розширенні методології вивчення старообрядознавства, з'ясуванні його теоретичних і практичних питань. Намагання вийти з кола наведених попередньою історіографічною традицією висновків спонукало нас шукати нові комплекси історичних джерел та нові підходи до їхнього аналізу, широко застосовувати міждисциплінарні підходи й характерні для них методи дослідження. Бажання відійти від заздалегідь заданих висновків як з боку вчених-старообрядців, так і з боку представників науки офіційної Церкви порушило питання про дослідження різноманітного комплексу джерел з історії та культури російського старообрядства кінця XVII – початку XX ст., їхньої достовірності й інформативності для вирішення сформульованих завдань. Ми не мали на меті зайнятися історією старообрядства загалом, а лише розглянути його соціокультурні процеси з акцентом на широке використання історичних сюжетів. Дисертаційна робота виходить за межі вузькопроблемних і містить широкий спектр різноманітних питань, починаючи від церковного розколу та розселення старообрядців і закінчуючи розвитком культури серед представників давньоправослав'я.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Обраний напрям дослідження виконується в межах наукової теми відділу джерелознавства нової історії України Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України (0110U001972).

Об'єктом дисертаційного дослідження є соціокультурний феномен старообрядства в Російській імперії наприкінці XVII – на початку XX ст.

Предмет дослідження – розкол, поширення, правові засади функціонування старообрядства, еволюція його духовного та культурно-мистецького життя, рукописна традиція та книжкова культура, ментальні особливості та соціальні практики старообрядців упродовж окресленого періоду.

Мета полягає у всебічному дослідженні старообрядства як явища світової історії через аналіз соціокультурних процесів російського

старообрядства наприкінці XVII – на початку XX ст. Для її досягнення в дисертації поставлено такі дослідницькі завдання:

- обґрунтувати старообрядознавство як науковий напрям у всесвітній історії;

- дослідити інформативні можливості джерельної бази у вивченні основних питань, пов'язаних з проблемою; розглянути еволюцію історичної думки від її зародження до сьогодення;

- визначити найважливіші фактори поширення старої віри, які сприяли масовим утечам населення з традиційних місць проживання в окремі регіони Росії та за кордон, географію колонізації, кількість старообрядців, їхній національний склад, соціальну структуру старообрядської спільноти, характер збільшення кількості місць компактного проживання старообрядців після скасування кріпосного права;

- виокремити особливості правового становища, форми переслідування та захисту прав старовірів на різних етапах розвитку; дослідити причини радикалізації старообрядських настроїв, зменшення негативного ставлення старообрядців до світської й духовної влади; розглянути фактори лібералізації російського законодавства щодо старовірів у сфері фіскальної, цивільної та конфесійної політики, що зумовили покращення стосунків між державою і старовірами;

- назвати причини, за якими сповідування давньоправослав'я прирівнювалося до кримінальних злочинів; проаналізувати закономірності швидкого росту радикальних безпопівських згод, збільшення кількості старообрядських громад;

- визначити найважливіші форми адаптації старообрядців до існуючої правової системи світської й духовної влади, канали отримання конфіденційної інформації, основні причини переходу духовенства панівної Церкви в старообрядство, міжконфесійні та міжнаціональні відносини, неоднозначний характер стосунків усередині основних старообрядських деномінацій, їхню відносну замкнутість та ізольованість у контактах з

місцевим населенням у неросійських регіонах, формування нових моделей національної самосвідомості;

– висвітлити основні етапи духовного життя різних старообрядських конфесій та провідних духовних центрів, зокрема Білокриницької церковної ієрархії, включаючи її неокружницьку гілку із вказівкою на найстійкіші старовірські єпархії як у Росії, так і за її межами. Установити періоди активних пошуків і правонаступність єпископату; указати на значення «Окружного послання» в примиренні старообрядців з офіційною Церквою; простежити еволюцію монастирського життя й виділити провідні духовні центри старовірів; закцентувати увагу на тій частині попівщини, яка не визнала Білокриницької ієрархії; дослідити основні віхи розвитку безпопівських рухів;

– окреслити поняття старообрядського менталітету, вплив на нього природного середовища, культурної та історичної дійсності; указати на властивість і здатність менталітету змінюватися протягом поколінь та зберігати при цьому стійкість і стабільність у звичаях, нормах і традиціях;

– виділити моральні принципи старовірів та способи їхнього формування, звернути увагу на специфіку старообрядської моралі, її двояке ставлення до навколишнього світу; з'ясувати характер російської інтелігенції, причини підтримки нею старообрядства;

– дослідити фактори успіху старовірів у формуванні російської національної моделі трудової етики; визначити причини й специфіку успіху старообрядського капіталу, періоди його найвищого досягнення та спаду; обґрунтувати неможливість визначити частку старообрядського капіталу в російській економіці; дослідити вплив старовірів на формування передової російської промисловості, досягнення ними високого життєвого рівня;

– виділити основні напрями старообрядської благодійності у сфері культури й мистецтва, суспільства й віри, відмінності від аналогічних західноєвропейських і американських форм, поширення таємної милостині, спрямованої на вирішення важливих соціальних завдань;

– дослідити форми і методи домашньої, шкільної та вищої освіти й виховання, благодійності у сфері просвіти; визначити причини занепаду «класичної» старообрядської освіти та відкриття старовірами нових навчальних закладів;

– виокремити основні етапи розвитку старообрядської літератури, створення старовірами паралельної культури демократичного напрямку; визначити основні літературні центри й розглянути твори старовірів; проаналізувати рукописну та друкарську діяльність старообрядців; назвати основні рукописні центри, їхні особливості та причини занепаду рукописання;

– дослідити широкомасштабну археографічну роботу вчених у галузі стародрукованої й рукописної книги; визначити найбільші зібрання цих книг у державних сховищах та приватних колекціях;

– простежити розвиток старообрядського іконописання й культової архітектури; визначити основні центри іконопису й литва, їхні характерні особливості;

– зацентувати увагу на колекціонуванні старовірами рукописів, стародруків, ікон та інших старожитностей, їхньому виховному потенціалі для молодшого покоління.

Хронологічні межі дисертаційної роботи визначені в основному часом існування Російської імперії. Водночас церковна реформа й активна зовнішня політика російського уряду розпочалися раніше, ніж Петро I вступив на престол, тому ми висвітлюємо окремі процеси, що відбувалися в державі й старовір'ї за часів правління Олексія Михайловича і його найближчих спадкоємців. Розмитою є верхня хронологічна межа, оскільки вивчення історії старовір'я не припиняється з початком Жовтневого перевороту, а навпаки, окремі питання, на кшталт історії неокружницької гілки Білокриницької ієрархії, простежуються до її зникнення наприкінці 40-х років XX ст., що певною мірою підсумовує розвиток старообрядства в Росії.

Після Другої світової війни розпочинається якісно новий етап історії російського старообрядства в умовах радянської влади.

Територіальні межі визначаються теренами Російської імперії в кордонах 1721–1917 років, а також тими прилеглими до неї територіями, куди мігрували старовіри, зокрема Пруссія, Річ Посполита, Австрія, Румунія, Кримське ханство, Османська імперія, Китай та ін.

Методи. Методологічною основою дисертації є принцип історизму. У роботі застосовано історичний, логічний, статистичний, хронологічний, порівняльний, стаціонарний методи та метод маршрутного інструментарію, а також історико-генетичний, історико-типологічний, історико-порівняльний та історичної ретроспекції. Крім методів, характерних для історичних студій, старообрядознавство широко використовує міждисциплінарний інструментарій, зокрема методи усної історії, інтерв'ю, фіксації культурно-історичного середовища, спостереження, опитування, анкетування, мікроаналізу, системного аналізу, моделювання, кількісні та якісні методи. Старообрядознавче джерелознавство застосовує методи аналізу та синтезу, класифікації джерел (архівні, опубліковані, наративні, періодичні видання) тощо. Поєднання міждисциплінарних методів дало змогу зрозуміти еволюцію російського старообрядства в різних галузях культури й суспільного життя наприкінці XVII – на початку XX ст.

Наукова новизна дисертації полягає в тому, що в ній уперше в історіографії старообрядознавство обґрунтовується як науковий напрям всесвітньої історії. У ній поетапно й комплексно опрацьовано джерельну та історіографічну базу з історії та культури російського старообрядства; визначено найважливіші фактори поширення старої віри в Росії та за кордоном. Розглянуто географію старообрядської колонізації, найпопулярніші напрями старообрядської міграції; вираховано приблизну кількість старообрядців; встановлено фактори, які впливали на неточність статистики про чисельність старообрядців; визначено головні причини її заниження, національний і соціальний склад старообрядських спільнот,

характер і причини зростання місць компактного проживання старовірів після скасування кріпацтва. З'ясовано час заборони урядом пропаганди старої віри та вказано на причини, за якими сповідання давньоправослав'я в Росії прирівнювалося до кримінального злочину; вказано на поступки влади у сфері фіскальної політики; визначено політику царського уряду, радикалізацію старообрядських настроїв, причини лібералізації російського законодавства щодо старовірів. Описано форми хабарів і поборів як основного способу адаптації старовірів до умов життя, характер корупції в офіційній Церкві та державному апараті щодо старовірів; визначено канали отримання конфіденційної інформації, основні причини переходу духовенства панівної Церкви в старовір'я, інтенсивність та глибину міжконфесійних стосунків, специфіку відносин старовірів з іншими народами, участь останніх у важливих проектах старовірів, налагодженні відносин з урядами інших держав.

Автор також вивчає всі напрями старообрядства, зокрема Білокриницьку ієрархію, основні віхи розвитку безпопівського руху, еволюцію заснованих старообрядцями монастирів, скитів і пустиней, їхній вплив на російську національну культуру, досліджує загальностарообрядські шановані місця та святині, а також провідні всеросійські центри.

Розглядається поняття старообрядського менталітету, його властивість і здатність змінюватися протягом декількох поколінь, специфіка старообрядської моралі. Дисертант розвинув думку про успіх формування в Росії російської національної моделі трудової етики, проголошення старою вірою праці як вищої божественної благодаті; наголосив на відмінностях розвитку старообрядського бізнесу від формування нестарообрядського торгово-промислового капіталу; визначив причини успіху старообрядського підприємництва, специфіку вільнонайманої праці як основи старообрядської промисловості; зауважив відсутність практики класичних зразків експлуатації, ворожість старообрядської спільноти до кріпосного права.

Розглядаючи старообрядську благодійну діяльність, автор виділив її основні напрями: 1) церковну благодійність, 2) соціальну благодійність та 3) благодійність у сфері культури та мистецтва. Він також звернув увагу на масштаби благодійної діяльності, поширення так званої таємної милостині, її спрямованість на вирішення важливих соціальних завдань.

У роботі комплексно аналізуються основні віхи розвитку старообрядської літератури другої половини XVII – початку XX ст.; виокремлюються ідеологічні та літературні центри старообрядців цього періоду, найбільші зібрання старообрядських рукописів і стародруків у Росії; акцентується увага на археографічних дослідженнях провідних наукових центрів СРСР, а також приватних колекціях; вивчаються рукописні школи; розглядається видавнича діяльність старовірів у XVIII – на початку XX ст.

У дисертації досліджується іконописна майстерність старообрядців, окреслюються характерні особливості старообрядської ікони, звернено увагу на їхнє литво, визначено головні центри старообрядського іконопису. Установлено, що в прибічників старої віри зосереджувалися рідкісні пам'ятки давньоруської рукописної майстерності, книгодрукування, іконопису та інших, переважно церковних, старожитностей. Дисертант зупинився на факторах та особливостях старообрядської архітектури в церковному зодчестві та театральній діяльності.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що матеріали дисертаційної роботи можуть бути використані для: а) фундаментального дослідження історії культури Росії імперської доби, адже до цього часу проблеми старообрядознавства висвітлювалися однобоко й неналежним чином; б) написання узагальнюючих праць з російської історії, університетських та шкільних підручників. Надається можливість переосмислити місце й роль старообрядства в історії та культурі Росії наприкінці XVII – на початку XX ст.

Апробація результатів. Основні положення дисертаційного дослідження як доповіді й повідомлення оприлюднювалися на наукових

колоквиумах, міжнародних і всеукраїнських конференціях та симпозіумах: II Всеукраїнській науково-практичній конференції: «Старообрядство України й Росії: минуле й сучасність» (Київ, жовтень 2004); Міжнародній науково-практичній конференції: «Липовани: історія і культура російських старообрядців» (с. Стара Некрасівка, Одеська область, жовтень 2004); VII Міжнародній науковій конференції: «Старообрядство: історія, культура і сучасність» (Москва, Росія, лютий 2005); IV Міжнародному науковому симпозіумі: «Культура росіян-липован у національному та міжнародному контексті» (м. Браїла, Румунія, березень 2005); II Науково-практичній конференції: «Липовани: історія і культура російських старообрядців» (м. Кілія, Одеська область, листопад 2005); I Міжнародній науково-практичній конференції: «Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія і сучасність» (сmt Чечельник, Вінницька область, вересень 2006); III Науково-практичній конференції: «Липовани: історія і культура російських старообрядців» (с. Стара Некрасівка, Одеська область, жовтень 2006); Всеросійській науковій конференції до 40-річчя польових археографічних досліджень Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова (Москва, Росія, жовтень 2006); Міжнародній науково-краєзнавчій конференції: «Звягель – Новоград-Волинський: від сивої давнини до сьогодення» (м. Новоград-Волинський, Житомирська область, липень 2007); IV Науково-практичній конференції: «Липовани: російські старообрядці на Дунаї (історія та культура)» (м. Вилкове, Одеська область, жовтень 2007); VIII Міжнародній науковій конференції «Старообрядство: історія, культура, сучасність» (Москва, Росія, листопад 2007); Науковому колоквиумі: «Релігійні меншини України» (Київ, квітень 2008); II Міжнародній науковій конференції: «Проблеми археографії та джерелознавства історії Правобережної України» (Хмельницький, травень 2008); V Науково-практичній конференції: «Липовани-старообрядці на Дунаї: історія та культура» (с. Муравлівка, Одеська область, вересень 2008); Міжнародній науково-практичній конференції: «Старообрядство: історія і сучасність»

(Санкт-Петербург, Росія, жовтень 2008); V Міжнародному симпозиумі: «Культура російських липован у національному та міжнародному контексті» (м. Тульча, Румунія, червень 2009); VI Науково-практичній конференції: «Липовани: російські старообрядці на Дунаї (історія та культура)» (с. Нова Некрасівка, Одеська область, вересень 2009); II Міжнародній науковій конференції: «Мова, книга та традиційна культура пізнього російського середньовіччя у житті свого часу, в науці, музейній та бібліотечній справі XXI ст.» (Москва, Росія, жовтень 2009); Міжнародній науковій конференції: «Російське старообрядство в умовах багатоетнічного простору: історія, культура, традиції» (Київ, жовтень 2010); II Міжнародній науково-практичній конференції: «Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія і сучасність» (Вінниця, Бершадь, Вінницька область, жовтень 2010).

Публікації. Результати відображено у 2 монографіях, статтях у фахових українських (16) і зарубіжних (4) виданнях та в інших виданнях (8).

Структура роботи зумовлена поставленою метою та завданнями. Дисертація складається зі вступу, семи розділів (18 параграфів), висновків, списку використаних джерел і літератури – 1498 позицій. Загальний обсяг становить 523 сторінки.

Розділ 1

Старообрядознавство як науковий напрям, аналіз джерел та літератури

1.1. Старообрядознавство як науковий напрям у всесвітній історії

У сучасній науці поняття наукової «школи» та «напрям» трактуються неоднозначно і не мають чіткого розмежування. Під «школою» здебільшого мають на увазі групу дослідників, роботи котрих були написані на спільному науково-методологічному, культурологічному, філософському та іншому підґрунті. Ці дослідження мають конкретні результати. У межах шкіл розрізняють напрями, функціонування яких пов'язано з розробкою окреслених теорій та ідей з використанням визначеного методологічного інструментарію. Сьогодні міждисциплінарність сприяє оформленню нових наукових напрямів, зокрема *старообрядознавства*, головним принципом якого є його культурологічна спрямованість.

У цьому контексті старообрядознавство розглядається як універсальний міждисциплінарний науковий напрям у всесвітній історії, що перетинається з комплексом дисциплін, зокрема релігієзнавством, польовою та камеральною археографією, палеографією, джерелознавством, літературознавством, мовознавством, мистецтвознавством, етнографією, фольклористикою, усною історією та історією культури російських старообрядців. Зазначені дисципліни орієнтовані на вивчення історичного й сучасного розвитку старообрядських спільнот, їхніх стосунків між собою та з іншими конфесіями й народами. Попри свою прикладну специфіку, старообрядознавство – галузь фундаментальної науки. Дослідження російського старообрядства ведуться в релігійному, економічному, географічному, історичному, демографічному, соціально-психологічному, етнографічному та інших напрямках, від яких старообрядознавство відрізняє зв'язок з етноконфесійною спільнотою.

Предметним полем старообрядознавства є вивчення історії старообрядського підприємництва, ментальних і психологічних особливостей

старовірів, впливу релігійного світогляду на їхнє культурне та повсякденне життя, специфічне правове поле тощо. Як комплексна синтезуюча дисципліна старообрядознавство досліджує процеси діяльності людини і створювані нею матеріальні та духовні цінності в середовищі російського старообрядства.

Старообрядознавство є засобом накопичення інформації і каналом її поширення. Воно підтримує суспільний інтерес до історії та культури російського старообрядства не лише в середовищі старовірів, але й серед інших верств населення суспільства, зокрема, в академічному, мистецтвознавчому та краєзнавчому середовищі. Особливої актуальності проблема набуває тепер, коли посилюється релігійність населення.

Старообрядознавство передбачає власну концепцію та погляд на процеси, що відбувалися у всесвітній історії. Нині стає очевидним, що без розуміння ролі старообрядців у російській історії неможливо зрозуміти історичні процеси, які відбувалися в Росії в другій половині XVII – на початку XX ст. Старообрядство істотно вплинуло на розвиток російської національної культури, державної ідеології та ідеології інших субкультур, воно значною мірою підпорядкувало їх своїм внутрішнім інтересам. Водночас на старообрядську культуру впливали історичні, соціальні та релігійні фактори інших верств населення. Представники старообрядознавства сформували цілісний науковий історичний світогляд щодо різних сфер життєдіяльності старообрядців та їхнього ставлення до навколишнього світу, тому без урахування досягнень старообрядознавства всесвітня історія матиме спотворене уявлення про себе. Накопичення фактів і узагальнень у старообрядознавстві веде до прориву в історії російської культури. У цій галузі науки настає доба синтезу й інтерпретації нагромадженого фактографічного матеріалу.

Формуванню старообрядознавства як окремого наукового напрямку передувало накопичення джерельної та історіографічної бази про російських старообрядців протягом другої половини XVII – початку XXI ст. Евристичну

інформаційну базу для старообрядознавців створено зусиллями як самих старовірів, так і представниками офіційної Церкви, інтелігенції та науковців. Перші спроби осмислення місця старообрядців в історії Росії припадають на 40–60-ті роки XIX ст., коли вийшли узагальнюючі праці з історії старообрядства. У них помітне місце займали дослідження А. П. Щапова [1451], В. В. Андреєва [769], М. В. Варадінова [869], М. І. Суботіна [1368–1370], митрополита Макарія (Булгакова) [1083], К. М. Ніколаєва [1164], М. Я. Монастир'єва [1134] та ін.

Пожвавлення суспільного життя в Росії періоду Великих реформ стимулювало формування якісно нового етапу розвитку старообрядознавства. У той час відбувалося формування нових методологічних принципів, шкіл і напрямів, які відіграли важливу роль для його розвитку. Представники нового покоління не поділяли державницького та офіційно-церковного ставлення до старообрядства. Вони реалістичніше підходили до висвітлення їхньої ролі в російській історії та культурі. Водночас активно почала розвиватися польова археографія в місцях компактного проживання старообрядців, в основному Російської Півночі. Старообрядська проблематика стала невід'ємною частиною наукових та ліберальних періодичних видань. Можливість публікації історичних досліджень сприяла розширенню проблематики, а нові виявлені документальні джерела істотно збагатили джерельну базу. Як предмет історію старообрядства викладали в духовних академіях для підготовки місіонерів панівної Церкви, проте в Росії не існувало спеціальних наукових установ, до завдань яких належала б розробка проблем старообрядознавства.

За радянської доби було опубліковано близько двох тисяч праць зі старообрядознавства. Характерно, що дослідження старообрядської проблематики в країні майже не припинялося. У перші десятиліття радянської влади відповідними студіями займалися Є. В. Барсов, С. П. Мельгунов, В. О. М'якотін, В. Г. Дружинін, В. В. Виноградов, А. М. Селищев, П. Г. Любимов та ін. Вони вивчали питання історії

Вигівського гуртожитства, поморську палеографію, рукописи приватних колекцій, пам'ятки історії старообрядства XVII–XVIII ст., діяльність представників давньоправослав'я окремих регіонів, а також життя і творчість протопопа Авакума Петрова, у радянській історіографії спадщина якого стала магістральною темою у старообрядознавстві.

Нові традиції наукового вивчення історії та культури старообрядства були започатковані наприкінці 20-х років XX ст. Осередками розробки проблем стали інституції АН СРСР та державні університети. Ураховуючи характерні для старообрядської ідеології протестні настрої щодо самодержавства й офіційної Церкви, радянський уряд дозволив Постійній історико-археографічній комісії АН СРСР опублікувати твори протопопа Авакума Петрова, чим полегшив наукову роботу в академічному середовищі [395].

Важливим напрямом старообрядознавчих досліджень у радянський період стає польова археографія та обробка даних, отриманих під час проведення експедицій. Найактивніше старообрядознавчі студії почали проводитися в 50-х роках XX ст. Щорічно в країні виходило кілька десятків праць, у яких описувалися результати археографічних експедицій у місця компактного проживання старовірів, досліджувалася літературна спадщина старообрядства, публікувалися джерела.

Як відомо, у XVII–XVIII ст. рукописна книга проникла в селянське, переважно старовірське, середовище. У цей час з'явилися старообрядські центри переписування книг та селянські бібліотеки. Вивчення селянської книжкової спадщини старообрядського походження є найважливішим аспектом вивчення селянської суспільної свідомості загалом.

Польові археографи почали знайомитися зі старообрядцями, старцями й начотчиками, знавцями богослужбових книг, Святого Письма та переказів. У XX ст. археографія відкрила й дала змогу усвідомити те, що в дореволюційній Росії існувала паралельна, альтернативна, давня культура, яка була представлена писемністю, живописом, музикою, філософією та

своєрідним способом життя. У науковців сформувалося гостре відчуття необхідності вивчення забутої культури, аби взяти з неї те краще, що було відкинуто в період Петровських реформ.

У Бібліотеці Російської академії наук фундаментальна наукова програма з опису рукописів, розпочата В. І. Срезневським, була активно продовжена в 50-х роках ХХ ст. Тоді Рукописний відділ тісно співпрацював з Археографічною комісією АН СРСР у Москві, яка, долаючи ідеологічний бар'єр наприкінці 60-х років ХХ ст., силами співробітників академічних та університетських рукописних відділів розпочала планомірний опис давніх слов'янських та руських рукописів.

У 1970 р. Д. С. Лихачов виступив з пропозицією організувати спеціальну нараду археографів для обговорення питання про склад наукового опрацювання рукописів. У 1971 р. в Ленінграді Археографічна комісія та БАН організували спеціальну нараду у зв'язку з підготовкою Зведеного каталогу рукописів, що зберігалися в СРСР, у результаті чого було розроблено інструкцію та методичний посібник з опису слов'яно-руських рукописів XI–XIV ст. [1488]. Цього ж року Д. С. Лихачов на засіданні Президії АН СРСР виступив з доповіддю про нові відкриття пам'ятників давньоруської писемності та літератури, завдяки чому вдалося домогтися рішення, яке істотно полегшило роботу зі збору, вивчення та опису пам'яток давньоруської писемності й активізувало роботу Археографічної комісії.

У 1972 р. на «Тихомирівських читаннях» у доповіді «Методика опису давніх рукописів» Д. С. Лихачов сформулював найважливіші завдання складання методики опису слов'яно-руських рукописів. Він звернув увагу на те, що опису рукописів певного фонду має передувати вивчення історії його формування. Учений дотримувався принципу комплексності та високої наукової кваліфікації під час вивчення рукописів, підготовки різноманітних посібників, зведених каталогів тощо. В основу дослідницької діяльності він просив ставити добросовісне ставлення до роботи.

Щорічно в Пушкінському Домі за підсумками польових археографічних експедицій проводилися конференції, де підбивалися підсумки минулого року та ставилися завдання на наступний. Д. С. Лихачов регулярно порушував питання раціонального планування польової археографічної роботи.

У результаті археографічних експедицій 50–80-х років ХХ ст. багаті колекції рукописів та стародруків були сформовані у НБ МДУ, НБ ЛДУ, БАН СРСР, Інституті російської літератури АН СРСР, Сибірському відділенні Інституту історії АН СРСР та ін. Значну увагу вчені приділяли вивченню походження старообрядських рукописів і стародруків, їхньому датуванню, використанню маргінальних записів як історичних джерел тощо. «У полі» було «знайдено» бібліотеку Білокриницької старообрядської митрополії XV–XIX ст., рукописи каргопольського центру бігунів, найдавніший рукопис археографів БАН – пергамен с. Черевкова Красноборського району Архангельської області з текстом першої половини XIV ст., колекцію стародруків і рукописів, отриманих з будиночка біля Кубенського озера Вологодської області [1378, с. 86], «Житие протопопа Аввакума» або «Пустозерский сборник» І. Н. Заволока, найдавнішу книгу – осінній Пролог 1456 р. [1377, с. 53] тощо. Ці знахідки стали важливим археографічним відкриттям у галузі старообрядознавства ХХ ст.

Після розпаду СРСР умови роботи дослідників старообрядознавства стали сприятливішими, адже зникла політична та ідеологічна заангажованість історичної науки, яка у ХХ ст. не дозволяла авторам зробити принципові висновки та вийти за межі партійних настанов. Почали освоюватися нові наукові напрями, розроблятися питання джерелознавства, історіографії, публікувалися нові оригінальні праці. Дослідники старообрядознавства не лише брали участь у роботі різноманітних наукових заходів, але й самі організовували семінари, конференції та симпозиуми, присвячені темам старообрядознавства. Водночас слід відзначити, що

скорочення фінансування багатьох проектів зменшило масштаби наукових робіт, проте це не зашкодило появі відомих монографічних досліджень.

Останнім часом певний ідеологічний тиск на старообрядознавство чинять самі старообрядці, зокрема представники Митрополії Московської та всієї Русі РПСЦ.

Нині старообрядознавчі дослідження мають достатньо високий загальний науковий рівень. У Росії старообрядознавство набуває форми потужного громадського руху, який впливає на вивчення російської національної культури і сприяє вихованню підростаючого покоління. У деяких університетських центрах Росії, зокрема на історичному факультеті Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова існують спеціальні навчальні курси з підготовки фахівців у галузі старообрядознавства [1377, с. 50].

Важливу роль у підвищенні кваліфікації молодих учених у 60–70-х роках ХХ ст. відіграли «Лихачовські» середи, що їх проводив Сектор давньоруської літератури Пушкінського Дому, які найчастіше очолював Д. С. Лихачов. На завчасно оголошених засіданнях робилися годинні доповіді співробітника сектору чи гостя, а наступну годину активно обговорювали почуте. Така побудова семінару дозволяла зрозуміліше усвідомити виголошене, поставити запитання й виступити з критикою.

Дотепер власне поняття «старообрядознавство» не обґрунтовувалося. Передумовою його появи в науковому дискурсі є зростання суспільного інтересу до ролі старообрядців у суспільному розвитку Росії, який супроводжується процесами консолідації суспільства на традиційних цінностях, у т. ч. національному відродженні та урядовій підтримці традиційних віросповідань. Упродовж 1991–2011 років у Росії захищено понад 120 дисертацій, присвячених старообрядській проблематиці.

Старообрядознавство має високу «моральну віддачу», навчає людей любити свою історію, традиції, звичаї, національну культуру загалом. Дослідження старообрядознавства вимагає від науковця різнобічних знань,

зокрема, з історії культури, загальної історії, палеографії, мови, літератури, етнографії, статистики, права тощо. Старообрядознавство здатне стати елітним науковим напрямом. Воно сприяє піднесенню духовності, яка впливає на підвищення рівня людської культури, розширює її культурне середовище, сприяє духовному життю та поширенню високих ідеалів православ'я.

Старообрядознавство має потужний виховний потенціал, який здебільшого зумовлений його здатністю до самовивчення та міждисциплінарними характеристиками. Старообрядознавство виховує дбайливе ставлення до демократичних свобод, гартує історичну пам'ять, усвідомлює живий зв'язок поколінь. Для нього характерне розмивання меж між наукою і практикою. Саме тому старообрядознавство заслуговує на всебічну громадську підтримку, оскільки дослідники російського старообрядства сьогодні часто є хранителями та поширювачами традицій, вони усвідомлюють себе учасниками історичного процесу і творцями вічного.

Старообрядознавство істотно впливає на суспільну свідомість. Воно зосереджує в собі все найкраще, що випробував час у сфері матеріальної та духовної культури. Мобілізуючим ресурсом старообрядознавства є міфотворчість, її переростання в ідеологію винятковості старообрядства, за допомогою якої відбувається групування однодумців, їх долучення до певної старообрядської конфесії.

Старообрядознавство активно освоює міждисциплінарні та історико-культурні підходи, відкриває нові факти своєї історії: створює повнокровну картину колонізаційних потоків, чисельності старовірів, правового становища та переслідувань урядом, історії монастирів та визначних старовірських центрів.

Об'єктом старообрядознавства від його виникнення до нашого часу є історико-культурний феномен старообрядства Російської імперії наприкінці XVII – на початку XX ст. Предметом дослідження старообрядознавства є ті

процеси, що відбувалися в середовищі старообрядства в окреслений період, визначення місця й ролі старообрядців у всесвітній історії як у Росії, так і за її межами, а також вивчення історичного розвитку старовірів, міжконфесійних та міжетнічних відносин, матеріальної та духовної культури, міграції старовірів та їхнього соціального складу, історія окремих населених пунктів, монастирів, підприємств тощо. Водночас необхідно з'ясувати місце і роль старообрядознавчих досліджень у розробці всесвітньої історії.

Дисертант обрав своєрідну структуру викладу матеріалу, яка дає змогу не лише оригінально підійти до вирішення проблем, але й простежити історію конкретних старообрядських центрів, виокремити їхні основні етапи, розкрити закономірності розвитку старовірів у Російській імперії.

Методологічною основою дисертації стали роботи В. І. Малишева, Д. С. Лихачова, М. Ю. Бубнова, І. В. Поздєєвої, Н. В. Понирко, М. М. Покровського, С. О. Зеньковського, Н. С. Гур'янової, О. М. Юхименко та ін.

Для досягнення результату старообрядознавство як науковий напрям застосовує різноманітні методи. Крім методів, характерних для історичних досліджень, воно широко використовує міждисциплінарний інструментарій. У старообрядознавстві метод – це засіб для найповнішого досягнення поставленої мети, який уможливорює точно визначити межі дослідження, відділити основне від другорядного в архівних та опублікованих джерелах, періодичних виданнях, історичних, етнологічних, філологічних дослідженнях та художній літературі.

Сучасна методологія вітчизняної історичної науки перебуває в перехідному стані. На її розлад вплинули розпад Радянського Союзу, крах марксистсько-ленінської парадигми в гуманітарній науці та криза пострадянської історіографії. У науковій методології кризовий процес найбільше зачепив істориків і значно менше мистецтвознавців, етнологів, літературознавців, мовознавців та ін. Нині вчені намагаються підвищити

методологічний рівень своїх історичних досліджень і вбачають у цьому один з найважливіших факторів виходу з кризи.

Дехто із науковців критикує старі позитивістські та загальнонаукові методи: сходження від конкретного до абстрактного, від абстрактного до конкретного, методи системного аналізу, моделювання, діалектичного аналізу, синергетичний, кількісні та якісні. Гостро критикують описово-аналітичний стиль історичних досліджень, який нібито вичерпав свої пізнавальні можливості. Мало того, більшість істориків вважає або принаймні вдає, що знає, що нині в науковий ужиток уведено значну частину архівних джерел. Звідси вони виводять недоцільність роботи в архівах, оскільки, на їхню думку, основний документальний масив не приведе до будь-яких вибухоподібних, системних та якісних зрушень у дослідженнях. Проте, як засвідчує практика, 90% архівного матеріалу щодо старообрядознавства вперше потрапляє до рук дослідника.

Старообрядознавство застосовує історичні методи, зокрема історичний, логічний і статистичний, методи аналізу та синтезу, класифікацію тощо. Історичний метод дає змогу розкрити світ російського старообрядства в старообрядознавстві. Шляхом вивчення його історії цей метод розпізнає реальні події, що відбувалися в розколі. Логічний метод дає змогу систематизувати порушені питання, виділити принципові моменти проблеми. Відбираючи джерела, які в основному стосувалися визначення чисельності старовірів, ми послуговувалися математичним методом. У дисертації широко застосований також хронологічний метод, адже недотримання хронології викладу матеріалу провокує втрату важливих уявлень про еволюцію людства як об'єктивний процес. Культуру старообрядства вивчали методом мікроаналізу, що дозволив позбутися довірливих узагальнень.

Водночас історична наука й надалі застосовує історико-генетичний, історико-типологічний та історико-порівняльний методи, а також методи діахронії, історичної ретроспекції тощо. Найпоширенішим із них є історико-типологічний, до того ж тип розглядається як певна ідеальна модель, що

відображає вагомі ознаки окресленого кола явищ. Типологічний метод свідомо ігнорує інші ознаки, які сприймаються дослідником як неіснуючі. Найчастіше цей метод застосовується в етнографії для аналізу загального й спеціального.

Поширеним методом у старообрядознавстві (його ми також застосували в нашій роботі) є історико-генетичний (аналіз розвитку). Завдяки його застосуванню нам удалося послідовно розкрити властивості, функції і зміни тих процесів, що відбувалися в старообрядознавстві в ході його історичного розвитку, простежити причино-наслідкові зв'язки, повніше наблизитися до описання реальної історії. Тут пізнання реалізувалося рухом від одиничного до загального.

Історико-порівняльний, або просто порівняльний, метод дозволяє шляхом порівняння виявляти загальне й особливе в розвитку різних старообрядських згод, усередині етноконфесійної спільноти та за її межами. Цей метод установлює причини аналогій та відмінностей у старообрядському віровченні, їхній багатій літературній спадщині тощо. Метод має на меті ставити перед собою конкретне пізнавальне завдання, визначає коло джерел, які використовуються в дослідженнях.

Для вивчення біографій видатних старообрядських діячів, письменників, духовенства, купців, козаків, міщан та селян застосовано соціологічний метод, а для вивчення художньої літератури щодо цього методу літературні явища розглядалися як похідні соціальних процесів. Як інноваційний нині сприймається старий марксистсько-ленінський метод моделювання історичних явищ і процесів. Досить активно розробляються методи мікроісторії.

Старообрядознавче джерелознавство, як і джерелознавство загалом, застосовує характерні для цієї дисципліни методи, зокрема джерелознавчого аналізу, синтезу, класифікації тощо. Для старообрядознавства надзвичайно важливим є вивчення історичних передумов виникнення джерела як у часи

розколу Церкви, так і в XIX ст., оскільки політика уряду істотно впливала на характер творів, написаних старовірами.

Класифікація джерел (архівні, опубліковані, наративні, періодичні видання) унеможливила виділення не лише подібних до них груп, але й установавання відмінностей. Специфіка застосування кожного з них визначалася завданнями дослідження історії та культури старообрядства в Російській імперії. Через недоступність деяких джерел або їхню відсутність взагалі, ми застосували логічний метод, який дав змогу розкрити сутність внутрішнього розвитку процесів у середовищі старообрядства на різних історичних етапах, починаючи від розколу Церкви й завершуючи першими десятиліттями радянської влади.

Для польової археографії важливим є метод фіксації культурно-історичного середовища, правильне оформлення документації про знахідку, що істотно підвищує цінність знахідки та результати археографічної експедиції. Перед археографією стояли завдання обліку, систематизації та наукового опису великого масиву рукописів, а її успішний розвиток став необхідною передумовою формування низки гуманітарних наук. Незважаючи на те, що вченими використовується прийнятий інструментарій, їм дуже складно відновити оригінал справжнього тексту пам'ятки сучасними текстологічними методами, які вимагають використання всіх відомих у рукописах списків пам'ятки. Камеральна археографічна робота вимагає логічної повноти та нових методичних підходів. Розгорнуті схеми описів розробляються під час підготовки до друку серій окремих пам'яток.

Працюючи зі старообрядцями, радянські археографи широко використовували усну історію, яка з другої половини XX ст. інтенсивно почала розвиватися як новий науковий напрям. В останні десятиріччя її матеріали розглядаються як одне з найважливіших джерел у галузі етнографії та антропології. Важливість усної історії прийшла з усвідомленням того, що у вічність відходять люди старшого віку – носії незадокументованої, представлені через світогляд пересічних громадян, локальної історії. Усна

історія – це продукт спільної діяльності тих, хто розповідає, і тих, кому розповідають, до того ж при дешифровці вчений є співавтором тексту. До усної історії слід зарахувати спогади та розповіді старообрядців. Усна історія має власний дослідницький метод – інтерв'ю, за допомогою якого відбувається фіксація суб'єктивних знань конкретної особи, котра жила в певний історичний період, адже оповідач не просто згадує пережите, але й заново переживає минуле, висуває на передній план другорядні події, виходячи з політичних та культурних уподобань, психічного стану, по своєму творить історію. Тепер, як правило, інтерв'ю фіксується аудіо- та відеотехнікою.

Частиною старообрядознавства як наукового напрямку є етнографія, яка вивчає розселення, культурно-побутові особливості, матеріальну та духовну культуру старообрядців. Третина праць з проблеми радянської доби була присвячена вивченню духовних віршів, фольклору та етнографії старовірів. У старообрядознавстві польова етнографія спрямована на збір цінного матеріалу як якісного джерела наукової інформації. У своїх дослідженнях етнографи використовують досить широкий інструментарій, зокрема стаціонарний та маршрутний методи, спостереження, опитування, анкетування, інтерв'ю тощо.

Маршрутний метод під час роботи «у полі» вимагає попереднього ознайомлення з етнографічною літературою та архівними джерелами того регіону, де будуть проводитися наукові дослідження. Характерним для цього методу є складання плану роботи та маршруту пересування. Поєднання спостереження та стаціонарного методу найчастіше використовувалося міжкафедральною археографічною лабораторією історичного факультету Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова під час проведення щорічних експедицій у місця компактного проживання старообрядців, в основному Верхньокам'я, коли керівники груп та студенти тривалий час мешкали в середовищі старовірів. Стаціонарний метод ефективний для дослідження простору побутування стародруків і рукописів.

У старообрядознавчій етнографії для збору інформації використовується спостереження, яке ґрунтується на безпосередньому контакті об'єкта дослідження та дослідника. Одним з основних методів збору первинної інформації у старообрядознавстві є опитування. Її отримання здійснюється за допомогою спеціально підготовленого записника або шляхом інтерв'ю. Як правило, цей метод застосовують в індивідуальній бесіді. Метод анкетування полягає в заповненні анкети, до того ж контакт дослідника й респондента – необов'язковий.

Як і старообрядознавство, мистецтвознавство – це комплекс наук, що в конкретному випадку вивчають художню культуру суспільства загалом, окремі види мистецтва, закономірності їхнього розвитку. На відміну від старообрядознавства, яке формується лише тепер, формування мистецтвознавства як науки завершилося в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст., коли було зібрано й систематизовано матеріали з історії мистецтва. Старообрядознавство, як і мистецтвознавство, охоплює широке коло проблем культури – від розколу російського суспільства середини ХVІІ ст. й до сьогодення. Воно простежує взаємозв'язки духовного й соціального життя з різноманітними явищами культури, зокрема ролі рукописної та друкованої спадщини в історії суспільної свідомості, потужних соціальних рухів ідеологічної боротьби другої половини ХVІІ–ХVІІІ ст., комплекс питань змісту і форми художніх творів тощо.

У старообрядознавчих дослідженнях для виявлення достовірності історичних фактів та подій широко застосовуються мистецтвознавчі методи, зокрема аналізу художніх творів. У цій галузі також важливим є застосування методу реєстрації, атрибуції та каталогізації писемних, гектографічних і друкованих пам'яток, публікації літературної спадщини видатних старообрядських діячів. Ці методики принципово важливі для вирішення конкретних завдань. У старообрядознавстві важливим є семантичний метод, зокрема, у дослідженні іконографічної спадщини та релігійної символіки, оскільки в основі її вивчення лежать смисли та символи. Особливої

актуальності цей метод набув у пострадянський час, пов'язаний із секуляризацією мислення та тривалим перериванням релігійних традицій. Для вивчення творів старообрядських авторів, окрім описового та історико-біографічного, застосовували метод стилістичного аналізу.

Для мистецтвознавства, етнології та історії культури характерні психологічний та психоаналітичний методи, які дають змогу розглядати старообрядське мистецтво як результат певних ментальних процесів, що відбувалися всередині конкретної людини і в старообрядському співтоваристві загалом. Психоаналітичний метод використано для дослідження правового становища, революційного руху й переслідувань старообрядців у Росії та за її межами зі вказівкою на те, що особливе правове поле шляхом репресій та постійних психологічних травм протягом тривалого часу на підсвідомому рівні сформувало специфічний психологічний склад мислення та світосприйняття старовірів.

У дисертації використано кілька десятків міждисциплінарних методів та методів притаманних одній науці, що відповідають об'єкту дослідження. Зокрема, для літературознавства та історії культури застосовано описовий метод, який послідовно викладає вибраний матеріал, систематизує його відповідно до поставлених завдань. Для вивчення історії культури старообрядства використано культурно-історичний метод, у рамках якого явища мистецтва пояснюються через значущі історичні факти, які відбувалися в російському суспільстві та середовищі старообрядства.

Для літературознавства й мистецтвознавства застосовано біографічний метод, який установив зв'язки між біографіями відомих старообрядських письменників, зокрема протопопа Авакума Петрова, ієрея Лазаря, диякона Федора Іванова, ченця Єпіфанія, та створеними ними літературними творами.

Міфологічний метод у літературознавстві полягає в тому, що всі літературні твори є міфом у чистому вигляді, або в них наявна значна кількість елементів міфу. Цей метод старообрядознавства було застосовано для вивчення образів старообрядців у російській художній літературі, що

дало змогу відрізнити реальні події від вигадки. Слід відзначити, що в старообрядознавстві міфотворчість притаманна не лише художній літературі, але й науковим історичним працям та публікаціям офіційної Церкви, зокрема, з питань чисельності старообрядців та долі старообрядського капіталу в економіці імперії.

Низку методів застосовують у своїх дослідженнях мовознавці. Найпоширенішими є описовий, порівняльно-історичний, статистичний, експериментальний та метод зіставлення.

Отже, ми вперше в історіографії спробували обґрунтувати старообрядознавство як науковий напрям всесвітньої історії, розкрити його актуальність, поняття, предмет і об'єкт дослідження та характерний методологічний інструментарій. Установили, що від інших наукових напрямів цей напрям відрізняється зв'язком з етноконфесійною спільнотою – російським старообрядством. Означений напрям має власну концепцію та погляд на процеси, що відбувалися у всесвітній історії, відкриває можливість нового розуміння історичних подій, які відбувалися в Росії в другій половині XVII – на початку XX ст., а накопичення в ньому фактів і узагальнень призводить до прориву у вивченні історії російської культури.

1.2. Стан наукової розробки проблеми

Останнім часом старообрядська історія та культура дедалі більше привертають увагу як дослідників, так і широкої громадськості. Це пов'язано з посиленням інтересу суспільства до витоків російської національної культури та тієї ролі, яка відводилася в ній російському старообрядству. Зіштовхнувшись із загрозою втрати російських національних особливостей, старовіри з особливим хвилюванням ставилися до писемності та культури в цілому. Це дозволило їм від часу розколу Церкви до Жовтневого перевороту не лише зберегти, але й продовжити їх історичні традиції, які почали формуватися в середньовіччі. Феноменальною виявилася саме стійкість

старообрядської культури, її здатність пристосовуватися до життєвих обставин, часто тих, які гальмували її розвиток.

Проблема реформи патріарха Никона, церковного розколу середини XVII ст., історії та культури російського старообрядства належить до найвивченіших у російській історії. Існують десятки тисяч робіт, присвячених цій тематиці, значна частина з яких написана до політичних катаклізмів XX ст.

За часів Петра I та його найближчих спадкоємців про розкол знали значно більше, ніж у наступні часи. Знавець старовір'я П. І. Мельников-Печерський справедливо стверджував: «Знали його краще за нас, тому що, ведучи з ним боротьбу безпосередню, боротьбу відкрити, намагалися дізнатися про нього все, як полководець намагався дізнатися про ворожий табір. Знали розкол краще за нас і тому, що самі розкольники, як не тяжіли над ними суворі, жорсткі тогочасні закони, не вели справ своїх так приховано, як у найближчий до нас час, не таїлися ні від кого доти, поки на досвіді не дізналися, що відвертість та відкритість ні до чого не призводять, крім посилення переслідувань» [1120, с. 202].

Відтак тривалий час російське суспільство не цікавилось проблемами старовір'я. Це пояснювалося, по-перше, нерозумінням російською «вищою» верствою значення старообрядства, її презирством і ворожим ставленням до старовір'я. По-друге, – соціальною та культурною відчуженістю старообрядців від престолу та дворянства, орієнтацією купецтва, яке вийшло з його середовища, не на захіноєвропейську, а на російську національну культуру. На початку XIX ст. в Росії було видано обмаль книг та статей (за винятком старообрядських досліджень та полемічної літератури панівної Церкви), присвячених цій проблематиці.

Питання про системне вивчення історії старообрядства російська громадськість порушила в першій половині XIX ст. У записці міністру внутрішніх справ чиновник М. І. Надеждин визначив основні завдання вивчення історії старообрядства. П. І. Мельников-Печерський відзначав, що

«ні адміністрація, ні суспільство ґрунтовно не знають, що таке розкол» [1120, с. 193]. Головним завданням такої роботи повинна була стати розробка наукових поглядів, які б дозволили уряду сформувавши внутрішню політику щодо старовір'я, оскільки вороги продовжували називати його «моральною хворобою російського народу» [1120, с. 212].

Перед Жовтневим переворотом 1917 р. кількість книг і статей зі старообрядознавства перевищувала десятки тисяч. Водночас залишалися величезні пласти невивчених питань, які вимагали подальших розвідок. Масштабна пошукова робота супроводжувалася польовими археографічними дослідженнями та публікацією джерел.

Старообрядці досить рано почали вивчати свою писемну спадщину. Збір книг у старовірів розпочався після церковного розколу. Першими збирачами були настоятелі Виго-Лексинського поморського гуртожитства брати Андрій та Семен Денисови [1378, с. 114].

У 1788–1789 роках у друкарні Супрасльського монастиря старообрядці змогли видати Збірник власних історико-публіцистичних та догмато-полемічних творів, до яких увійшли: «История об отцах и страдальцах соловецких» С. Денисова, «Пятая соловецкая челобитная» 1667 р., «Книга о сложеніи перстов» Г. Фірсова, «Повесть о Белом клубуке», «Повесть о Аввакуме, Лазаре и Епифании» диякона Ф. Іванова, «Прение с греческим митрополитом Афанасием Иконийским» та ін. [840, с. 18].

Першим старообрядським бібліографом став петербуржець Павло Онуфрієвич Любопитний (П. Л. Светозаров), який у 20-х роках ХІХ ст. склав детальний перелік старообрядських творів ХVІІІ – початку ХІХ ст.

У 40-х роках ХІХ ст. зароджується інтерес до старообрядства серед російської інтелігенції. С. О. Зеньковський зауважував: «Відкриття старообрядства як могутнього соціального та духовного руху було одним з найвагоміших досягнень російської історичної науки середини ХІХ ст.» [986, с. 497].

У 50–60-х роках XIX ст. російська історіографія поповнюється значною кількістю літератури з різних проблем старообрядознавства. Водночас почали з'являтися праці з історії, культури та побуту старовір'я, видавалися пам'ятки старообрядської писемності, проводилася широка археографічна робота.

З 1853 р., за розпорядженням Святійшого синоду, статті про старовірів почали друкувати в періодичних виданнях панівної Церкви, зокрема в «Христианском чтении», «Духовной беседе», «Трудах Киевской духовной академии», «Душеполезном чтении», «Страннике», «Православном обозрении», «Церковном вестнике», «Богословском вестнике», «Миссионерском сборнике» та ін. З 1860 р. основними центрами з вивчення історії та сучасності місцевого старообрядства стають редакції єпархіальних відомостей. У 1868 р. в Росії колишній безпопівець К. Є. Голубов почав видавати журнал «Истина». Після приєднання до панівної Церкви він перевіз друкарню з пруського міста Йоганнесбурга в російське місто Псков.

Перші публікації, які торкалися питання культури російського старообрядства, з'явилися в 60-х роках XIX ст. Історичні свідчення про старовірів Чернігівської єпархії публікувалися в науковому журналі «Труды Киевской духовной академии», що виходив у 1860–1917 роках. Там, зокрема, приділяли увагу непротим стосункам зі старообрядцями гетьмана Д. Апостола, з одного боку, прихильним ставленням київського генерал-губернатора князя Д. М. Голіцина, – з другого [997, с. 209]. У щомісячнику повідомлялося про переселення старообрядців з Чернігівської в Катеринославську, Белгородську та Астраханську губернії, наводилися свідчення про кількість старообрядців на Стародубщині тощо [997, с. 211].

У 1861 р. духовний навчально-літературний журнал «Странник», що видавався в 1860–1917 роках, порушив питання грамотності старообрядців, торкнувся причин збільшення чисельності прихильників старої віри с. Іваново Шуйського повіту Володимирської губернії, місіонерської діяльності, грамотності духовенства панівного віросповідання [868, с. 121].

А. Бартенєв описував заснування за кордоном Білокриницької ієрархії та зустріч білокриницького ігумена Геронтія (Колпакова) з константинопольським євреєм Костюшкою [790, с. 326].

У 1867 р. ієромонах панівної Церкви Порфирій, звернувши увагу на ментальні особливості старо- та новообрядців, зафіксував факт зменшення серед православних колишнього братерства та християнського спілкування, їхню байдужість до бід своїх одновірців, прохолодність у стосунках тощо. Водночас у старообрядців він спостерігав взаємодопомогу, яку називав однією з причин поширення старої віри. «На жаль, – писав він, – потрібно зізнатися, що між православними занадто помітна прохолодність до своїх членів, байдужість до честі своєї громади та непомірна жага до власних інтересів» [1260, с. 124].

У 1871 р. православний науково-богословський журнал «Христианское чтение», що видавався Санкт-Петербурзькою духовною академією в 1821–1918 роках, називав старообрядців піонерами російської народності, які сприяли обрусінню окраїн не лише своєї держави, але й сусідніх з нею країн. Журнал порушував питання про легальні побори духовенства панівної Церкви зі старообрядців, розповідав про традиції іконопису в них, називав основну причину поширення старої віри в непослідовності дій російського уряду щодо представників давнього православ'я, наводив приклади їхньої чисельності, відсутності освіти в духовенства панівної Церкви [1419, с. 527].

Водночас роботи зі старообрядознавства з'явилися на сторінках російської ліберальної преси, скажімо, у таких журналах, як «Древняя и Новая Россия», «Русская мысль», «Отечественные записки», «Слово», «Вестник Европы» та ін. Статті 70-х років XIX ст. років характеризуються ідеалізованим підходом до проблеми старовір'я. Автори цих статей уважали старообрядство найяскравішим явищем розумового та морального життя російського народу. На думку лібералів, старообрядство виступало проти схоластики, буквоїдства, розпущеності норовів та панування капіталу. У праці вказувалося, що у своєму моральному розвитку старовіри стояли

значно вище решти православного населення. Аналізуючи ці публікації, важко було не погодитися з їхніми авторами в тому, що старообрядці були найзаможнішою частиною російського народу й володіли високим духовно-моральним потенціалом.

Щомісячний історичний збірник «Древняя и Новая Россия», який видавався в Санкт-Петербурзі в 1875–1881 роках представниками панівної Церкви, зачіпав питання моралі старообрядців, зокрема досліджував звичаї селян Варнавинського повіту Костромської губернії [1018, с. 175]. Крім того, П. Кітіцин надавав цінну інформацію про існування в згаданій місцевості Красноярського, Мунеського, Шитовського, Макридіньського та Ляпинського попівських скитів.

Однією з перших та найгрунтовніших робіт, присвячених історії розколу російської Церкви, була «История русского раскола, известного под именем старообрядчества», опублікована відомим церковним істориком і богословом Макарієм (Булгаковим) у Санкт-Петербурзі в 1855 р. Старообрядці представлені в ній як інтригани, що були незадоволені політикою російського уряду й виступили проти нього. «Историю русского раскола» автор починає розглядати з XV ст. Усі обрядові суперечки аж до початку Никонівської реформи архієрей зараховував до старовір'я. Макарій описав події московських соборів 1654, 1656, 1666, 1667 років, доставку в Москву рукописів з різних регіонів країни та зарубіжжя, виправлення книг. Він досліджував Соловецький та Стрілецький бунти, появу в Росії безпопівських та попівських згод та їх учень. Автор звернув увагу на заходи, які уряд вживав для ліквідації розколу. Особливо акцентувалося на огляді полемічної літератури представниками панівної Церкви наприкінці XVII–XVIII ст. [1083, с. 326].

Наступною працею, яка викликала багато відгуків, у т. ч. історика С. М. Соловйова, одного із засновників російської школи джерелознавства К. М. Бестужева-Рюміна, російського літературного критика М. О. Добролюбова, виявилася монографія сибірського дослідника

А. П. Шапова. Ця книга вперше розкрила суспільству роль розколу в російській історії: «В очах радикальної інтелігенції розкольники з реакціонерів-аршинників майже за одну ніч перетворилися в борців за демократію» [986].

Простежмо еволюцію поглядів А. П. Шапова. Якщо на початку своєї наукової кар'єри він бачив у старовір'ї скам'янілий уламок Давньої Русі, то згодом він розглядав його як потужний рух соціального протесту проти держави, чиновників та насильства привілейованого класу [150]. А. П. Шапов виводив старовір'я з архаїчного явища в прогресивне, а реформаторську діяльність офіційної Церкви та держави називав соціальним, політичним та економічним гальмом розвитку [1079, с. 6]. Він визнавав, що від початку розколу Церкви й до середини XVIII ст. в старообрядській писемності, поряд з історичними описами, домінував релігійно-політичний напрям, який з розвитком народно-демократичного характеру старообрядської літератури істотно ослаб [1400, с. 649]. А. П. Шапов найповніше проаналізував причини поширення старої віри в Росії. У праці «Русский раскол старообрядчества», виданій у 1859 р. в Казані, він уперше висунув нову концепцію релігійного розколу. Більшість його праць, зокрема з історії старообрядства, вирізнялася широтою та глибиною поглядів, системним підходом, сміливою позицією та новизною, як відзначав О. С. Маджаров, усім тим, що перетворювало звичайну роботу в класику [1070, с. 14].

У ті часи демократична школа А. П. Шапова протиставлялася його теоретичному антиподу, представникові державницької школи С. М. Соловйову, у якого історія старообрядства входила в загальну історію Росії, проте в останнього ця проблема не стала магістральною темою. Він розглядав церковний розкол окремо від важливих геополітичних, соціальних, внутрішньополітичних і економічних проблем, а старообрядців змалював як консерваторів та неграмотних традиціоналістів, які боялися всього нового і прогресивного. Цей глибоко помилковий погляд у радянський час потрапив у шкільні підручники.

С. М. Соловйов створив оригінальну концепцію історії церковного розколу середини – другої половини XVII ст., що істотно відрізнялася від бачення О. П. Щапова. Автор акцентував увагу на історичній зумовленості церковного розколу, якому сприяли застій в економічному та духовному житті російського народу. Він підкреслював суто релігійний характер старообрядства, ігнорував його суспільно-політичний зміст. Учений розглядав історію розколу за кількома основними напрямками: відокремлення старовір'я від панівної Церкви, його поділ на толки та згоди, помилково зараховував духоборців [1051, с. 49].

Першим послідовником А. П. Щапова виявився його учень – професор Харківського університету М. Я. Аристов, на думку якого, сутність старообрядства фокусувалася в протесті проти іноземних нововведень, особливо тих, що обмежували вільний розвиток і не відповідали духу життю народу. М. Я. Аристов відзначав, що коли зменшилися переслідування старообрядців, то вони ще з більшою енергією взялися за організацію своєї внутрішньої діяльності, а як приклад наводив уклад життя Вигівської пустині [1015, с. 423].

Ідеї А. П. Щапова розвинув ще один його учень В. В. Андреев, який акцентував увагу на тому, що старообрядство зовсім безпечно з політичного погляду, що старовіри, колонізувавши окраїни держави та навколишні з нею території, сприяли розвитку російської народності й розширенню кордонів держави [769, с. 42].

У 60-х роках XIX ст. народники дивилися на старообрядство як на рух соціального протесту. Означений напрям отримав широке розповсюдження в радянській історіографії. До цієї школи належали: великий фахівець з проблем реформаційних рухів Росії О. І. Клибанов, автор двотомної праці про релігійний розкол в історії Росії В. Г. Карцов та один з найвідоміших російських фольклористів, автор численних праць з історії та теорії фольклору, етнографії Російської Півночі К. В. Чистов.

У російській історичній літературі сформувалася певна тенденція розглядати розкол як явище, яке безпосередньо було зв'язане із Селянською війною О. І. Пугачова. П. К. Щербальський підкреслював, що Пугачовське повстання було задумане в старообрядських скитах [1452, с. 37]. Д. Л. Мордовцев також відзначав, що саме в іргізьких старообрядських монастирях «визріли начала інтриги, яка спалахнула пугачовщиною» [1140, с. 177]. Відомі революціонери О. І. Герцен та М. П. Огарьов також убачали в старообрядцях революційну силу. Слідом за ними у 20-х роках ХХ ст. М. М. Фірсов зауважував, що розкол був натхненником самозванства О. І. Пугачова, а А. І. Гайсинович зазначав, що Пугачов був дуже далекий від церковних суперечок, однак напередодні повстання він підтримував зв'язки зі старообрядцями.

Водночас у Росії сформувався інший погляд на старообрядство. Його прибічники хотіли б бачити в старовір'ї те консервативне явище, якому революційні ідеї були не властиві. До цього кола належать: державний діяч та письменник П. І. Мельников-Печерський, британський мандрівник М. Уоллес, старообрядський письменник І. О. Кирилов, сучасний дослідник старообрядства професор Московського університету І. В. Поздєєва та деякі ін. М. Уоллес, який побував у Росії в 70-х роках ХІХ ст., визнавав більшість старообрядців вірними підданими російського уряду. І. В. Поздєєва відзначала, що «лівіння» старообрядців на початку ХХ ст. помітила російська преса. Водночас вона зауважувала, що автори статей застерігали революціонерів від співробітництва зі старовірами, що лівим не слід було розглядати старообрядство як силу, яка б підтримувала народні повстання. Ще раніше П. І. Мельников відзначав, що в старообрядців не було політичного майбутнього, тому розраховувати на будь-яку політичну діяльність з їхнього боку революціонерам не доводилося [1120, с. 249]. Можливо, «кращий знавець старовір'я» П. І. Мельников-Печерський відкидав схильність до революційної боротьби всіх старообрядців.

Істотний інтерес для наших досліджень має праця П. І. Мельникова-Печерського «Исторические очерки поповщины», видана в Москві 1864 р. У ній домінує тема, яка зачіпає питання віри старовірів-попівців. П. І. Мельников простежує відмінності в російському та грецькому церковних обрядах, а також біографії найвідоміших персоналій в історії старообрядства, зокрема стародубського ченця Никодима, диякона Олександра, поморців Андрія Борисова та Івана Васильєва. Автор торкається історії Боровицького, Вітрянського, Злинського, Климівського, Клишівського, Кутинського, Лаврентіївського, Макаріївського, Малино-Островського, Мануйлівського та Пахомівського монастирів [1107, с. 164], проблем взаємостосунків старообрядців із владою, міжнаціональних та міжконфесійних питань. Він повідомляє про контакти лжеєпископа Анфима з кримським православним митрополитом Гедеоном, про зустрічі стародубських старовірів з афонськими старцями [1107, с. 271].

Відомо, що в 1857 р. П. І. Мельников-Печерський за дорученням міністра внутрішніх справ С. С. Ланського склав спеціальну записку про російський розкол, у якій розглядав старообрядство за кордоном як вагоме антидержавне знаряддя, оскільки переслідування старовірів сформувало їхнє співчуття до політики іноземних держав. У 1875 р. П. І. Мельникова як експерта запросив уряд, що саме готував закон про дарування цивільних прав старообрядцям. Там він визнав свої погляди щодо старовірів помилковими й почав переконувати членів комісії не лише в державній, але й суспільній безпечності старообрядців. За справедливим твердженням П. С. Смирнова, починаючи із 70-х років XIX ст., погляд на російське старообрядство був очищений від небажаного висвітлення [1341, с. 240].

Значну увагу питанням віри старообрядців П. І. Мельников-Печерський приділяє в діалогії («В лесах» і «На горах»), у якій яскраво описує життя скитниць і побут старообрядців Поволжя та Заволжя [1116, с. 29]. Оскільки цей твір було написано водночас із подіями, що розгорталися, то він є надзвичайно важливим джерелом з погляду розуміння духу епохи,

старообрядської субкультури, повсякденного життя старовірів на Керженці. Одним з перших автор уводить в оповідальну канву героїчний епос Нижньогородщини, змальовує легендарне озеро Світлояр [1117, с. 250].

Досліджуючи події, які відбувалися в середовищі старообрядців у середині – другій половині XIX ст., М. Попов зосередився на висвітленні історії безпопівських старовірських згод, зокрема бігунів, поморців, спасівців, федосіївців, пилипівців та деяких ін. Автор закцентував увагу на їхніх віросповідних особливостях, поширенні в їхньому середовищі аскетизму, пропаганді безшлюбного способу життя та приході у світ духовного антихриста [1259, с. 31]. М. Попов досліджує «Окружное послание», видане представниками Білокриницької ієрархії в 1862 р.

Своєрідну цивілізацію, ворожу офіційному церковному та державному механізмові, досліджував В. Фармаковський. Міць розколу він убачав не в кількості, а в його моральній силі. Автор визнавав здатність старовірів боротися за свободу, рівність, підкреслював, що за час свого існування російське старообрядство демонтувало строгий і безумовний консерватизм в інтересах православної віри, російської народності та культури.

У протицерковності старообрядства В. Фармаковський убачав його антидержавність, небезпідставно стверджуючи, що вікові гоніння спричинили втрату в старообрядців віри до уряду, одночасно породили віру у власні сили [1400, с. 507]. Наприкінці XVII – у першій половині XVIII ст. старовіри брали найактивнішу участь у збройних конфліктах, стрілецьких бунтах, Астраханському та Булавінському повстаннях, Пугачовській війні тощо. Досліджуючи стрілецькі бунти другої половини XVII ст., він зазначав, що прихильники давнього православ'я зазнали поразки тому, що опиралися на стрільців, уже не здатних вести боротьбу та служити своїм інтересам. Несправедливість і переслідування старообрядців по волі чи по неволі перетворили старообрядство в носія лівих ідей, особливо в середовищі бігунів та федосіївців.

Вивчаючи проблему переселення старообрядців з Росії в інші держави, В. Фармаковський зауважував, що прибічники давнього благочестя виходили за її межі не лише сім'ями, але й цілими селами [1400, с. 505]. Дослідник визнавав біглих розкольників справжньою грозою для Московської держави.

Значну увагу вивченню історії Білокриницької ієрархії присвятив у своєму дослідженні М. Монастирьов. Він, зокрема, описав запрошення в Білу Криницю митрополита Амвросія (Поповича) та відкриття там першопрестольної кафедри старообрядського митрополита. Автор звертає увагу на взаємостосунки ченців Білокриницького монастиря з представниками місцевої влади та австрійського двору, описує становище старообрядського духовенства під час Кримської війни, акцентує на підтримці старовірів Нижнього Дунаю турецьким урядом [1134, с. 46]. Не обходить увагою М. Монастирьов і протиокружницького конфлікту, описує контакти Рогозького кладовища з Білою Криницею, частково торкається історії куренівських, стародубських, ветківських та румунських монастирів.

Історик М. І. Костомаров уважав російське старообрядство «неабияким явищем розумового прогресу». Мало того, він називав старовір'я явищем зовсім новим і чужим старій Русі, адже старообрядець був нітрохи не схожий на давню російську людину, а являв собою зовсім інший тип: багато думав про релігію, свято та точно здійснював обряд, був грамотний, писав праці. На його думку, старовіри зробили власну совість суддею повелінь, вони самі намагалися все перевіряти та досліджувати [1015, с. 424]. Його ідеї стали розвивати у своїх творах І. І. Юзов, О. С. Пругавін, І. О. Кирилов та ін. Погляди М. І. Костомарова помітно вплинули на російську ліберальну пресу, яка «хотіла підняти їх до рівня аксіоми».

Публіцист І. І. Юзов критикував бачення П. І. Мельникова, котрий уважав, що старообрядці не здатні були брати участь у політичній та революційній діяльності, однак він не відкидав схильності певної частини старовірів до революційних дій [1459, с. 188].

У праці «Политические воззрения староверия», широко використовуючи фактичний матеріал, І. І. Юзов переконливо довів, що старообрядці брали активну участь у виступах проти російського уряду, особливо представники бігунів. Водночас автор уважав, що «не можна змішувати революційну купку бігунів з усім старообрядством, тим паче, що в кінці ХІХ ст. воно змінило своє ставлення до держави» [1459, с. 217]. Він підкреслював, що політична шкода старовір'я в Росії перебільшена, що старообрядству не слід надавати характеру крайнього правого руху. І. І. Юзов підсумовував, що визнання свободи віросповідання пом'якшили б ворожість старообрядців до Російської держави [1459, с. 181].

Відомим дореволюційним дослідником старообрядства був О. С. Пругавін. У 1880 р. на засіданні етнографічного відділення Російського географічного товариства він виступив з доповіддю «О необходимости и способах всестороннего изучения русского сектантства», у якій заявив про себе як дослідник старообрядства з позицій народництва [1196, с. 20].

О. С. Пругавін відомий в історіографії насамперед своєю гострою критикою результатів про кількість старообрядців, оприлюднених Першим загальним переписом населення Російської імперії [1277, с. 7]. Порівнюючи їх із даними урядових експедицій у Ярославську, Костромську та Нижньогородську губернії, з твердженнями російського слов'янофіла І. С. Аксакова та посилаючись на дані Міністерства внутрішніх справ 60-х років ХІХ ст., він констатував, що ці дані дуже занижені. О. С. Пругавін визначив причини фальсифікації статистики чисельності старообрядців (ненормальне суспільне та правове становище, репресивна політика російського уряду) [1277, с. 49]. Погоджуючись з критикою О. С. Пругавіна із цього питання, слід відзначити, що у своїх доказах він опирався на неточні дані Міністерства внутрішніх справ та І. С. Аксакова, а також узяв за основу та застосував до всієї Росії результати експедицій найбільш заселених старообрядцями губерній. Водночас він проігнорував регіони, де чисельність старообрядців була показана більш-менш точно.

Значну увагу Ветці та Стародубщині у своїх історичних роботах приділяв М. І. Лілеєв [1066, с. 174]. Автор розглядав історію цих центрів старовір'я від початку їхнього заснування до кінця XVIII ст. Важливо відзначити, що після робіт М. І. Лілеєва до цього часу російська і радянська історіографія не вивчала так званої другої «ветківської вигонки». На сьогоднішній день у науковий обіг не введено матеріали, які стосуються цієї події. Винятком є хіба що робота сибірського дослідника Ф. Ф. Болонєва, котрий, займаючись історією «сімейських» Забайкалля, виявив в архівах шляхи пересування вигнанців з Ветки, у т. ч. тих, які потрапили в Забайкалля [806, с. 93].

У монографії «Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв.» М. І. Лілеєв досліджував міграцію старовірів, історію місцевих монастирів і скитів, час будівництва та освячення старообрядських храмів, біографії видатних ветківських та стародубських діячів, зокрема ігумена Клицивського Ніколо-Преображенського монастиря Миколи (Матвєєва), священноінока Михайла (Калмика), засновника суловської згоди Ф. Г. Сулова, самозванця Анфіногена, єпископа Єпіфанія та багатьох ін. Особливу увагу М. І. Лілеєв приділив вивченню історії Керженця, розкрив контакти між ветківсько-стародубським центром та іншими відомими давньоправославними центрами Росії, Польщі, України, Молдови та Валахії [1066, с. 130].

Якщо в 70-х роках XIX ст. відбулося значне послаблення цікавості до проблем старообрядства у світській літературі, то на початку 80-х років цього ж століття, коли постало питання про розширення прав старообрядців, воно знову помітно пожвавилось, почало не лише повно, але й об'єктивніше висвітлюватися [1015, с. 414].

Проте, незважаючи на це, аж до останньої чверті XIX ст. наукове опрацювання пам'яток старообрядської писемності обраховувалося одиницями. Починаючи з 70-х років описуються зібрання Російської академії наук, Археографічної комісії, Казанського університету, Київської духовної

академії, Соловецького монастиря, а також приватні зібрання В. М. Ундольського, О. І. Хлудова, О. О. Титова, І. О. Вахрамєєва, П. П. В'яземського, П. Д. Богданова, А. С. Уварова, П. І. Щукіна, Ф. І. Буслаєва, П. І. Савваїтова та ін. [840, с. 22]

Водночас з'являються перші археографічні публікації старообрядських творів Д. С. Кожанчикова, М. І. Тихонравова, однак першим справді науковим виданням стала публікація в 1877 р. Чолобитної ченця Авраамія, виконана Є. Є. Замисловським на високому археографічному рівні, із цінними коментарями, критичним аналізом текстів. Вивчаючи старообрядські твори, учений разом з професором Московської духовної академії М. І. Суботіним уперше застосував новітній текстологічний метод. Обидва дослідники вибрали кращий список рукопису, визначили редакцію тексту, вивчили його історію та коментували.

Упродовж 1862–1897 років М. І. Суботін зібрав багато офіційних та неофіційних документів щодо історії Білокриницької ієрархії. У згаданий час ця тема стала домінуючою в його роботі. У 1864 р. в розпорядження М. І. Суботіна поступив архів Білокриницького монастиря, який вивезли з-за кордону члени старообрядської Церкви, що приєдналися до офіційного православ'я [295, с. 3].

У 1878–1890 роках у Москві М. І. Суботін видав фундаментальну працю «Материалы для истории раскола за первое время его существования», яка побачила світ у восьми томах. У багатотомник увійшли всі відомі твори старообрядських авторів та документи з історії старообрядства XVII ст. Видання було здійснено на високому текстологічному та науковому рівнях [1286, с. 718].

Знаковою роботою з історії російського старообрядства є дослідження кінця XIX ст. П. С. Смирнова. Автор уважав старовір'я хворобою російської Церкви. У доктрині старовір'я він убачав нещось інше, як буквообрядовір'я, яке вичерпувалося вченням про церковнослов'янські книги та визначену сукупність церковних обрядів [1341, с. 3]. Дослідник визнавав, що

богослужбові книги в Середні віки були дуже пошкоджені. Слідом за митрополитом Макарієм (Булгаковим) він не виключав можливості привнесення в них «новшеств». Разом з тим П. С. Смирнов не ігнорував історіографічних відкриттів кінця ХІХ ст., зокрема того, що в кінці ХІV ст. на півночі Росії стає чинним Іерусалимський статут, хоча Студійський статут ще діяв впливаючи на зміни Іерусалимського [1341, с. 21].

Значну увагу у своїй роботі П. С. Смирнов приділяв питанням віри, основним безпопівським згодам, головним духовним центрам (Рогозьке та Преображенське кладовища в Москві, Черемшан у Хвалинську, Біла Криниця в Австрії, Стародубщина на Лівобережній Україні, Ветка в Білорусі, Керженець у Заволжі, Іргіз на Саратовщині тощо). Він звернув увагу на причини появи розколу, старообрядську писемну спадщину.

Старообрядський апологет І. О. Кирилов не зовсім мав рацію, коли зазначав, що старовір'ю дух революції був невластивий взагалі. Він уважав, що для старообрядців головною була не правова основа, а моральна, оскільки право, згідно з теорією російського філософа В. С. Соловйова, могло бути застосоване лише до людей з поганими людськими звичками (те, що дозволяється правом, заборонено мораллю).

Церковний історик М. Ф. Каптерев справедливо вважав, що історію старообрядства не можуть вивчати й писати полемісти з розколом, які здебільшого вивчали її події з тенденційно-полемічної точки зору і намагалися побачити в старовірів лише те, що спричиняло суперечки з ними. Він не погоджувався з думкою, що давні православні обряди та чини немовби змінили вікове російське невігластво [1006, с. 1].

М. Ф. Каптерев уперше показав, що такі старообрядські діячі, як Авакум, Неронов, Лазар та інші не були книжними справщиками і жодного стосунку до книжної справи не мали, що давні руські чини та обряди ніколи ніким не спотворювалися, що вони існували в такому вигляді, у якому були прийняті від греків під час хрещення Русі. Дослідник довів, що в ХІІІ ст. церковний статут змінили самі греки [1006, с. 2].

Ці докази викликали негативну реакцію серед професури та віруючих панівної Церкви. М. І. Суботін намагався вигнати М. Ф. Каптерева з Московської духовної академії, а обер-прокурор Святійшого синоду К. П. Побєдоносцев розпорядився не друкувати його творів, які стосувалися патріарха Никона та царя Олексія Михайловича, у «Православном обозрениі». Однак у 1892 р. інший представник офіційної Церкви академік Є. Є. Голубинський у праці «К нашей полемике со старообрядцами» підтвердив наукову обґрунтованість пошуків М. Ф. Каптерева [902, с. 13].

Проте М. Ф. Каптерев виявився заручником свого часу. Незважаючи на очевидні успіхи старообрядства в ХІХ ст., він уважав, що воно «зробилося знаменом застою, нерухомості, відкиданням науки та прогресу» [1006, с. 545]. Автор не розумів принципу традиціоналізму старообрядців, який вони перенесли із церковної сфери на суспільне життя. Він уважав, що застоєм та нерухомістю старовіри прирекли росіян, «знищили в них усіляке критичне ставлення до навколишньої дійсності, усякий рух уперед та вдосконалення в суспільному житті» [1006, с. 534].

М. Ф. Каптерев, якщо й визнавав за старообрядцями позитивну динаміку, то лише на початковому етапі, тобто в перші десятиліття після реформи патріарха Никона. На його думку, у той час старовіри мали поміж себе особливо обдарованих і начитаних представників, які змогли швидко створити цілу антиниконівську літературу, але в подальшому, маючи так багато грамотних і начитаних, у порівнянні з масою безграмотних православних, вони не створили «нічого самобутнього ні в церковній сфері, ні в галузі науки та мистецтва, ні в галузі культурно-суспільного життя, але завжди залишалися й до цього часу залишаються їм чужими, якщо вже не просто ворожими» [1006, с. 535].

У перші десятиліття радянської влади інтерес до старообрядської проблематики різко впав. У цей час книг на означену тему майже не з'являлося. Лише в 1927 р. Академія наук, завдяки старанням В. Г. Дружиніна, на високому археографічному рівні випустила краще

видання праць видатного письменника XVII ст. протопопа Авакума Петрова в серії «Памятники по истории старообрядчества XVII в.».

У дореволюційний час історик церковного розколу та археограф В. Г. Дружинін став відомий ґрунтовним дослідженням «Раскол на Дону в конце XVII века», яке побачило світ у Санкт-Петербурзі в 1889 р. Учений дивився на рух старообрядців на Дону з церковно-політичного погляду [1324, с. 10].

Важливий крок у вивченні старообрядства здійснив професор Московського університету В. О. Ключевський. Він надав старообрядству консервативного національного забарвлення. Автор зазначав, що розкол російської Церкви був не просто внутрішнім церковним зіткненням духовенства, а мав широке соціальне підґрунтя. У «Полном курсе русской истории» В. О. Ключевський указував на основні елементи народно-психологічного складу характеру старообрядців [771, с. 40].

Характерною особливістю дореволюційної історіографії було те, що на початку XX ст. в історіографічний процес активно включилися самі старообрядці, серед них прізвища Ф. Ю. Мельникова, В. Г. Сенатова, І. О. Кирилова.

Перебуваючи в еміграції, видатний релігійний публіцист і громадський діяч старообрядства Ф. Ю. Мельников створив низку праць, присвячених історії та культурі російського старообрядства [1110–1115]. Помітне місце в його творчості займали полемічні твори з атеїстами. Емігрувавши за кордон у 20–60-х роках XX ст., він дискутував з більшовиками, пером боровся з атеїстичним світоглядом, виступав проти другорядності свідомості, уважав, що буття визначається свідомістю, а не навпаки [1076, с. 53]. Ю. В. Лоскутов, котрий критикував його творчість, визнавав, що Ф. Ю. Мельников власним життям довів міцність своєї віри, але філософського осмислення православ'я здійснити не зумів [1076, с. 56]. Водночас слід відзначити, що роботи Ф. Ю. Мельникова мають історичні неточності. Автор часто вільно й на свій розсуд оперував історичними фактами.

Тривалий час у радянській історичній науці побутувала помилкова думка про неактуальність вивчення історії та культури старообрядства. Радянські ідеологи кваліфікували його не лише як релігійний, але і як реакційний рух [840, с. 24].

Перші десятиліття радянської влади (аж до Другої світової війни) характеризуються невисоким інтересом до історії Церкви загалом і до старообрядства зокрема. У цей час старообрядський рух фактично перестав бути реальною силою, почав сприйматися вченими як надбання історії та об'єкт наукового пізнання. Довоєнна наука у своїх кращих зразках наслідувала традиції дореволюційної думки, на основі яких формувалася та зміцнювалася тенденція науково-аналітичного підходу до питань історії старообрядства. Продовженням академічних традицій став Інститут російської літератури (Пушкінський Дім) АН СРСР.

У 30-х роках минулого століття науковий співробітник Інституту російської літератури АН СРСР В. І. Малишев відродив розшук, дослідження та опис давньоруських і старообрядських рукописів [1484]. Він виявив матеріали, які становили інтерес для вивчення давньоруського мистецтва, літератури та побуту. Його археографічні дослідження в основному відбувалися на півночі Росії – в Архангельській та Вологодській областях. В. І. Малишев оглядав фонди обласних бібліотек, архівів та музеїв, колекції яких поповнилися рукописами після націоналізації радянською владою майна місцевих семінарій, єпархіальних, місіонерських та монастирських бібліотек. Більшість виявлених рукописів були службениками та житійними збірниками, а історичних та літературних творів було мало. За підсумками археографічного обстеження р. Печори в 1960 р. вчений видав монографію «Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.». У 1949 р. В. І. Малишев створив Давньосховище Пушкінського Дому, яке в 1976 р. нараховувало понад сім тисяч рукописів XII–XX ст. Значну увагу він приділяв вивченню біографії та рукописної спадщини протопопа Авакума [1484].

Радянський дослідник релігійних процесів О. Д. Дмитрієв уважав, що християнська Церква весь час використовувала вогонь і меч для придушення експлуатованих мас, що інквізиція була характерна не для однієї католицької Церкви, але й православної та протестантських конфесій також [949, с. 3], що, порівняно з поміщиками, Церква мала значно більші переваги в експлуатації віруючих. Автор відзначав, що чудотворні ікони та мощі були винайдені для того, аби ще більше витягувати з віруючих грошей, що Церква була ідеологічним оплотом феодальної експлуатації, що вона своїм божественним авторитетом освячувала феодальний лад держави [949, с. 8].

О. Д. Дмитрієв спеціально проблемою старообрядства не займався. У нього вона висвітлена в рамках теми боротьби російської Церкви з єресю та чаклуванням. Автор досить детально зупинився на «інквізиційних» методах насадження християнства, на катуваннях та стратах християнської Церкви, у т. ч. й монастирських. На жаль, за гоніннями дослідник не побачив, що Церква в той час була рушієм науки та освіти.

Як представник марксистсько-ленінської школи, основну причину розколу російської Церкви О. Д. Дмитрієв убачав в озлобленні простого духовенства великими поборами та жорстким ставленням до вищої ієрархії [949, с. 49]. О. Д. Дмитрієв розумів російський розкол як протест проти пригнічення та підкорення кріпосного селянства [949, с. 62].

Послідовником О. Д. Дмитрієва слід назвати Є. Ф. Грекулова, який досліджував позицію православної Церкви в боротьбі проти антицерковного руху, чаклунських процесів, методів боротьби з антицерковними та революційними рухами, національною й релігійною нетерпимістю як засобом відволікання мас від класової боротьби, «гоніння» на освіту та науку, інші покарання.

Є. Ф. Грекулов визнавав церковну реформу патріарха Никона лише приводом до релігійного руху. Як представник марксистсько-ленінської школи основну причину поширення старої віри він убачав у боротьбі селян та посадських людей проти феодальної експлуатації. У неорганізованості

їхніх виступів автор бачив політичну та соціальну незрілість [920, с. 39]. Старообрядську ідеологію він однозначно визнавав реакційною і такою, що негативно впливала на розвиток класової самосвідомості.

Значний вплив на розширення історіографії зі старообрядознавства мали праці дослідників ХХ ст. О. І. Клибанова, В. Г. Карцова, О. Є. Катунського, М. М. Нікольського, О. С. Долотова та ін.

Більшість праць радянського періоду була присвячена XVII–XVIII ст., менше – XIX ст. і майже не досліджувалося ХХ ст. Винятком є дослідження О. С. Долотова «Церковь и сектантство в Сибири», яке в основному присвячене старообрядству в Сибіру в роки становлення радянської влади. Як відзначав автор, під час Жовтневого перевороту старообрядство стало однією з опор контрреволюційних сил.

Старовіри висловили підтримку Лютневій революції, тоді як Жовтневий переворот вони вважали таким, що несе загибель Росії. О. С. Долотов описував Барнаульський з'їзд 1918 р. Томсько-Алтайської єпархії Білокриницької ієрархії, який проходив під головуванням єпископа Філарета і мав політичний характер. На з'їзді висловилися за підтримку війни з Німеччиною «до переможного кінця», за підготовку до виборів в Установчі збори та об'єднання всіх старообрядських конфесій Сибіру в одне політичне угруповання [951, с. 61]. Були встановлені ділові стосунки між верховним правителем Росії О. В. Колчаком і старообрядськими єпископами: Пермським, Томсько-Алтайським та Приамурським – у взаємодії проти радянської влади.

Радянський дослідник релігійних процесів в СРСР О. Є. Катунський убачав найглибші причини розколу Російської Православної Церкви середини XVII ст. в класових протиріччях. Автор, який дотримувався марксистсько-ленінської методології, уважав, що зіткнення класових інтересів потягнуло за собою поділ російського православ'я на офіційну та неофіційну гілки. Він вказував на занепад старообрядських конфесій у радянські роки не в порушенні принципу свободи совісті, жорстоких

переслідуваннях, нав'язуванні атеїстичного способу мислення, «виховній» роботі Комуністичної партії, а в знищенні соціального гніту, який нібито підривав соціальне коріння старообрядства. О. Є. Катунський уважав, що соціалістичні перетворення стали потужним фактором послаблення релігійності населення. Він назвав основні причини відходу молодих старообрядців від релігії [1012, с. 110].

Радянський сходознавець М. М. Нікольський створив фундаментальну працю «История русской Церкви», що витримала кілька видань і має успіх і нині. Це була перша марксистська робота з історії Церкви, у якій значну увагу приділено й старообрядству, зокрема реформі патріарха Никона та початку розколу російської Церкви, участі старовірів у торгово-промисловому розвитку країни тощо. У порівнянні з роботами попередньої дослідницької епохи, вона відрізнялася більшою об'єктивністю щодо старовірів.

М. М. Нікольський ще в дореволюційний час заявив про себе як автор робіт, присвячених проблемам старообрядознавства, зокрема, у праці «Реформа патриарха Никона и происхождение раскола» автор не зовсім точно оцінив роль патріарха в проведенні реформи. Никон був представлений лише як виконавець волі царя Олексія Михайловича, його політичних амбіцій і нібито не бачив своєї перспективи в структурі вищої влади. Водночас М. М. Нікольський був точний у виокремленні найважливіших віх та соціальних сил старовір'я як релігійно-політичного руху XVII ст. Він фактично накреслив контури історії старообрядських рухів XVII ст., які знайшли помітніші обриси в радянській історичній літературі наступних десятиліть [1133, с. 10].

Однак як представник марксистсько-ленінської ідеології М. М. Нікольський бачив в інституті Церкви лише джерело прибутків та знаряддя експлуатації верхів суспільства [1168, с. 20]. Він називав православних ченців «справжньою раною для країни» [1168, с. 21], указував причину їхнього звернення до потойбічного життя, «так як на землі вони не

бачили для себе жодних засобів до спасіння» [1168, с. 65]. Учений жорстко критикував не лише православ'я в цілому, але й старообрядство зокрема. Він уважав, що Авакум оперував спрощеними та вульгарними біблійними легендами й примітивними методами релігійного мислення [1168, с. 183]. Слідом за представниками панівної Церкви М. М. Нікольський казав, що старообрядство зберігало чисто обрядову віру [1168, с. 262], що до 1905 р. Білокриницька ієрархія заліковувала протиокружницьку рану розбрату, тоді як остаточне примирення окружників та неокружників відбулося після згасання протиокружницької ієрархії в 40–50-х роках ХХ ст. [1168, с. 401].

Радянські історики висунули на перший план «повстансько-бунтарське начало старої віри» [1133, с. 6]. В. Г. Карцов у монографії «Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России» досліджує основні етапи участі старообрядців в антикріпосницьких та антимонархічних виступах кінця XVII–XVIII ст. Його дослідження розпочинається з опису героїчної оборони прихильниками давнього благочестя Соловецького монастиря, участі старообрядців в антиурядових виступах стрільців, бунту С. Разіна, астраханського повстання, виступів донських та яїцьких козаків тощо [1009, с. 136]. Автор констатував, що на 70–80-ті роки XVII ст. припадають масові втечі населення із центральних регіонів Росії на окраїни держави та за кордон.

Досліджуючи релігійний розкол як форму антифеодального протесту, В. Г. Карцов указував на основну причину появи в Росії самозванців у частих палацових переворотях. На думку в'ятського дослідника, фінансистами й ідейними натхненниками ватажка наймасштабнішої в російській історії Селянської війни – О. І. Пугачова – були старообрядці: настоятель іргізьких скитів священноінок Філарет (Семенов), відомий козак, активний учасник Яїцького повстання 1772 р. А. Перфільєв, тверський відкупник В. Щелоков, московський купець І. Хлебников, ржевський купець Є. Долгополов, купець П. Кожевников та ін. [1009, с. 23]

Радянський релігієзнавець О. І. Клибанов у своїх працях майже не торкається проблем старообрядознавства [1019–1022]. «Небагато про старообрядство» він розповідав у праці «Религиозное сектантство в прошлом и настоящем». Автор відзначав, що старообрядство широко вийшло на арену соціальної боротьби під релігійними лозунгами, що воно закликає до старої віри себе не вичерпало. Він відрізняв старовір'я від панівного православ'я.

О. І. Клибанов розглядав старообрядство як рух, що віддавав данину давній традиції, який виник і розвивався під знаком патріархальних ідеалів. Не відкидаючи ідеалізації старовірами минувшини, автор відзначав, що вони випрацювали «чудирнацькі» поєднання торгово-промислових відносин з давніми теоріями та звичаями. Дослідник переконливо стверджував, що старовір'я в релігійному світогляді та культурі значно більше, ніж панівна Церква, закарбувало в себе пласт побутового православ'я та елементів синкретичних вірувань. На відміну від інших дослідників, О. І. Клибанов характеризував старообрядство не прихильністю до літери, а психологічним та ідеологічним початками народної свідомості та культури. Водночас як представник марксистсько-ленінської ідеології він убачав у формі боротьби «розкольницьких» та «ніконіанських» релігійних ідей класову боротьбу [1021, с. 51].

Не зараховуючи старовір'я до сектантства, О. І. Клибанов уважав, що було б помилковим розводити старообрядство та сектантство за різними полюсами. На його думку, властиво соціально-економічними функціями ці конфесії істотно відрізнялися від панівної Церкви, що стояла на охороні існуючого в державі кріпосного ладу.

Зовсім інший погляд на старообрядство мав видатний учений ХХ ст. академік Д. С. Лихачов. Руська культура, у т. ч. старообрядство, стали предметом його дослідження. XVII століття Д. С. Лихачов називав новим періодом у російській історії. На його переконання, у цей час з'явилися цілі сфери людської діяльності, де вплив інституту Церкви істотно зменшився, а новий неаскетичний світогляд оформив нове ставлення до навколишнього

світу, людини, яку більше почали хвилювати реальні радощі та власне внутрішнє життя. Як приклад, Д. С. Лихачов наводить особистість вождя старообрядства протопопа Авакума, котрий лише за своїми поглядами був консерватором і хотів повернути Росію до ідеологічної епохи Івана Грозного, а насправді одночасно був типовим представником Нового часу [1070, с. 100].

Д. С. Лихачов захоплювався культурою Російської Півночі. Учений уважав, що власне цей регіон урятував Росію в найтяжчі її часи, що «він урятував від забуття російські билини, російські давні звичаї, російську велику ліричну стихію – пісенну, словесну, російські трудові традиції: селянські, ремісничі, мореходні, риболовецькі. Звідси вийшли відомі російські землепроходці та мандрівники, полярники та відважні за стійкістю воїни» [1071, с. 410]. У XVIII–XIX ст. майже вся Російська Північ була грамотною. У тутешніх старообрядських родинах існували великі зібрання стародруків та рукописів [1071, с. 28]. Д. С. Лихачов звинувачував кріпосне право в поширенні загальної безграмотності, указував на північні російські губернії, які в цьому вигідно виокремилися, критикував тиражування деякими вченими положення про масову безграмотність росіян.

На думку Д. С. Лихачова, гоніння на старообрядців стали передумовою формування специфіки моделі економічного розвитку країни [1071, с. 64]. Учений називав старовірів продовжувачами традиційної культури Київської Русі, оскільки у XVIII – на початку XX ст. вони все ще практикували роботу артілями з будівництва храмів, будинків, підприємств, колективно виконували землекопні роботи.

У 60-х роках XX ст. неабияк зріс інтерес до вивчення книжності та літературної спадщини старообрядців. Такі провідні наукові центри країни, як Інститут російської літератури АН СРСР (Пушкінський Дім), Бібліотека АН СРСР, Інститут історії Сибірського відділення АН СРСР, Московський державний університет ім. М. В. Ломоносова, підтримали ініціативу Археографічної комісії АН СРСР і створили спеціальні групи та розпочали

планомірне обстеження території Радянського Союзу. Період дослідження історії та культури старообрядства 60-х – середини 90-х років ХХ ст. можна охарактеризувати як археографічний, адже в цей час було організовано сотні археографічних експедицій у різні місця компактного проживання старообрядців, результати яких були описані в цих наукових центрах.

Особливо слід виділити петербурзьку школу, представлену Інститутом російської літератури, Бібліотекою АН СРСР та Ленінградським державним університетом. Наприкінці 50-х – на початку 60-х років ХХ ст. Інститут російської літератури АН СРСР розгорнув широкомасштабні археографічні роботи, в основному на Російській Півночі [1251, с. 410]. Надзвичайно важлива та кропітка робота зі збирання, збереження та опису старообрядських стародрукованих і писемних джерел була проведена В. І. Малишевим, Д. С. Лихачовим, О. М. Панченком, Н. В. Понирко, В. П. Бударагіним, А. С. Дьоміною, Ю. К. Бігуновим, Г. М. Прохоровою, Н. С. Димковою, Н. Ф. Дробленковою, Г. В. Маркеловим, Л. І. Сазоновою, Д. М. Буланіним, Ю. А. Лабинцевою, Н. І. Ніколаєвою та ін.

Завідувачка Відділу давньоруської літератури Пушкінського Дому доктор філологічних наук Н. В. Понирко предметом своїх наукових зацікавлень обрала історію давньоруської літератури, старообрядську писемність, джерелознавство та текстологію. Вона брала участь у підготовці таких колективних праць, як «Памятники литературы Древней Руси», «Библиотека литературы Древней Руси», «Словарь книжников и книжности Древней Руси» [1490].

Н. В. Понирко, яка входила до складу археографічної групи Інституту російської літератури АН СРСР, брала активну участь у польових археографічних експедиціях [1251, с. 410; 1258, с. 370; 1246, с. 371; 1232, с. 420], дослідила приватні колекції збирача давніх рукописів старовіра Ф. О. Каликіна, які нині зберігаються в БАН та ІРЛІ [1255, с. 446].

Дослідниця вивчала творчість і життєвий шлях багатьох старообрядських письменників другої половини XVII–XVIII ст. У поле її

наукових інтересів потрапили: поморський письменник Трифон Петров (допомагав А. Денисову в написанні «Духовных ответов» і був разом з ним автором першої редакції поморського «Торжественника», «Повести о житии Варлаама Керетского» та «Жития Корнилия Выговского») [1254, с. 47], глава ветківського старообрядства священноінок Феодосій (Ворипін) (на Дону підтримував стосунки з прибічниками антимосковської старообрядської партії, впливовими донськими козаками) [1256, с. 142], автор послань та переказів про антихриста, «Приговоров» Новгородських соборів 1692 та 1694 років, проповідник учення про шлюб та «о догматах и титуле» на хресті Христовім, засновник федосіївської згоди Феодосій Васильєв [1257, с. 146], глава одного з нижньогородських скитів та автор «Послания» диякон Олександр, з іменем якого пов'язане написання «Дьяконовых ответов» – твору, створеного на захист старої віри [1230, с. 61].

Н. В. Понирко вивчала творчу спадщину вигівського кіновіарха Андрія Денисова [1231, с. 80], автора «Извещения праведного о расколе беспоповщины» вигівського поморця Григорія Яковлева [1233, с. 241], духовну спадщину одного із засновників Виго-Лексинського гуртожитства Данила Викуліна [1234, с. 249], творчість вигівського письменника Даниїла Матвєєва, якому належало кілька послань, спрямованих проти антистарообрядських творів Симеона Полоцького та Афанасія Холмогорського [1235, с. 250], автора «Собрания вкратце о братце Андрее Феологе» вигівця Дмитрія Єрофєєва [1236, с. 272], автора полемічного трактату «Отразительного писания о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» Єфросина, який виступив проти самоспалень старообрядців, звинувачував Івана Коломенського, Полікарпа та Онуфрія, що їх проповідували [1237, с. 299].

Археограф вивчала «Житие Кирилла Сунарецкого», яке належить вигівській літературній школі й присвячене натхненнику створення Вигівського гуртожитства – Кирилу Виданському [1229, с. 367]; творчість автора «Истории Выговской пустыни», історика та настоятеля Виго-

Лексинського гуртожитства Івана Філіппова [1238, с. 22], який написав «Грамотку» про спосіб кадіння під час богослужіння [1239, с. 23]; творчість відомого своєю участю в дискусіях з представниками поморської згоди з причини надпису на хресті та полемікою з керженськими попівцями федосіївця Ігнатія Трофимова [1240, с. 34]; автора переказів на захист дискусійних положень протопопа Авакума Ієрофея Андреева [1241, с. 35]; творчу спадщину архімандрита Ветківського Покровського монастиря Іосифа, яка знаменувала початок писемної полеміки гомельських ветківців з нижньгородськими дияконівцями [1227, с. 109] та представника цього ж центру Іосифа Артем'єва, котрий засуджував дияконівське двократне кадіння [1228, с. 109].

Н. В. Понирко займалася вивченням творчості старообрядського письменника та одного з керівників керженських попівців Тимофія Лисеніна [1242, с. 310], вигівської стариці Марини (Лукиної) [1243, с. 335], автора полемічних «Бесед» та «Посланий» проти федосіївців Матвія Андреева [1244, с. 344], колишнього в'язниківського піддячого Михайла Вишатіна [1245, с. 357], голови дияконової згоди на Стародубщині та Ветці Патрикія Патрикеевича [1247, с. 27], вихідця із Соловецького монастиря священноінока Пафнутія [1248, с. 23], упорядника «Жития Корнилия Выговского», його келійника та учня Пахомія [1249, с. 27], першого уставщика Вигівського гуртожитства Петра Прокопієва [1250, с. 35], автора найпопулярнішої в старообрядському середовищі «Истории об отцах и страдальцах соловецких» та «Винограда Российского» Семена Денисова [1252, с. 334], а також автора «Посланий» поморця Спиридона Іванова [1253, с. 493].

У 1971 р. співробітник Пушкінського Дому Г. В. Маркелов здійснив археографічне обстеження Архангельської області, у ході якого звернув увагу на матеріали покинутих церков. Документи надавали цінні свідчення з історії, економіки, життя та побуту місцевого населення [1091, с. 408]. Г. В. Маркелов вивчав збиральницьку діяльність відомого знавця давньої

книги І. Н. Заволока, колекція рукописів якого нині зберігається в Пушкінському Домі [1093, с. 444].

А. Т. Шашков, Л. В. Титова та М. П. Парфентьев досліджували пам'ятки ідеології раннього старообрядства, зокрема твори Федора Іванова [1389, с. 98], старообрядського письменника Феодора Трофимова [1195, с. 133], найвідомішого діяча раннього старообрядства Авакума Петрова [1431, с. 22], керівника раннього урало-сибірського старообрядства О. І. Венгерського (у чернецтві – Авраамія) [1432, с. 46], одного із авторів «Сказки» селянина с. Мостовки Тюменського повіту Івана Бархатова [1433, с. 127], автора власного «Жития» ченця Єпіфанія [1434, с. 307], автора «Покаянных воззваний к народу» Єфрема Потьомкіна [1435, с. 319], «Листов» про близький кінець світу донського старообрядця Кузьми Ларіонова (Косого) [1436, с. 174], «Письма к донским казакам» Кузьми Сидорова [1437, с. 175], «Челобитной царям Ивану и Петру» Семена Крашенинникова (у чернецтві – Сергія) [1439, с. 342].

А. А. Романова досліджувала творчість послідовника дияконової згоди автора «Обличения на раскольников» Василя Фролова [1289, с. 334], автора «Жития Феодосия Васильева» та «Исповедания веры» Євстрата Федосеева [1290, с. 362].

Д. М. Буланін вивчав старообрядські перекази другої половини XVII ст., зокрема «Сибирских страдалец глаголение во время бытия Никона патриарха», які представляли перелік «новин», внесених в церковне життя реформами патріарха Никона [860, с. 552], листи дітям та близьким Євдокії Прокофіївни Урусової [863, с. 56], «Историю о вере и челобитную о стрельцах» Сави Романова [864, с. 323].

Відомий учений російської літератури та культури О. М. Панченко приділяв увагу писемній спадщині старообрядського письменника та зачинателя «боголюбського» руху Іоанна Неронова [1188, с. 72], переказам старообрядського апологета суздальського священника Микити Добриніна, більше відомого в літературі під іменем Пустосвята [1190, с. 382], збірнику

«Кирилова книга» [1004, с. 165]. Крім того, О. М. Панченко та Н. В. Шухтіна досліджували полемічний збірник «Христианский щит веры против еретического ополчения», написаний ченцем Авраамієм у 1667–1669 роках [1191, с. 33].

М. Д. Каган вивчав «Сказание от божественных писаний» Геронтія та Никанора [1003, с. 201], а також творчість автора чолобитних та полемічних переказів священика із Романова-Борисоглібська Лазаря [1189, с. 216]; Н. С. Демкова – творчість одного з літературних діячів старообрядського Помор'я останньої чверті XVII ст., мешканця скиту в Тотемському повіті ченця Єпифанія Пельшемського [940, с. 309]; А. И. Мазунін – листи до рідних і близьких боярині Ф. П. Морозової [1080, с. 366] та старообрядський твір «Повесть о боярыне Морозовой» [1081, с. 84]; В. С. Кузнецова – пам'ятник ранньої старообрядської публіцистики «Повесть о мучении старцев Петра и Евдокима» [1146, с. 154]; М. А. Салміна описала «Слово о некоем мужи именем Тимофей», що поселилися в донській Чирській обителі [1309, с. 475]; О. В. Белова – пам'ятник другої половини XVII в. «Слово о рассечении человеческого естества, како сечет в различныя вещи» [796, с. 476].

У Бібліотеці Академії наук СРСР цінними, безперечно, виявилися праці М. Ю. Бубнова, М. В. Кукушкіної, О. О. Амосова та ін. Одним з найвидатніших польових археографів ХХ ст. є доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Бібліотеки Російської академії наук М. Ю. Бубнов. Учений став учасником 26 археографічних експедицій у Карелію, Архангельську, Вологодську та Кіровську області Росії, а також в Прибалтику, Молдову та Україну. Свою археографічну діяльність він розпочав у 1965 р. Зі співробітників БАН «в полі» довше, ніж М. Ю. Бубнов, не працював ніхто. Результатом експедицій за його участю стало формування восьми нових територіальних зібрань, а фонди БАН поповнилися близько двома тисячами рукописів та понад одну тисячу стародруків.

У 1976 р. М. Ю. Бубнов захистив кандидатську дисертацію «Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества», а в 1999 р. – докторську дисертацію «Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция».

Відкритий у 1965 р. каргопольський центр бігунів став однією з важливих знахідок М. Ю. Бубнова та О. І. Копанєва. Завдяки старанням цих учених у БАН була створена найбагатша колекція рукописів, зібраних скритниками. У с. Черевкого Красноборського району Архангельської області було виявлено найдревнішу знахідку – пергаменний рукопис першої половини XIV ст.

У 1971 р. ленінградські вчені працювали на території України – у Вінницькій, Чернівецькій та Одеській областях. У колишній резиденції старообрядських митрополитів с. Біла Криниця Глибоцького району Чернівецької області археографи отримали понад 70 примірників рукописів XV–XIX ст., завдяки чому в БАН було сформовано Білокриницьке територіальне зібрання. Знахідка та придбання бібліотеки Білокриницької старообрядської митрополії, яка з того часу стала загальнодоступною для широкої читацької аудиторії, є однією з головних заслуг М. Ю. Бубнова в царині польової археографії. Нині колекція БАН відрізняється від інших аналогічних зібрань не лише кількістю, але і якістю привезених рукописів та стародруків. До беззаперечних заслуг ученого слід зарахувати й те, що він уперше в російській та пострадянській історіографії предметом свого наукового дослідження зробив комплекс старообрядських рукописів, визнав старообрядську книгу й літературу важливою невід’ємною частиною російської культури.

У 1965 р. в Інституті історії Сибірського відділення АН СРСР розпочав свої археографічні роботи в Заураллі, Сибіру та Середній Азії академік М. М. Покровський. Тільки за роки польових досліджень групою під його керівництвом було привезено в Новосибірськ понад одну тисячу стародруків та рукописів XVI–XX ст. Найважливішою знахідкою М. М. Покровського

вважається знайдений на Алтаї рукописний збірник XVI ст. про відомого руського богослова Максима Грека. Ця книга очистила ім'я грецького філософа від політичних та догматичних звинувачень. Група сибірських учених відкрила великий пласт творів народної урало-сибірської літератури XVIII–XX ст., значна частина яких на сьогоднішній день видана Сектором археографії. У 1984 р. М. М. Покровський опублікував монографію «Путешествие за редкими книгами», яка витримала три видання. У 2002 р. в монографії про часовенних старовірів сходу Росії він (у співавторстві з Н. Д. Зольниковою) підсумовує пророблену експедиційну та архівну роботу за декілька десятиліть [1489].

Найважливішими працями вченого у сфері старообрядознавства є монографії, видані в Новосибірську: «Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.» (1974 р.) та «Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв.» (1999 р.).

Крім М. М. Покровського, проблемами старообрядознавства в Інституті історії Сибірського відділення РАН займається доктор історичних наук, професор Н. С. Гур'янова [1476]. Обидві її дисертації присвячені старообрядській проблематиці. Серед найвідоміших робіт Н. С. Гур'янової слід назвати «Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе позднего средневековья» (1988 р.), «История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в.» (1996 р.), «Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии» (2007 р.), видані в Новосибірську.

Н. С. Гур'янова називає розкол Російської Православної Церкви однією з трагічних сторінок в історії Росії XVII ст. Вона справедливо відзначає, що «ніконівська реформа була викликана прагненням московської еліти створити таку церковну культуру, яка змогла б претендувати на універсальність у православному світі, а отже, задовольняти імперські амбіції Росії» [929, с. 70]. Досліджуючи творчу спадщину Київської митрополії, авторка дійшла висновку, що, створюючи власні твори, старообрядці широко

використовували праці українських та білоруських авторів. Н. С. Гур'янова констатує, що старовіри цілком володіли науковими методами роботи з рукописами та стародруками, що вони спровокували вивчення багатьох богословських проблем, яким раніше не приділяли уваги.

Московська школа представлена роботами співробітників історичного факультету МДУ ім. М. В. Ломоносова та інших наукових центрів: І. В. Поздєєвої, О. М. Сморгунової, О. Б. Смілянської, О. О. Агеєвої, Т. О. Круглової, Н. А. Коб'як, О. В. Кукушкіної, К. К. Гусєвої, М. В. Богомолової, О. М. Юхименко, Л. О. Ігошева, М. М. Леренман, А. Д. Паскаль, С. Є. Нікітіної та ін.

Найбільшою та своєрідною на всьому пострадянському просторі є археографічна школа професора Московського університету ім. М. В. Ломоносова І. В. Поздєєвої [1377, с. 50].

У 1966 р. біля джерел польових археографічних експедицій МДУ стояли співробітники Наукової бібліотеки університету І. Д. Кашкарова та І. В. Поздєєва. У 1971 р. при кафедрі джерелознавства історичного факультету було створено спеціальну археографічну групу, до якої в різний час увійшли І. В. Поздєєва, М. М. Леренман, Т. О. Круглова, О. Б. Смілянська, С. Є. Нікітіна, О. М. Сморгунова, О. О. Агеєва, О. М. Юхименко, К. Г. М'яло та ін. У 1991 р. група була реорганізована в Археографічну лабораторію, яка у 2002 р. отримала статус міжкафедрального підрозділу історичного факультету МДУ [1214, с. 21].

Уже в 70-х роках ХХ ст. цей археографічний центр за темпами та результатами роботи «в полі» помітно випереджав інші, подібні йому, заклади. У той час археографами МДУ було зібрано майже чверть усіх стародруків, що поступили в державні бібліотеки та книгосховища, у т. ч. понад 40 % видань ХVІ ст. [1384, с. 115]. У 1976 р. Московський університет стає одним з провідних археографічних центрів СРСР. Цього ж року І. В. Поздєєва здійснила якісний прорив у сфері вивчення записів на аркушах

стародруків та рукописів, навела широку географію їхнього побутування в XVII ст. [1279, с. 245].

Професор розробила спеціальну методику опису стародруків, яка повністю була застосована у Верхньокам'ї Пермської області. Археографічною лабораторією вперше та в повному обсязі були здійснені комплексні польові роботи, що ґрунтувалася на максимальній фіксації традиційними та технічними засобами не лише книжної культури як такої, але й середовища її побутування в цілому.

Завдяки експедиційній діяльності археографічної лабораторії, фонд слов'яно-руських рукописів Наукової бібліотеки МДУ збільшився у вісім разів, а фонд книг кириличного друку – у чотири. Нині ця бібліотека володіє «однією з найповніших колекцій кириличних книг, які були випущені Московським печатним двором до середини XVII ст., та гарною підбіркою книг, виданих старообрядськими друкарнями у XVIII ст.» [1025, с. 54]. Загалом тут було сформовано 21 територіальне зібрання, у які ввійшло чотири тисячі книжних пам'яток та рукописів, що охоплюють період XIV–XX ст. На матеріалах територіальних зібрань та експедиційних робіт археографічною лабораторією підготовлено понад 300 наукових публікацій. Лабораторія ввела в науковий обіг тисячі нових джерел. Найдавнішою знахідкою, віднайденою московськими археографами, є Пролог (вересень / листопад) за 1456 р.

У НБ МДУ ім. М. В. Ломоносова О. О. Агеєва, Н. А. Коб'як та О. Б. Смілянська описали територіальні книжкові зібрання та колекції, отримані в 1981–1983 роках [759, с. 134]. Т. О. Круглова здійснила огляд кириличних рукописів Молдавсько-Української колекції [1043, с. 242]. М. В. Богомолова та Н. А. Коб'як описали рукописи піснеспівів XVII–XX ст. Ветківсько-Стародубського зібрання [805, с. 162], О. О. Агеєва, І. В. Поздєєва та О. Б. Смілянська підсумували 25-річну діяльність польової археографії Московського університету [760, с. 5].

Священик Білокриницької ієрархії Є. О. Бобков здійснив опис гуслицьких старообрядських рукописів, звернув увагу на їхні особливості, відмінності від безпопівських книг піснеспівів, насамперед істиннорічного (нарічного) тексту [799, с. 390]. Батьюшка указав на своєрідний стиль оформлення ветківсько-стародубських рукописів і підкреслив, що на його формування вплинула московська друкована книга. Автор статті назвав місцеві рукописні центри, звернув увагу на особливості орнаменту рукописів піснеспівів Ветки та Стародубщини.

До теми оформлення гуслицьких рукописів звертався М. П. Парфентьев, який доводив, що золото в гуслицьких орнаментах з'явилося не пізніше ніж у першій чверті XIX ст. [1194, с. 445]. Завідувач Давньосховища Пушкінського Дому В. П. Бударягін охарактеризував рукописну традицію на Північній Двіні. За підсумками вченого, вона мала тісні зв'язки з народним прикладним мистецтвом [856, с. 401].

Ю. А. Лабинцев вивчав діяльність друкарні Супрасльського Благовіщинського монастиря у третій чверті XVIII ст., у якій старообрядці робили замовлення, указував на твори давньоруської та ранньої старообрядської книжності та літератури, навчальну та літургічну літературу, передруки дореформених видань Московського печатного двору, а також історичні, полемічні, апокрифічні, житійні та інші твори, написані старовірами [1052, с. 209].

У покажчику «Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина» описуються старообрядські колекції Рогозького кладовища, істориків та старовірів С. П. Строева, Є. В. Барсова, П. А. Овчинникова, Є. І. Усова, Г. М. Прянишникова та Є. Є. Єгорова, що поступили в РДБ.

Окремі питання суспільно-політичної, соціальної та культурної діяльності старообрядства розглянуто в роботах О. С. Лапо-Данилевського, М. В. Устюгова, М. С. Чаєва, О. І. Рогова, В. С. Рум'янцевої, В. С. Шульгіна, А. Т. Шашкова, В. С. Кузнецової, Л. В. Титової, О. В. Чумічевої та ін.

Новий етап у старообрядознавстві ознаменувався 90-ми роками ХХ ст. На пострадянському просторі цей період пов'язаний із застосуванням у науці нових методів історичного дослідження. Учені отримали можливість без заборонених тем вивчати феномен старообрядства з культурологічного, економічного та релігійного поглядів [1216, с. 1063; 1024, с. 12; 1442, с. 26; 1213, с. 29; 1279, с. 245; 1377, с. 50].

Значний вклад у вивчення історії та культури старообрядства вніс провідний науковий співробітник Бібліотеки РАН М. Ю. Бубнов [1378, с. 99]. У 2000 р. вчений заснував серію «Памятники старообрядческой письменности», до якої увійшов повний корпус творів старообрядського письменника та публіциста, проповідника самоспалень Ігнатія Соловецького, а також віднайдене «Возвешение от сына духовного ко отцу духовному». Тут уперше видана керженська копія старобрядських творів кінця ХVII – початку ХVIII ст.: «Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума» [1186]. У цій же серії у 2006 р. було опубліковано твори, яких раніше не видавали та які були виявлені М. Ю. Бубновим в БАН. Це, зокрема, праці ієромонаха Геронтія Соловецького, у яких міститься критика реформ патріарха Никона та властиво «История о патриархе Никоне», у якій зі старообрядського погляду розглядається життя та діяльність цього відомого представника панівної Церкви [1187].

У 2010 р. було частково реалізовано ще один значний проект відділу, який давно задумував М. Ю. Бубнов: опис усіх «лицьових» (ілюстрованих) старобрядських рукописів, які зберігаються в БАН. Із загальної кількості виявлених у сховищі 150 лицьових старобрядських рукописів у 1-му випуску колектив авторів під керівництвом та за участю Миколи Юрійовича детально описав 85 рукописів, 28 ілюстрованих настінних аркушів та два сувої [1073]. Загальна кількість мініатюр кодексів, написаних та проілюстрованих старобрядцями, перевищує 4,5 тис. одиниць.

М. Ю. Бубнов розглядає цілісний пласт російської книжної культури у всіх її зовнішніх проявах та внутрішніх взаємозв'язках. У монографії

«Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция» автор вивчав старообрядську літературу та книжність, на її матеріалі досліджував збережені старообрядські рукописи як єдиний культурний комплекс [840].

Відомий петербурзький дослідник стародруків та рукописів А. В. Вознесенський визначив час видання книг старовірами в Могильові [883, с. 5], період розквіту старообрядського книгодрукування у 80-х роках XVIII – 20-х роках XIX ст., установив кількість видань, випущених у 60–70-х роках XVIII ст. [883, с. 6], їхнє збільшення у 80-х роках цього ж століття, коли на ринок потрапила друківана продукція друкарні Почаївського Успенського монастиря. А. В. Вознесенський визначив час друкування книг для старовірів іншими друкарнями, окреслив характерні риси, притаманні старообрядським виданням різних друкарських традицій, звернув увагу на книги, які були вперше надруковані старовірами.

Н. Думова у книзі «Московские меценаты» розповіла про людей, які сприяли збагаченню, ствердженню та процвітанню російської культури. Авторка побачила як епоха початкового накопичення капіталу змінилася поколінням синів та внуків, капітал яких використовувався для благодійної мети. Серед московських меценатів Н. Думова виділила яскраві, самобутні особистості, які жертвували на вівтар мистецтва не лише великі кошти, але й енергію та полум'я своєї душі. Купці-старовіри зуміли не лише розпізнати справжні таланти, а й допомогти їм розцвісти та зміцнитися. З-поміж меценатів авторка називає імена П. Третьякова, С. Мамонтова, С. Щукіна, І. Морозова, М. Рябушинського та багатьох інших [962, с. 5].

Розглядаючи благодійність московських купців-старообрядців, Н. Думова звертає увагу на факти фінансування окремими старообрядцями-мільйонерами російських соціал-демократів, на пропаганду ними ідей соціалізму тощо [962, с. 152]. На співробітництві старообрядців з більшовиками акцентував російський письменник О. М. Горький, визнаючи допомогу С. Т. Морозова в організації соціал-демократичної друкарні на

своєму підприємстві, фінансовому сприянню революціонерам та виданні газет лівого спрямування [907, с. 50]. Про співробітництво С. В. Морозова з російськими соціал-демократами пише у своїх дослідженнях його внук – М. М. Морозов [1141].

У книзі «1000 лет русского предпринимательства» зібрано нариси та спогади про життя й діяльність російських купців, які внесли свій вклад у розвиток російської економіки. У збірнику представлено багатий ілюстративний матеріал, зібраний з рідкісних дореволюційних та зарубіжних видань, досліджено біографії, торговельну та промислову діяльність купців-старообрядців Морозових, Рябушинських, Прохорових, Кокоревих, Коновалових, Крестовникових, Буриліних, Гареліних, Горбунових, Зиміних, Красильщикових, Куваєвих, Кузнецових, Хлудових, Шibaєвих, Солдатенкових, Третьякових, Щукіних, Алексєєвих, Гучкових, Досужевих, Шелапутіних та ін. [1456]

У цій книзі мова йде про благодійницьку діяльність Хлудових, Рябушинських, Мамонтових, Морозових, про підтримку Давидом Івановичем та Арсенієм Івановичем Морозовими журналів «Голос Москвы», «Русское дело» та «Русское образование» [1456, с. 140], про технічне обладнання й облаштування побуту робітників фабрик, зокрема мануфактур-радника І. Гареліна. Досліджується також життя та діяльність відомого колекціонера древніх рукописів і стародруків О. І. Хлудова [1456, с. 313], збирача великої бібліотеки та цінної колекції картин К. Т. Солдатенкова [1456, с. 341]. Автори текстів визначають особливості характеру купців-старовірів, указують на їхню систему цінностей, звичаї, суспільні заняття, домашню та шкільну освіту. Особливу увагу в книзі приділено економічній діяльності, питанню первинного накопичення капіталу, технічній модернізації промислових підприємств, розвитку внутрішньої та зовнішньої торгівлі, конкуренції на ринках, грошовим обігам, службовцям підприємств та облаштуванню робітничих поселень.

Незважаючи на окремі недоліки (неповноту інформації, відсутність різних дат та понять тощо), однією з найцитованіших книг є енциклопедичний словник «Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы», виданий у Москві в 1996 р. С. Г. Вургафтом та І. А. Ушаковим. До словника увійшли біографії провідних старообрядських діячів, архієреїв, купців, благодійників, відомості про старообрядські згоди, провідні центри давньоправослав'я, богословські терміни, огляди полемічних творів та бібліографія зі старообрядознавства, а також характеристики деяких архівних і бібліотечних фондів, у яких зосереджено документи та книги з історії й культури старообрядства [894, с. 50].

У середині 90-х років ХХ ст. розпочалося систематичне вивчення різноманітних питань історії та культури старообрядства. Щорічно в Росії вчені готували декілька наукових робіт зі старообрядознавства, захищали дисертації в галузі історії, джерелознавства, археографії, філософії, мистецтвознавства, культурології, філології, етнографії, етнології, антропології, економіки тощо. Нині попередній, не у всьому об'єктивний, підхід у старообрядознавстві успішно подолано, проте водночас, за небезпідставним висловлюванням В. Є. Градобойнової, відбувається надмірна ідеалізація старообрядства [916, с. 238].

В останні десятиліття вивченням проблем старообрядознавства займаються в Інституті російської літератури РАН, Інституті російської історії РАН, Бібліотеці Російської академії наук, Санкт-Петербурзькому державному університеті, Сиктивкарському державному університеті, Іркутському державному університеті, Російському інституті історії мистецтв, Нижньгородському державному університеті ім. М. І. Лобачевського, Саратовському державному університеті ім. М. Г. Чернишевського, Російському університеті дружби народів, Московському державному університеті управління, Челябінському державному університеті, Белгородському державному університеті, Курганському державному університеті, Ульяновському державному

університеті ім. І. М. Ульянова, Оренбурзькому державному університеті, Оренбурзькому державному педагогічному університеті, Тувинському державному університеті, Барнаульському державному педагогічному університеті, Костромському державному університеті ім. М. О. Некрасова, П'ятигірському державному технологічному університеті, Європейському університеті (м. Санкт-Петербург), В'ятському державному гуманітарному університеті, Мордовському державному університеті ім. М. П. Огарьова, Томському державному університеті та інших наукових центрах Російської Федерації. Одним з найбільших російських центрів з вивчення культури старообрядства є Новосибірська державна академія ім. М. І. Глінки.

Особливу увагу дисертанти приділяють таким регіонам, як Байкальський Сибір, Західний Сибір, Кубань, Південне Зауралля, Приамур'я, Волго-В'ятський регіон, Саратовсько-Самарське Поволжя, Південний Урал, Алтай, Забайкалля, Помор'я, а також Північно-Східному регіону Росії, Уральському козачому війську, Оренбурзькому козачому війську, Туві, Курській, Костромській, Ярославській, Нижньогородській, Оренбурзькій, Київській, Волинській, Подільській, Бессарабській, Херсонській, Харківській, Тульській, Калузькій та іншим губерніям, таким відомим старообрядським центрам, як Іргіз, Ветка, Стародубщина, Рогозьке та Преображенське кладовища в Москві, Куренівське тримонастир'я, Виго-Лексинське гуртожитство, Біла Криниця, Керженець та ін.

Якщо до середини 90-х років пріоритетними були археографічні розвідки в різних ракурсах, то тепер найактивніше розробляються проблеми старообрядознавства в історичному контексті: старообрядство і влада, державна та конфесійна політика, історія старообрядства окремих регіонів, питання історіографії, проблеми старообрядства в сучасному світі, духовна культура старообрядства та її значення в історії Росії, доля старообрядців у козачих формуваннях країни, старообрядство та підприємництво, етика та світогляд старовірів, старообрядська субкультура, проблеми релігійної ідентичності старовірів, історія старообрядських спільнот та монастирів,

культура старовірів (іконопис, литво, архітектура, спів). Як завжди, залишаються актуальними такі теми, як літературна спадщина протопопа Авакума, книжна культура, церковна реформа, пам'ятки старообрядської писемності, традиційна культура старообрядців тощо. За найскромнішими підрахунками, упродовж 1991–2011 років у Росії захищено понад 120 дисертацій, присвячених старообрядознавству.

В останні десятиліття з'явилися роботи з тем, які раніше не вивчалися. Нині на дослідницькій ниві в царині економічної історії старовір'я успішно працюють професор В. В. Керов (Російський університет дружби народів) та Д. Є. Расков (Санкт-Петербурзький державний університет). У галузі держави і права вагомими стали роботи О. П. Єршової. Слід відзначити монографічні дослідження М. М. Покровського та Н. Д. Зольникової «Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.» (М., 2002), Т. Б. Юмсунової «Язык семейских-старообрядцев Забайкалья» (М., 2005), М. Г. Денисова «Стрельниковский хор Костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения» (М., 2005) та ін. Водночас залишаються недостатньо розробленими питання, які стосуються сфери історичної антропології, соціальної історії, історії єдиновір'я тощо.

Значний вклад у старообрядознавство внесла головний науковий співробітник Державного історичного музею в Москві, доктор філологічних наук О. М. Юхименко. Вона – автор декількох книг з історії та культури старообрядства, а також монографій «Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература», «Старообрядческий центр за Рогожской заставою» та фундаментальної публікації документів «Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства» [1498, 1465, 1466, 1468, 1469]. У 1999 р. О. М. Юхименко захистила докторську дисертацію на тему: «Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература». У своїй монографії авторка розглянула основні віхи розвитку Вигівської кіновії, процес колонізації старовірами північних земель Європейської Росії [1465, с. 27]. Розглядаючи питання про старообрядську освіту, дослідниця

підкреслювала надзвичайно високий авторитет давньої книги в старообрядців, указувала на наявність у громадах невеликих книжкових зібрань богослужбових та учительних книг, налагодженій системі навчання грамоти, співу та літературної майстерності [1465, с. 65]. Вона відзначала, що брати Андрій та Семен Денисови виховали низку видатних послідовників, до яких належать і Трифон Петров, Даниїл Матвеев, Гавриїл Семенов, Никифор Семенов, Мануїл Петров, Іван Філіппов, Василь Шапочников, Олексій Іродионов. За визначенням О. М. Юхименко, створені ними твори за своїм літературним достоїнством не поступалися творам визнаних авторів того часу. Дослідниця відкрила нові письменницькі імена, які з'явилися наприкінці XVIII ст., зокрема Андрія Борисова, Тимофія Андреєва, Григорія Корнаєва, Февронії Семенової, Федосії Герасимової [1158, с. 9].

О. М. Юхименко відновила склад та описала унікальну за своєю повнотою й багатством бібліотеку вигівських старовірів, яка після ліквідації кіновії в 60-х роках XIX ст. була передана в Петропавлівський кафедральний собор м. Петрозаводська. За результатами дослідження вчена встановила, що Вигівська бібліотека комплектувалася за рахунок придбань, вкладів та пожертвувань, а її основу склали богослужбові, учительні, полемічні книги та четії, видані Московським печатним двором, друкарнею Києво-Печерської лаври, старообрядськими та венеціанськими книгодрукарнями. О. М. Юхименко визначила найдавніші писемні пам'ятки Виго-Лексинської бібліотеки [1471, с. 21]. Їй удалося розшукати третину того, що надійшло в Пустозерськ, простежити подальшу долю бібліотеки [1209, с. 391], знайти понад 560 переказів, слів, послань, записок, листів, повчань вигівських письменників.

Розкол російського суспільства після Никонівської реформи досліджував петербурзький учений К. Я. Кожурін у праці «Культура русского старообрядчества XVII–XX в.». Автор відзначав, що аж до середини XIX ст. образи старообрядців формувалися під впливом місіонерської літератури панівної Церкви. Він звернув увагу на оформлення рукописних

шкіл Вигу, Ветки, Гуслиців, Північної Двіни та деяких інших центрів, виділив основні місця виробництва малювального лубка. К. Я. Кожурін назвав імена письменників, поетів, художників, які у своїх творах створили образи старообрядців [1028, с. 108]. Значну увагу автор приділив іконопису, указав на причини його витіснення з іконописних сюжетів після проведення церковної реформи середини XVII ст. Він виділив особливості іконописних шкіл, звернув увагу на литво та центри виробництва литих ікон і хрестів, розповів про формування нового типу церковного будівництва в архітектурі тощо.

К. Я. Кожурін дав характеристику таким видатним старообрядським творам, як «Поморские ответы», «Щит веры» та ін. [1027, с. 11]. Автор відзначає, що безпопівці проповідували вчення про утвердження у світі антихриста та настання останнього часу, що духовенство позбавилося колишньої благодаті, а деякі церковні таїнства втратили свою попередню силу [1027, с. 82].

У монографії дослідника історії старообрядства Центрального Чорнозем'я О. В. Апанасьонка відтворено загальну картину минулого старообрядців Курської, Воронежської та Тамбовської губерній, змальовано процес зародження та еволюції старовір'я цього регіону, показано соціально-культурні та політичні зміни в XVII – на початку XX ст., становище старообрядських громад, динаміку їхніх взаємовідносин, світогляд та традиційний побут. Автор зупиняється на специфіці старовірської культури та її смислових основах [1380, с. 329].

В останні роки активізувався дослідницький інтерес до старообрядознавства і в Україні. Найактивніші розробки ведуться в Інституті української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України та Одеському національному університеті ім. І. І. Мечникова. З історії та суміжних дисциплін захищено кілька дисертацій, зокрема, у 2003 р. в Києві – С. В. Таранець, у 2005 р. в Одесі – А. І. Федорова, у 2006 р. у Києві

– Ю. В. Волошин, у 2007 р. в Запоріжжі – О. В. Бельський, у 2008 р. в Черкасах – І. Ф. Кучерявенко.

Одним з найуспішніших дослідників старообрядства в Україні є доцент Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова О. А. Прігарін. У 2010 р. він видав монографію про представників румунського та українського давньоправослав'я «Русские старообрядцы на Дунае». Вивчивши широке коло джерел та літератури, автор простежив шляхи появи та стабілізації спільності старовірів на Нижньому Дунаї у XVIII – першій половині XIX ст., їхні контакти на російсько-турецькому прикордонні, участь в російсько-турецьких війнах. О. А. Прігарін визначив динаміку чисельності некрасівців та липован, їхню статеву та вікову структури, міграційні процеси. Автор стисло описав життя старообрядських громад, монастирів та скитів, видатних духовних лідерів регіонального старовір'я, акцентував увагу на формуванні культурно-побутових традицій, світогляді, духовній та матеріальній культурі, формах ідентичності [1270, с. 367].

У 1999 р. білоруський дослідник старовір'я А. О. Горбацький захистив докторську дисертацію: «Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.». У 1999 та 2004 роках на цю саму тему він видав монографію білоруською та російською мовами. Крім того, учений дослідив історію старообрядських храмів та Чонського монастиря в Білорусі. У Молдові питаннями історії старообрядства займається Н. В. Абакумова-Забунова («Русское население городов Бессарабии XIX в.» (Кишинів, 2006 р.)).

Старообрядознавство привернуло до себе увагу австрійських дослідників, які присвятили йому кілька монографій та статей. Дослідження старообрядства розпочалося в Австрії ще в 1812 р. чиновником губернського управління у Львові Самуелем Бредецьким. У праці «Липоване и менониты в Австрии» автор зробив помилкові висновки, зараховуючи старообрядців до менонітів. У 1863 р. вийшла брошура Винсента Гелерта «Липоване в Буковине». У 80–90-х роках XIX ст. дослідники опублікували кілька статей, присвячених старообрядцям, серед яких слід виокремити праці

С. Воробкевича «Раскол и липованы или старообрядцы в Буковине и Румынии»; Л. Симигиновича-Штафе «Народности в Буковине»; Д. Дана «Липоване в Буковине». Останньому авторові належить глава про старообрядців у багатотомній історії «Австро-Венгерской монархии в описаниях и иллюстрациях», у якій автор коротко охарактеризував становище старообрядців в Австро-Угорщині, описав їхні звичаї, розселення, економічне становище та віросповідання.

На досить високому науковому рівні була виконана робота Ф. Віккенгаузера. У 1868–1890 роках він видав кілька збірників документів з історії Буковини під назвою «Молдова» та «Молда», у яких опублікував понад 30 документів з історії буковинського старообрядства. Доктор філософії Чернівецького університету Й. Полек у праці «Сообщения географического общества в Вене» (1885 р.) підготував декілька заміток, присвячених цій проблемі. У кінці XIX ст. в «Ежегоднике Буковинского краеведческого музея» він надрукував дослідження «Липоване в Буковине», перша частина якого присвячена історії поселення старовірів у цьому краї, друга – віросповіданню, історії Білокриницького монастиря та заснуванню митрополії, третя – народним традиціям та звичаям. Дослідження Й. Полека ґрунтувалося на документах Крайового управління Буковини, Міністерства внутрішніх справ та Міністерства освіти Австрії і Військового архіву у Відні [1307, с. 49].

Проте найвідомішим дослідженням стала праця професора австрійської історії Чернівецького університету Р. Кайндля. У 1893 р. вдова Ф. Віккенгаузера передала йому архів покійного чоловіка, де збереглося чимало документів, що стосувалися історії та культури місцевих липован. На підставі отриманих документів Р. Кайндль підготував невелику статтю «Липовани», а в 1896 р. опублікував фундаментальне дослідження «Возникновение и развитие липованских поселений в Буковине», присвятив кожному з населених пунктів липован у Буковині окремий розділ. У другій

частині цієї роботи аналізується історія старообрядських поселень у кінці XVIII–XIX ст.

У Румунії було опубліковано такі праці зі старообрядознавства: «Lipovenismul – schismaticii sau rascolnicii ei ereticii rusesti» («Липованство – схизматики чи розкольники та еретики російські»), написана румунським єпископом Мелхиседеком (Штефэнеску) та «Istoria ei socsologia religiilor» («Історія і соціологія релігій. Християнство») (1996 р.) І. Попеску. Як стверджує румунський дослідник О. Ворона, методологічно румунська історіографія в галузі старообрядознавства наприкінці 90-х років XX ст. залишалася на рівні XIX ст., румунські автори не ознайомлені з працями М. Ф. Каптерева, Є. Є. Голубинського, С. О. Зеньковського [892, с. 24].

Американський славіст С. О. Зеньковський розглядав церковний розкол крізь призму геополітичних тенденцій (імперська та національна). На його думку, під час «імперій» західний шлях розвитку держави уявлявся більш перспективним та прогресивним, ніж «національний» (старообрядський), коли дії імперської Російської держави були спрямовані проти власного народу. Критикуючи погляди С. О. Зеньковського, сучасний російський дослідник А. Глинчикова відзначала, що він, «не усвідомлюючи антисоціальної природи романівської імперії, не зміг до кінця розкрити антисоціальну природу никонівських реформ» [900, с. 35].

С. О. Зеньковський акцентував увагу на тому, що після замаху на життя Олександра II в старообрядців відбувається зміна національної самосвідомості, коли, відмовившись від антиурядового протесту, вони стали на шлях примирення. Він відхиляв розкольницький характер Разінського повстання (1667–1671) і вважав його релігійно нейтральним. Американський дослідник «російського старообрядства» писав, що Стенька Разін був байдужим до релігійних проблем, його важко було запідозрити в прихильності до «старої» чи «нової» віри. Разінський бунт, напевно, був бунтом проти західних нововведень Петра, проти введення не властивої росіянам системи життєвих цінностей [900, с. 245].

У країнах Балтії дослідженням проблем старовір'я займаються В. Барановський та Г. Поташенко, що спільно видали «Староверие Балтии и Польши» (Aidai, 2005); Г. Поташенко також видав «Староверие в Литве» (Aidai, 2006). У Німеччині питання історії та культури старообрядства за кордоном досліджував В. Васченко «Lipovenii. Studii lingvistice» (Бухарест, 2003), «Old Believers. Rusii staroveri din America» (Бухарест, 2005).

Особливе місце проблема старообрядської культури займає в збірниках «Мир старообрядчества», «Старообрядчество: история, культура и современность», «Доля старообрядства у ХХ – на початку ХХІ ст.: історія та сучасність», «Липоване: история и культура русских старообрядцев», «Старообрядчество в России (XVII–XX века)» та ін. Нині виходить щонайменше п'ять регулярних видань, присвячених старообрядській проблематиці.

Перше з них – неперіодичне видання «Мир старообрядчества» (за редакцією професора І. В. Поздєєвої) – вийшло друком у 1992 р. в Московському державному університеті ім. М. В. Ломоносова. На сьогодні видано вісім випусків цього збірника, у яких порушувалися проблеми духовності старообрядства, його традиційної книжності в цілому та окремих регіонах зокрема, проблеми усної та писемної культури, приватних та державних книгосховищ старообрядських стародруків та рукописів, економічної діяльності старообрядців, державної і церковної політики щодо старообрядства, внутрішньої організації старообрядських спільнот. У збірниках розповідається про персоналії, висвітлюється діяльність таких провідних центрів старообрядства, як Виго-Лексинське гуртожитство, Рогозьке кладовище, Преображенське кладовище, Куренівське тримонастир'я. Особлива увага приділяється місцю та значенню старообрядства в історії й культурі Москви та комплексному дослідженню традиційної культури Верхньокам'я. У випусках збірника традиційною стала публікація бібліографії за підсумками комплексних археографічних

експедицій. У дисертації використовується близько 70 праць, опублікованих у збірнику «Мир старообрядчества».

Зокрема, у «Мире старообрядчества» увагу приділено традиційній книжності та огляду старообрядських книжкових зібрань. О. Б. Смілянська вивчала життя і діяльність молдавського книжника К. І. Донцова [1337, с. 89], А. Я. та В. А. Горячеви – російську книжну культуру старовірів нижньогородського Городця [910, с. 62], Г. І. Корольов розглядав публікації джерел з історії старообрядства XVIII – початку XX ст. [1035, с. 69], Н. В. Пазухіна висвітлила просвітницьку, краєзнавчу та видавничу діяльність І. Н. Заволока в 1920–1930 роках [1185, с. 385], В. А. Єсіпова вивчала книги з бібліотеки першого сибірського старообрядського єпископа Саватія, які зберігаються в Науковій бібліотеці Томського державного університету [974, с. 193], З. Ярошевич-Переславцева – старообрядську рукописну та друковану спадщину в Національній бібліотеці Варшави [1473, с. 362]. О. А. Ємельянова приділяла увагу історії формування колекції старообрядських видань XVIII – початку XIX ст. Російської державної бібліотеки [966, с. 334]. В. В. Волков здійснив огляд пам'яток книгосховища Московської митрополії Руської Православної Старообрядської Церкви [886, с. 114]. А. В. Пигін виконав короткий огляд колекції рукописів XV–XX ст., яка зберігається в державних сховищах Республіки Карелія [1208, с. 176]. Д. А. Урушев дослідив долю російських старообрядців у книгах із зібрань Відділу рідкісних книг Наукової бібліотеки Російського державного гуманітарного університету [1398, с. 142]. Г. П. Волгирева описала Чердинське зібрання традиційної книжності [885, с. 366], Ю. А. Лабинцев та Л. Л. Щавинська визначили наявність Острозької Біблії в російських старообрядців XX–XXI ст. [1053, с. 230], В. К. Семибратов звернув увагу на просвітницьку діяльність друкаря та книжника Л. А. Гребньова [1323, с. 359].

Іконописну майстерність старовірів вивчали Т. Є. Греюнюк, зокрема, художні особливості ветківських ікон [921, с. 388], та Н. Н. Чугреєва –

поморські ікони в зібранні Музею давньоруського мистецтва ім. Андрія Рубльова [1429, с. 391].

Як джерело для вивчення народної культури старообрядського населення Верхньокам'я, С. О. Димухаметова розглядала колекцію Пермського обласного краєзнавчого музею [947, с. 86]. На матеріалах польових досліджень археографічної лабораторії історичного факультету МДУ ім. М. В. Ломоносова в 1999–2005 роках А. А. Ісеров дослідив традиційну культуру старообрядців Південної В'ятки [1002, с. 221].

Соціальні аспекти комплексного дослідження традиційної культури поморської общини Верхньокам'я [1150, с. 24] та традиційну громаду в історичному часі вивчала К. Г. М'яло [1151, с. 86]. Як форму консервативної демократії Г. С. Чистяков розглядав старообрядську соборність [1425, с. 73], а в основу дослідження К. В. Градобойнової було покладено конфлікт як сутнісну характеристику старообрядського середовища [916, с. 244].

У 1994 р. за редакцією О. П. Єршової, В. І. Осипова та О. І. Соколової почав видаватися альманах «Старообрядчество: история, культура и современность». На сьогодні вийшло 13 номерів цього видання. Щодва роки Центр історії та культури старообрядства проводить міжнародні конференції. У 2011 р. відбулася десята конференція «Старообрядчество: история, культура, современность». Крім альманаху, видаються тези доповідей учасників заходу. У дисертації використано понад 30 публікацій названого журналу. Насамперед це дослідження з історії старовір'я Москви, Московської [973, с. 40], Олонецької та Белгородської губерній у ХІХ ст. [1296, с. 58], історії старообрядських монастирів та скитів [1040, с. 45], старообрядських молитовних будинків [1129, с. 71], біографій архієреїв [1090, с. 27], ушанування святих [1412, с. 93], єдиновір'я у Володимирській губернії [808, с. 51], статистики прихильників давнього православ'я [1084, с. 2], російських старообрядців за кордоном [1308, с. 31; 1269, с. 29], світогляду старообрядців у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. [776, с. 17].

У журналі «Старообрядчество» актуальності набули проблеми, які висвітлювали економічну діяльність старообрядців Москви та Санкт-Петербурга, а також окремих їх представників [1014, с. 36; 1013, с. 92; 1282, с. 53], моральний стан та економічне становище нижньгородських старообрядців у XIX ст. [1351, с. 18]. Тут досліджується техніка іконопису ветківських ікон [1162, с. 70], біографії Я. А. Богатенко, М. І. Чуванова, династій Демидових та Солдатенкових [1287, с. 17; 1463, с. 31; 1329, с. 30; 1343, с. 67]. Питаннями старообрядського підприємництва в Нижньгородському державному університеті ім. М. І. Лобачевського займалися професори А. В. Сєдов, Н. Філатов («Культура и истоки старообрядческого предпринимательства») та доцент Н. Богородицька («Старообрядцы на Нижегородской ярмарке»). Зокрема, А. В. Сєдов понад 20 років збирав свідчення про купецький рід Бугрових. Московський дослідник А. В. Стадников зробив важливі висновки про вплив старообрядців Москви та Московської губернії на розвиток текстильної промисловості Росії XIX ст. [1359, с. 92]. Відомий петербурзький дослідник економічних питань старовір'я Д. Є. Расков, використовуючи зошити та відомості з архіву А. А. Титова, істотно розширив коло купців та промисловців, які належали до старообрядства. Учений увів до наукового обігу 65 нових імен [1283, с. 90].

У збірнику «Старообрядчество: история, культура, современность» підприємницьку діяльність та благодійність досліджували: А. В. Сєдов – феномен старообрядського підприємництва [1315, с. 87] та діяльність великого нижньгородського солепідрядника П. Є. Бугрова [1314, с. 152], А. В. Стадников – роль московського старообрядства в розвитку російської текстильної промисловості [1359, с. 91], а також купецький рід як структурну одиницю старообрядської громади [1357, с. 64]; І. Г. Кусова – підприємницьку та благодійну діяльність рязанських купців Масленникових [1047, с. 143]; О. А. Монякова – роль купців у соціально-економічному розвитку м. Коврова в XIX – на початку XX ст. [1135, с. 167]; К. Доулінг –

підприємницьку діяльність московських купців Бутикових [955, с. 16]; Є. Н. Триндін – оптико-механічну фірму своїх предків [1395, с. 298]; В. В. Тимофієв – діяльність купця В. А. Савинова [1388, с. 198], В. М. Свистунов – діяльність уральського промисловця Г. Ф. Зотова [1313, с. 71]; А. М. Пашков – підприємницьку діяльність олонецького купця А. Серебрякова [1197, с. 80]; В. К. Семибратов – діяльність в'ятських старообрядців Л. А. Гребньова та А. Т. Сметаніна [1321, с. 92]; В. В. Тимофієв – підприємницьку діяльність купця В. А. Савинова в першій половині XIX ст. [1388, с. 189].

Д. Є. Расков увів у науковий обіг нові документи про московських старообрядців-підприємців [1283, с. 90]. Н. С. Корепанов розглянув проблему взаємодії уральських старообрядців і європейських гірничих спеціалістів у XVIII ст. [1033, с. 263]. Національні та православні традиції в менталітеті купецтва в період становлення російського підприємництва визначила А. В. Семенова [1319, с. 53]. Тему попечительства клинцівських храмів та монастирів вивчав Р. І. Перекр'ястов [1204, с. 197], який дослідив також джерела накопичення капіталів стародубськими старовірами на початку XVIII ст. [1205, с. 80]. І. М. Юркін увів у науковий обіг нові дані зв'язку зі старообрядством великих підприємницьких династій Тули XVIII ст. [1461, с. 183]. За матеріалами перепису 1723 р., О. В. Морохін вивчив діяльність в'язниківських підприємців Рукавишникових [1145, с. 287].

Автори приділяли значну увагу дослідженню народної культури, зокрема, С. В. Чернишов вивчав її особливості на Стародубщині [1423, с. 176], Є. І. Яскеляйнен – одяг старовірів у зібранні Музею-заповідника «Кижи» [1474, с. 234], К. Доулінг – традиції ткацтва в старообрядських поселеннях Алтаю [956, с. 205], С. В. Горожаніна – молитовний одяг старообрядців пилипівської згоди В'ятської губернії [906, с. 535], В. Ф. Соколова – легенди про Кітеж на озері Світлий Яр [1352, с. 364], А. С. Мутіна – духовні вірші пилипівців Удмуртії [1149, с. 205]. Усна народна творчість карелів та росіян цікавила О. М. Фішман [1408, с. 214].

Істориків та культурологів цікавила тема зображення образів старовірів у російській художній літературі. Так, Г. В. Чудінова простежила еволюцію цього питання в російській літературі [1430, с. 168], І. Ю. Трушкова – образи старовірів у творчості М. І. Салтикова-Щедріна [1394, с. 179], В. Ф. Соколова – тему церковного розколу у творчості Ф. М. Достоевського [1353, с. 290]. В. К. Семибратов досліджував життя та творчість поета-старообрядця М. О. Ключова у В'ятській губернії [1320, с. 321]. Теми сімейного права торкалася далекосхідна дослідниця Ю. В. Аргудяєва, яка писала про шлюб і шлюбні заборони в старообрядців Далекого Сходу [778, с. 131], український учений Ю. В. Волошин досліджував позашлюбні відносини в старообрядських слободах Малоросії [891, с. 46], А. А. Назаров – сімейне право старообрядців у дореволюційній Росії [1155, с. 486].

Значну увагу автори приділяли питанням культури (театру, архітектурі, іконопису, видавничій справі, декоративно-прикладному мистецтву, церковному співу). А. М. Лабезний досліджував старообрядські храми Москви, збудовані архітектором І. Є. Бондаренком, Є. І. Кириченко – церковне будівництво старообрядців на початку ХХ ст. [1016, с. 173], М. В. Кочергіна – творчу спадщину стародубського іконописця В. Родіонцева [1039, с. 246], Н. В. Гридньова – липованські ікони із зібрання Одеського муніципального музею персональних колекцій ім. А. В. Блещунова [922, с. 392], В. К. Семибратов – іконописне мистецтво та литво в'ятських старообрядців [1322, с. 362], Р. І. Перекр'ястов – майстерність клинцівських іконописців [1203, с. 384], Н. А. Філаткіна – роль благодійників Морозових у розвитку російського провінційного театру рубежу ХІХ–ХХ ст. [1407, с. 367], І. П. Смирнов – вклад старообрядців у розвиток фарфорового мистецтва [1339, с. 266].

На основі документів Державного архіву Калузької області В. В. Боченков вивчив діяльність підпільних старообрядських друкарень у Калузькій губернії [813, с. 125], М. С. Дроздов – підпільну видавничу діяльність Д. І. Морозова [959, с. 201], В. А. Єсіпова здійснила огляд

старообрядських рукописів XVIII ст. в колекції відділу рідкісних книг та рукописів Томського державного університету [975, с. 126].

Місце та значення старообрядства в збереженні історико-культурної та художньої спадщини Нижньогородської губернії визначив Д. Г. Давиденко [934, с. 200]. На матеріалах Кемеровської області Л. Р. Фаттахова вивчила традиції богослужбового співу пилипівців [1401, с. 388].

У 1999 р. за редакцією головного наукового співробітника Історичного музею в Москві О. М. Юхименко почали видавати збірник наукових праць «Старообрядчество в России». Вийшло вже чотири випуски цього видання, яке набуло істотного значення у вивченні історії, житті персоналій, культурі та мистецтві старообрядців.

Утім, два періодичні видання, присвячені старообрядознавству, публікуються в Україні. З 2004 р. під редакцією доцента кафедри археології та етнології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова О. А. Прігаріна виходить у світ збірник «Липоване: история и культура русских-старообрядцев». З цього ж року на базі старообрядських громад Південної Бессарабії почали проводитися щорічні наукові конференції, присвячені насамперед вивченню історії, культури та побуту місцевих липован. Станом на 2011 р. відбулося вісім конференцій, вийшло вісім випусків збірника.

У 2007 р. Інститутом української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України розпочато видання щорічника «Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність», у якому представлено праці, присвячені актуальним питанням сучасності, історії та культурі російського старообрядства в Україні, Росії, Білорусі, Молдові та інших країнах. Розглядаються проблеми міграції, розселення, статистики, віри та права старообрядців у Росії та за її межами. Збірник є періодичним виданням Музею історії та культури старообрядства України. На сьогоднішній день вийшло п'ять його випусків.

Опублікована у збірнику «Доля старообрядства» праця М. Ю. Бубнова істотно доповнила уявлення дослідників про народні соціально-утопічні легенди. Автор проаналізував фальшиві документи із гектографічних видань старообрядців «О самозванце Аркадии, выдающем себя за архиепископа...», поставленого в архіереї на Біловодді в індійському Камбайському царстві. Продовжувала вивчати тему О. С. Данилко, яка на основі архівної слідчої справи та опублікованих джерел вивчила історію т. зв. «Біловодської ієрархії». Авторка реконструювала біографію «архієпископа Аркадія» (Антон Пиккульського).

Білоруська дослідниця старообрядської ікони Г. Г. Нечаєва зараховує початок ветківської іконописної традиції до рубежу XVII–XVIII ст. Вона зауважувала, що Ветка наслідувала посадську художню культуру і традиції іконопису XVII ст., що ветківському іконопису був притаманний «світський характер», який передавався з покоління до покоління. За словами науковця, у цьому центрі північна традиція іконопису мала декілька етапів розвитку, а регіональна іконописна спадщина впливала на особливості інших іконописних центрів і визначала поняття «старообрядський стиль» [1163, с. 48]. Г. Г. Нечаєва виділила характерні риси ветківських ікон та найуживаніші сюжети, які орієнтувалися на московську школу. Вона показала взаємодію ветківської старообрядської традиції з традиціями білоруського й українського іконопису та західноєвропейських шкіл.

Щороку на пострадянському просторі проводяться наукові конференції, присвячені проблемам старообрядознавства. Їх організують як самі громади за активної підтримки вчених, так і провідні наукові центри, зокрема Московський державний університет ім. М. В. Ломоносова, Музей історії релігії в Санкт-Петербурзі, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, Чернівецький національний університет ім. Юрія Федьковича, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України та ін.

У дисертації широко використовуються матеріали міжнародної конференції: «Старообрядчество: история, культура, современность» (загалом понад 120 публікацій). Це праці щодо питань віри старообрядців, їхньої благодійності, побуту, міжконфесійних взаєностосунків та відносин із владою, культури, літератури, освіти, менталітету, моралі, новаторства та економічних відносин, участі старообрядців у бунтах, суспільній, політичній діяльності тощо.

Нині непоганою допомогою для дослідників з погляду заповнення деяких інформаційних ніш та через відсутність в бібліотеках потрібної кількості дослідницьких робіт є Інтернет. У дисертації використовується понад двадцять електронних ресурсів. Насамперед це розповіді про вчених, які займалися старообрядознавством, зокрема В. І. Малишева, М. М. Покровського, Н. В. Понирко, Н. С. Гур'янову, О. М. Юхименко, М. О. Шахова, В. В. Керова, О. С. Данилко, О. Є. Дутчак [1484, 1489, 1490, 1476, 1498, 1496, 1480, 1470, 1493]. Сьогодні Інтернет може ознайомити з українськими та російськими дисертаціями зі старообрядознавства, біографіями видатних діячів старообрядства, в т. ч. путивльського купця С. М. Маклакова [1483] та московського начотчика Д. С. Варакіна [1475].

Отже, проблема реформи й церковного розколу середини XVII ст., історії та культури старообрядства належить до найвивченіших тем російської історії. Проте до початку XIX ст. в Росії було видано обмаль книг та статей (за винятком старообрядських досліджень та полемічної літератури панівної Церкви), присвячених цій проблемі. Питання про системне вивчення історії старообрядства було порушене російською громадськістю лише в першій половині XIX ст. На відміну від державних сховищ, старообрядці досить рано розпочали збирати та вивчати свою писемну спадщину.

У 40-х роках XIX ст. зароджується інтерес до старообрядства серед російської інтелігенції. У 50–60-х роках цього ж століття російська історіографія поповнюється значною кількістю літератури з різних проблем старовір'я. На сторінках російської ліберальної преси з'являється багато

робіт зі старообрядознавства. У 70-х роках XIX ст. відбулося значне послаблення інтересу до проблем старообрядознавства у світській літературі, проте на початку 80-х років він знову помітно поживався. На початку XX ст. кількість книг та статей зі старообрядської проблематики перевищила десятки тисяч одиниць.

Перші публікації, які зачіпали питання культури російського старообрядства, з'явилися в 60-х роках XIX ст. в журналах «Труды Киевской духовной академии», «Странник», «Отечественные записки», «Христианское чтение», «Древняя и Новая Россия» та ін.

Вагомий вклад у висвітлення явищ у галузі культури, які відбувалися в старообрядському середовищі, внесли В. Фармаковський, Д. С. Лихачов, Н. Думова, О. М. Юхименко, В. В. Керов, А. О. Горбацький, К. Я. Кожурін, Г. Г. Нечаєва, С. І. Леонтьєва. Проблема старообрядської культури зайняла особливе місце в збірниках «Мир старообрядчества», «Старообрядчество: история, культура и современность», «Доля старообрядства у XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність», «Липоване: история и культура русских старообрядцев», «Старообрядчество в России (XVII–XX века) та ін.

У XIX – на початку XX ст. найвагомішими виявилися праці О. П. Щапова, М. Я. Аристова, В. В. Андреева, П. І. Мельникова-Печерського, М. Попова, М. Монастир'єва, І. І. Юзова, О. С. Пругавіна, М. І. Лілеєва, М. І. Суботіна, П. С. Смирнова, І. О. Кирилова, М. Ф. Каптерева, В. Г. Дружиніна, Ф. Ю. Мельникова та багатьох ін.

У XIX ст. відбувається поступовий перехід від вивчення догматико-полемічної літератури до написання історико-публіцистичних праць. Дослідники порушують питання місіонерської діяльності та грамотності духовенства, традицій іконопису, досліджують причини церковного розколу, відмінності в російському та грецькому церковних обрядах, віросповідні особливості, виправлення книг, поширення старої віри, розселення, статистику, конфесійну структуру старообрядських згод, правове становище, соціальні протести, біографії найвідоміших персоналій в історії

старообрядства, історію провідних духовних центрів та окремих монастирів і скитів старовірів. Широко вивчається історія Білокриницької ієрархії, торгівельна та промислова діяльність купців-старовірів. Водночас, поряд з вивченням історії та культури старообрядства, учені видають пам'ятки старообрядської писемності, розпочалася ґрунтовна археографічна робота. Однак на початку ХХ ст. залишалися великі пласти невивчених питань, зокрема міжнаціональних і міжконфесійних стосунків.

Утім, перші десятиліття радянської влади (аж до Другої світової війни), характеризуються невеликим інтересом до старообрядознавства. Тривалий час в радянській історичній науці побутувала помилкова думка про неактуальність вивчення цієї проблеми, оскільки радянські ідеологи кваліфікували старообрядство не лише як релігійний, але і як реакційний рух. Продовжувачем академічних традицій цього часу став Інститут російської літератури АН СРСР.

Бурхливим ростом інтересу до вивчення книжності та літературної спадщини старовірів ознаменувалися 60-ті роки ХХ ст. Збирачами старообрядської культурної спадщини стали насамперед Інститут російської літератури АН СРСР, Бібліотека АН СРСР, Інститут історії Сибірського відділення АН СРСР, Московський державний університет ім. М. В. Ломоносова, Ленінградський державний університет, які підтримали ініціативу Археографічної комісії АН СРСР, створили спеціальні групи та розпочали планомірне обстеження території Радянського Союзу.

Наприкінці 50-х – на початку 90-х років ХХ ст. вагомий вклад у збирання та вивчення давньоруської та старообрядської літератури внесли працівники установ Академії наук СРСР, передусім учені Інституту російської літератури В. І. Малишев, О. М. Панченко, Г. В. Маркелов, Н. В. Понирко, В. П. Бударягін, Д. М. Буланін, А. С. Дьомін, П. Д. Богданов, А. Д. Григор'єв, Н. Ф. Дробленкова, Г. М. Прохоров, Ю. К. Бігунов, В. А. Лапін, І. П. Смирнов, І. І. Гумницький, Н. І. Ніколаєв, С. І. Ніколаєв, М. П. Лєп'охін, В. Є. Багно та С. В. Фролов; Ленінградського державного

університету Н. С. Демкова, інших наукових центрів. У ХХ ст. польовою археографією займалися видатні діячі старообрядства: священник Є. О. Бобков, Ф. О. Каликін та І. Н. Заволоко.

У цей час знаковими виявилися роботи В. І. Малишева, О. Д. Дмитрієва, Є. Ф. Грекулова, О. І. Клибанова, О. Є. Катунського, М. М. Нікольського, О. С. Долотова, В. Г. Карцова, М. М. Покровського, Н. С. Гур'янової, М. Ю. Бубнова, І. В. Поздєєвої та ін.

Більшість праць радянського періоду була присвячена проблемам XVII–XVIII ст., зокрема питанням суспільно-політичної, соціальної та культурної діяльності старовірів. В історіографії цього часу особливої гостроти набувають дослідження класових протиріч, антикріпосницьких та антимонархічних виступів, збройних конфліктів старообрядців, зокрема, особлива увага приділяється стрілецьким бунтам, Астраханському та Булавінському повстанням, Пугачовській війні тощо. Відповідно до марксистсько-ленінської методології досліджується церковна реформа патріарха Никона та розкол Церкви. Автори глибше вивчають антицерковні та революційні рухи, чаклунські процеси, національну і релігійну нетерпимість, ставлення старообрядців до радянської влади тощо. У 60-х роках ХХ ст. неабияк зріс інтерес до вивчення книгодрукування, книжності та літературної спадщини старообрядців, їхнього життєвого та творчого шляху. Розробляються спеціальні методики опису стародруків та рукописів, досліджуються не лише державні, але й приватні колекції старовірів, особливості письма та оформлення рукописів. Значної наукової ваги набуває вивчення творчої спадщини протопопа Авакума та інших лідерів старообрядського руху.

Багато вчених вибрали давньоруську та старообрядську літературу предметом своїх наукових досліджень, зокрема, пам'ятки ідеології раннього старообрядства досліджували О. М. Панченко, Н. В. Понирко, Н. С. Демкова, Д. М. Буланін, А. Т. Шашков, Л. В. Титова, Н. П. Парфентьев, А. А. Романова, М. Д. Каган, А. І. Мазунін, В. С. Кузнецова, М. А. Салміна,

О. В. Белова. Рукописні орнаменти гуслицьких, ветківських, вигівських, стародубських, північнодвінських та інших рукописних центрів вивчали Є. О. Бобков, Н. П. Парфентьев, В. П. Бударагін, С. І. Леонтьєва, А. І. Плигузов; діяльність друкарень, у яких старообрядці видавали свої книги – А. В. Вознесенський, Ю. А. Лабинцев та ін. Учені описали територіальні книжкові зібрання БАН, ІРЛІ, РДБ, МДУ, ЛДУ, зокрема колекції Наукової бібліотеки Московського державного університету – О. О. Агеєва, І. В. Поздєєва, Н. А. Коб'як, О. Б. Смілянська, Т. О. Круглова, М. В. Богомоллова.

Новий етап у дослідженні старообрядства ознаменувався 90-ми роками ХХ ст., коли вчені отримали можливість без заборонених тем вивчати феномен старообрядства з культурологічного, економічного та релігійного поглядів. Тут насамперед слід виділити дослідження Н. В. Понирко, О. М. Юхименко, О. Б. Смілянської, О. О. Агеєвої, В. В. Керова, В. А. Липинської, О. П. Єршової, М. О. Шахова, О. М. Сморгунової, В. П. Пушкова, Ф. Ф. Болонєва, О. М. Фішман, М. Г. Денисова, Д. Є. Раскова, К. Я. Кожуріна, О. В. Апанасьонка, О. В. Прокуратової, О. В. Морохіна, В. В. Боченкова, О. С. Данилко, О. Є. Дугчак, О. В. Кострова, О. А. Прігаріна, Ю. В. Волошина, Г. В. Поташенка, Ю. В. Аргудяєвої, О. А. Чув'юрова, А. О. Горбацького, В. І. Осипова.

У цей час розпочалося систематичне вивчення різноманітних питань історії та культури старообрядства. З-поміж вищезазначених проблем почали вивчати питання історіографії, державної та конфесійної політики, історії старообрядства окремих регіонів, проблеми старообрядства в сучасному світі, участі старообрядців у козацьких формуваннях, етику та світогляд, проблеми релігійної ідентичності старовірів, етнографії. Залишаються актуальними такі теми, як церковна реформа, літературна спадщина протопопа Авакума, книжна культура, пам'ятки старообрядської писемності, традиційна культура старообрядців тощо.

Сьогодні дослідникам неабияк допомагають електронні ресурси Інтернету, зокрема, у галузі вивчення історіографії.

1.3. Джерела з історії і культури старообрядства

За період існування старообрядства в Росії відклався великий пласт документів, які зберігаються в державних, старовірських церковних та приватних архівах. Ці документи проливають світло на різні форми діяльності старовірів, починаючи від їхнього переслідування та розселення й завершуючи культурою та повсякденням.

У роботі використано матеріали й архівні документи, уведені в науковий обіг за останні десятиріччя завдяки публікації їх у збірниках «Мир старообрядчества», «Доля старообрядства у ХХ – на початку ХХІ ст.: історія та сучасність», а також оприлюдненню в матеріалах конференції В. І. Осипова «Старообрядчество: история, культура и современность». Джерела істотно заповнюють ніші, які виникли внаслідок неможливості досліджувати архіви Європейської частини Росії, Сибіру, Далекого Сходу, Закавказзя, Середньої Азії, Білорусі та прибалтійських держав.

Беззаперечний внесок у науку зробили такі автори статей, розміщених у збірнику «Старообрядчество», як В. М. Свистунов, Н. С. Корепанов, О. І. Карташева (Російський державний архів літератури та мистецтва, Державний архів Свердловської області) [1313, с. 71; 1033, с. 258]; Н. В. Козлова, В. М. Клинецов, Р. І. Перекрестов, С. В. Сироткін, О. Л. Кутьєв, О. С. Данилко (Російський державний архів давніх актів) [1030, с. 93; 1023, с. 87; 1328, с. 74; 1049, с. 275]; Р. І. Перекрестов, А. Я. Горячев, В. А. Горячев, Т. Д. Горячева, О. М. Юхименко (Відділ рукописів Російської державної бібліотеки) [1204, с. 192; 919, с. 59; 912, с. 41; 913, с. 277; 1467, с. 100]; Н. А. Філаткіна (Державний центральний театральний музей, Відділ рукописів Російської державної бібліотеки) [1407, с. 366]; Д. Є. Расков (Рукописний відділ Російської національної бібліотеки) [1283, с. 84]; Г. В. Поташенко (Російський державний архів давніх актів, Давньосховище

Пушкінського Дому), О. О. Чув'юров (Російський державний історичний архів, Велико-Устюзька філія Державного архіву Вологодської області, Архів Інституту мови, літератури та історії Комі наукового центру Уральського відділення РАН, Національний архів Республіки Комі, «Архангельские епархиальные ведомости») [1428, с. 142]; В. В. Тимофєєв, Т. В. Безсонова, О. І. Карташева (Національний архів Республіки Татарстан) [1388, с. 187; 1008, с. 172; 798, с. 230]; М. С. Дроздов (Відділ рукописів Російської державної бібліотеки, Російський державний архів літератури та мистецтва, Центральний архів науково-технічної документації м. Москви) [959, с. 200]; К. Доулінг (Російський державний архів давніх актів, Відділ рукописів Російської державної бібліотеки, Науково-дослідницький методичний центр Головного управління охорони пам'яток м. Москви) [955, с. 213]; А. О. Горбацький, Ю. А. Лабинцев, Л. Л. Щавинська, К. Я. Кожурін (Національний історичний архів Республіки Білорусь, Російський державний історичний архів) [903, с. 174; 1029, с. 240; 1054, с. 143]; О. М. Фішман (Архів Російського етнографічного музею) [1408, с. 210]; І. К. Русакомський, М. С. Дроздов, Є. Н. Маслов, С. С. Михайлов, Є. Н. Триндін, А. В. Стадников (Центральний державний архів м. Москви, Центральний державний історичний архів м. Москви) [1299, с. 123; 1339, с. 264; 960, с. 144; 1128, с. 154; 1360, с. 341; 1395, с. 291]; О. А. Монякова (Державний архів Володимирської області, Державний архів Іванівської області) [1135, с. 165; 1137, с. 223; 1136, с. 54; 1367, с. 215]; В. В. Боченков, В. І. Осипов (Державний архів Калузької області) [813, с. 123; 1179, с. 205; 1180, с. 170]; І. Н. Ружинська, В. Н. Водолазко, Т. А. Мошина (Державний архів Республіки Карелія) [1297, с. 142; 1294, с. 93; 1298, с. 95; 882, с. 147; 1148, с. 102]; А. В. Сєдов, О. В. Морохін (Центральний архів Нижньогородської області) [1314, с. 149; 1145, с. 287; 911, с. 173; 791, с. 132]; Л. В. Бурдіна, І. С. Наградов (Державний архів Костромської області, «Костромские епархиальные ведомости») [865, с. 216; 1152, с. 248; 1153, с. 131]; В. К. Семибратов, С. В. Горожаніна, І. Ю. Трушкова, А. В. Скутнєв,

В. В. Машковцева, А. Л. Кряжевських (Державний архів Кіровської області, «Вятские епархиальные ведомости») [906, с. 531; 1321, с. 92; 1394, с. 179; 1334, с. 25; 1104, с. 34; 1045, с. 123]; О. С. Данилко (Центральний державний історичний архів Республіки Башкортостан, Центральний державний архів Оренбурзької області, Державний архів Челябінської області) [938, с. 98]; Ю. В. Волошин (Архів Новозибківського краєзнавчого музею) [891, с. 43]; В. В. Борисов («Владимирские епархиальные ведомости», Архів відділу ЗАЦС округу В'язники Володимирської області) [809, с. 278]; С. А. Посталовський (Національний архів Республіки Білорусь, Державний архів Гомельської області, Державний архів громадських об'єднань Гомельської області) [1261, с. 297]; Н. А. Окладников, Н. В. Прокофьева, Р. І. Попов (Державний архів Архангельської області, Державний архів Няндомського району Архангельської області, «Архангельские епархиальные ведомости») [1176, с. 84; 1274, с. 302]; І. М. Юркін, О. О. Безгодов (Державний архів Тульської області, «Тульские епархиальные ведомости») [1461, с. 181; 794, с. 187]; І. Л. Шевнін (Державний архів Хабаровського краю) [1440, с. 243] та ін.

Збірник «Мир старообрядчества» увів у науковий обіг архівні документи опубліковані І. В. Поздеевою, О. Б. Смілянською, О. А. Бучиліною, І. М. Грицевською, Н. А. Коб'як (Відділ рідких та рукописних книг Наукової бібліотеки Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова) [1215, с. 120; 1337, с. 82; 867, с. 262; 923, с. 243; 1025, с. 53]; М. Ю. Бубновим, А. І. Мальцевим (Відділ рукописів Бібліотеки Російської академії наук) [1089, с. 241]; Г. М. Чагіним (Російський державний архів давніх актів, Російський державний історичний архів) [1416, с. 265]; В. А. Єсиповою (Державний архів Томської області) [974, с. 192]; О. Н. Савицькою (Державний архів Курганської області, «Тобольские епархиальные ведомости») [1304, с. 291]; К. Ю. Івановим (Державний архів Кемеровської області) [988, с. 310]; В. І. Чичкіною (Державний архів Тверської області) [1426, с. 349]; Є. Ф. Шулимовим (Центральний державний

архів Удмуртської Республіки, Державний архів Свердловської області, «Вятские епархиальные ведомости») [1448, с. 345]; Н. В. Пазухиной (Архів Ризької Гребенщиківської старообрядської громади) [1185, с. 384]; В. В. Волковим (Книгосховище Руської Православної Старообрядської Церкви) [886, с. 194]; Л. Н. Приль (Архів Управління Федеральної служби безпеки Росії в Томській області, Державний архів Томської області) [1278, с. 194] та ін.

Збірник «Доля старообрядства» увів нові документи, що використала В. А. Липинська (Архів Зовнішньої політики Російської Федерації, Відділ рукописів Російської державної бібліотеки); А. І. Федорова, І. Ф. Кучерявенко (Державний архів Одеської області, Ізмаїльський архів, Архів Різдва Богородиці старообрядської церкви в м. Вилкове Одеської області) [1402, с. 144; 1050, с. 194]; О. П. Савостьянова (Архів Московського державного об'єднаного музею-заповідника, Центральний державний архів м. Москви, Російський державний архів давніх актів) [1306, с. 266]; В. П. Пушков (Державний архів Пермського краю), А. Л. Черкашин, П. В. Єремєєв (Державний архів Харківської області) [1421, с. 244; 968, с. 282; 967, с. 439]; О. В. Апанасьонко (Державний архів Курської області, Державний архів громадсько-політичної історії Курської області, Архів Управління Федеральної служби безпеки в Курській області, Російський державний історичний архів, Державний архів Тамбовської області) [774, с. 174]; О. В. Морохін (Центральний архів Нижньгородської області, Російський державний архів давніх актів, Російський державний історичний архів) [1146, с. 218]; С. І. Тямушев (Державний архів Вінницької області, Російський державний історичний архів) [1396, с. 309; 1397, с. 488] та ін.

Дисертант працював у багатьох архівах та рукописних відділах бібліотек Росії, України та Молдови, зокрема в Російському державному історичному архіві (Санкт-Петербург), Державному архіві Російської Федерації (Москва), Відділі рукописів Російської державної бібліотеки, Відділі рідкісних книг та рукописів Бібліотеки Російської академії наук,

Відділі рідкісних книг та рукописів Наукової бібліотеки Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова, Національному архіві Республіки Молдова, Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України, Центральному державному кінофотофоноархіві України ім. Г. С. Пшеничного, Центральному державному історичному архіві України в м. Києві, державних архівах Вінницької, Житомирської, Київської, Кіровоградської, Одеської, Хмельницької, Черкаської, Чернігівської областей, а також у Державному архіві Санкт-Петербурга, Державному архіві Києва, Кам'янець-Подільському міському державному архіві, Ізмаїльському регіональному архіві та ін.

Було виявлено багато документів щодо історії та культури старообрядства, серед них такі, що стосуються правового становища і статистики старовірів, старообрядського духовенства та його переслідувань, гонінь на старовірів загалом та їх переселення, старообрядських храмів, молитовних будинків, каплиць, монастирів, скитів, пустиней, переходу старовірів з «розколу» в «православ'я», єдиновір'я, правопорушень, господарства, навчання та освіти, рукописів, книг та видавничої справи старообрядців.

Слід визнати, що досліджено далеко не всі архівні фонди, зокрема, колишніх губернських та обласних центрів Російської імперії. Це пояснюється насамперед відсутністю фінансової підтримки з боку українських, російських та інших наукових центрів. І тут важливо не те, як нам складно було реалізувати цей проект, а те, яку неповагу виявило сучасне суспільство до пам'яті старообрядців, котрі внесли неабиякий вклад у розвиток мережі благодійних, просвітницьких, медичних, наукових та інших соціальних закладів, якими люди користуються й нині. Водночас уміщення альтернативних опублікованих джерел дало змогу заповнити інформаційні лакуни по багатьох регіонах.

За походженням джерела зі старообрядознавства можна поділити на чотири групи. Це документи: 1) органів державної влади; 2) офіційної Церкви; 3) старообрядського походження та 4) наративи.

До першої групи належать документи, виявлені у фондах вищих та центральних органів влади, цивільних та військових губернаторів, губернських правлінь тощо.

Документи, які регулювали правове та цивільне становище старообрядців, в основному зосереджені у фондах Комітету міністрів, Ради міністрів, Третього відділення власної його імператорської величності канцелярії, Департаменту загальних справ Міністерства внутрішніх справ, спеціально створених комітетах, управліннях та ін. У них містяться укази, статuti, циркуляри, приписи тощо.

Імператорські укази публікувалися у відповідних томах «Полного собрания законов Российской империи». Проте, за результатами архівної евристики, не всі «старообрядські» імператорські укази ввійшли в це корпусне видання. Більш-менш повний комплект указів найвищого рівня можна встановити шляхом обліку ПСЗ, спеціальних тематичних збірників з «розколу» – як оприлюднених, так і підготовлених для службового користування, зокрема «Собрание постановлений по части раскола» [674], «Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 годы» [11], «Сборник законов о расколе» А. Богословського [124], «Законы о раскольниках и сектантах» [201] та «Сборник законов о расколе и сектантах» Д. В. Чичінадзе [749].

Тематично імператорські укази можна поділити на такі групи: укази зі сфери цивільного права та свободи віросповідання [674, с. 80, 96, 108, 122, 147, 151, 179, 189, 205, 301, 322, 364, 371, 384, 387, 413, 439, 528, 562, 566, 594, 596, 597, 600, 634, 645, 647, 658, 665, 660; 675, с. 586, 593; 488, с. 233, 625; 489, с. 916, 1130; 490, с. 254; 497, с. 192; 499, с. 596; 500, с. 211; 501, с. 16–60; 503, с. 194; 510, с. 88, 264; 511, с. 543; 517, с. 228; 519, с. 219; 520, с. 268; 528, с. 544; 529, с. 904; 530, с. 67; 532, с. 79]; укази про релігійні

переслідування старовірів [674, с. 89, 106, 128, 203, 218, 219, 235, 138, 239, 263, 271, 314, 336, 340, 355, 361, 424, 433, 445, 523, 286, 565, 581–583, 587, 599, 601, 602, 617, 628, 635, 637, 659, 662, 677; 482, с. 104, 521; 494, с. 1; 495, с. 361; 496, с. 30; 498, с. 221; 500, с. 213; 507, с. 194; 510, с. 164; 522, с. 21; 521, с. 405]; укази щодо господарської діяльності старовірів [674, с. 671; 675, с. 574, 602, 606; 483, с. 159; 484, с. 1271; 502, с. 512; 527, с. 557]; укази, якими заборонялося будувати та ремонтувати старообрядські храми, молитовні будинки й каплиці [674, с. 1, 3, 103, 107, 235, 276, 296, 337, 378, 380, 406, 407, 455, 555, 662; 675, с. 565; 487, с. 946]; укази, якими дозволялося будівництво церков, молитовень та відправлення в них богослужінь [674, с. 9, 126, 130, 320, 454, 536; 675, с. 599, 620, 623, 624, 638, 649; 482, с. 357; 529, с. 915]; укази про ліквідацію старообрядських монастирів і скитів [675, с. 593, 594]; укази про перехід у старовір'я священників панівної Церкви [674, с. 75, 111, 131, 170, 179, 189, 197, 253]; укази про облік старообрядців, їхніх храмів, молитовень, монастирів і скитів [674, с. 37, 99, 103, 107, 119, 196, 340, 537, 635; 675, с. 585, 672, 685; 512, с. 829; 514, с. 234; 517, с. 170; 529, с. 915; 530, с. 50, 85]; укази про переселення старообрядців [674, с. 1, 135, 576, 611, 622; 675, с. 572, 582; 512, с. 177; 531, с. 136, 993]; укази, якими заборонялися закордонні контакти старовірів [674, с. 484, 656; 675, с. 631, 661, 668].

У фонді Департаменту загальних справ МВС збереглися документи щодо створення або ліквідації державних структур, організації боротьби зі старообрядством. У 1853 р. в Комітеті міністрів розглядалося питання про написання «повної історії розколу». У зв'язку із цим історик І. П. Ліпранді та критик М. І. Надєждін розробили спеціальну програму зі збору відповідного матеріалу.

Окрім указів, правове становище російських старообрядців регулювали статути: податковий, становий, цивільний, ремісничий, цивільного судочинства, кримінального судочинства, регулювання паспортного режиму, утікачів тощо. Усі вони представлені у «Своде законов Российской империи» [626, с. 1; 628, с. 1–100; 630, с. 1–172; 636, с. 3–222].

Частину імператорських указів зі старообрядського питання так і не було оприлюднено. Про це свідчить віднайдений у фондах МВС рукописний збірник «Обзор мероприятий Министерства внутренних дел с 1802 по 1881 годы», який увійшов у перелік справ Секретного комітету у справах розколу. Цей збірник складається із трьох частин (за роками царювання Олександра I, Миколи I та Олександра II). У ньому фіксуються заходи уряду щодо локалізації цивільних прав старовірів, здійснення ними релігійних обрядів. Відповідні постанови обмежували родинні та майнові права старообрядців, права на отримання цивільних посад та відзнак, торговельні та промислові права, можливість скласти присягу на вірність цареві тощо [11].

У Центральному державному історичному архіві України в Києві обстежено фонди Київської духовної консисторії, Канцелярії київського, подільського та волинського генерал-губернатора, Київської палати цивільного суду, Київського військового губернатора. В основному це документи, у яких наведено свідчення губернаторів про старообрядців [34–36, 38], чисельність старовірів у Київській, Подільській та Волинській губерніях, про існування старообрядських монастирів та скитів [36, 42]. Документи містять циркуляри Міністерства внутрішніх справ [37], відомості про старообрядців із всепідданійших звітів [39], економічне становище населених пунктів старовірів [40], їхні земельні спори з поміщиками [48], записи «купчих крепостей» [43–47], явочних актів, доручень. Документи стосуються самовільного відкриття молитовних будинків [30, арк. 30], утисків прав духовенства [31, арк. 7], старообрядських монастирів та скитів [35, арк. 5] у м. Черкасах, слободі Красилівка [33, арк. 2] та Замоштя [42, арк. 1; 49, арк. 10], с. Генрихівка; є також дані про кількість старообрядців, що проживали на території Правобережної України [36, арк. 9; 38, арк. 13], про соціальне становище окремих старовірів [40, арк. 10–32].

Важливим джерелом про становище прикордонних старообрядців є документи фонду Канцелярії бессарабського губернатора Національного архіву Республіки Молдова. Тут наведено листування бессарабського

губернатора із чиновниками Міністерства внутрішніх справ [51, 53], градськими поліціями, земськими судами, городничими, подаються відомості про чисельність старовірів у Бессарабії. У фонді містяться приписи МВС та місцевих органів влади про заборону старовірам входити до місцевих міських громад [53], пошук розкольників Симбірської губернії, біженців з Бессарабії [51, 56], установлення негласного нагляду за підозрілими особами, які підтримували стосунки зі своїми одновірцями за кордоном, про відселення з прикордонних районів осіб, котрих підозрювали в політичній неблагонадійності [56–61, 65]. Значна частина документів присвячена переслідуванню старообрядських єпископів, священиків, ченців та купців, є також матеріали, у яких висвітлюються міжнаціональні відносини, зокрема зіткнення старообрядців з євреями [66].

У фонді Бессарабського цивільного губернатора зберігаються справи за період 1793–1919 роки. Це переважно документи, пов'язані з переходом російсько-румунського кордону [65], висилкою осіб з п. Вилкове Ізмаїльського повіту, котрих підозрювали в неблагонадійності [58, арк. 2], розшуком старовірів, які втекли з Бессарабії [51, арк. 9]. Крім того, документи фіксували встановлення нелегального нагляду за ізмаїльським 2-ї гільдії купцем М. Біляєвим [57, арк. 1], а також його арешт на основі показань архієпископа Аркадія та єпископа Олімпія [59, арк. 9], пошук старовірів у Кишиневі, які втекли із Самарської губернії [56, арк. 1], приховування осіб без паспортів Серковським монастирем [50а, арк. 16], пошук старообрядських ченців [62, арк. 5] та арешт єпископа Спиридона [61, арк. 42], а також статистичні свідчення про чисельність старовірів, які мешкали в Бессарабській області [63, арк. 29; 50, арк. 129], відомості про кількість старообрядських храмів та молитовень [54, арк. 59]. У цьому ж фонді зберігаються справи, які стосуються зіткнень старообрядців з євреями в м. Єдинці Хотинського повіту [66, арк. 7].

Фонди Канцелярії київського губернатора, Київського губернського правління, Київської казенної палати Державного архіву Київської області,

Волинської духовної консисторії, Житомирської міської управи, Волинської казенної палати Державного архіву Житомирської області, Канцелярії подільського губернатора, Подільської духовної консисторії Кам'янець-Подільського міського державного архіву, Канцелярії чернігівського губернатора Державного архіву Чернігівської області надають свідчення про наявні у Волинській, Київській, Подільській та Чернігівській губерніях старообрядські молитовні, монастирі та скити [67, 69–72, 74, 75, 77–79], чисельність старообрядців, їх ревізійні переписи та соціальне становище [81, 82, 84, 86, 87].

У фондах Канцелярії київського губернатора та Київського губерньського правління Державного архіву Київської області зосереджено документи про чисельність старообрядців та їхніх молитовень, монастирів, скитів [75, 80, 68, 71, 67]. Особливо багатий такими документами другий фонд цього архіву, у якому зберігаються справи про черкаські монастирі [74, арк. 3; 78, арк. 4], Замошенський [79, арк. 5; 77, арк. 50] та Чорнобильський монастирі в Радомишльському повіті [69, арк. 26; 72, арк. 48].

У науковий обіг уведено документи про куренівські монастирі XIX ст., які зберігаються у фондах Канцелярії подільського губернатора та Подільській духовній консисторії КПМДА [86, арк. 6; 87, арк. 7]. Цінність цих документів зростає з огляду їх втрати внаслідок пожежі, що знищила основні фонди цього архіву на початку 2000-х років. Дослідницький інтерес становлять свідчення про старообрядців, зібрані мешканцем Черкас О. Олександровим (нині зберігаються в ДАЧО), а також документи про чисельність старовірів Волинської губернії, що зберігаються у фонді Волинської духовної консисторії [82, арк. 9].

Документи фондів Київського міського магістрату, Київської міської думи, Київської міської управи Державного архіву Києва містять відомості про чисельність київських купців та власників будинків і старообрядців [90, 92], видачу дозволів на будівництво будинків, пожертвуваних старовірами на

потреби міста [94], оголошення купецьких капіталів [90] про вибори зі старообрядців київського міського голови [89].

Важливі джерела виявлено у фонді Народного комісаріату внутрішніх справ УРСР ЦДАВО України та вперше введено в науковий обіг. Вони стосуються політики радянського уряду щодо закриття куренівських монастирів у 20-х роках ХХ ст. [29, арк. 77, 189].

Масштабно досліджувалися фонди Російського державного історичного архіву та Відділу рукописів Російської державної бібліотеки. В архівному фонді Рогозького кладовища Відділу рукописів Російської державної бібліотеки зібрано документи про діяльність Московської старообрядської архієпископії середини ХІХ – 20-х років ХХ ст., а листування провідних старообрядських діячів цієї пори дає змогу не лише простежити історію Білокриницької ієрархії, а й виділити її літературні центри, зокрема куренівський, що виник після оприлюднення в 1862 р. «Окружного послання» [15–21, 24].

Документи Відділу рукописів РДБ розкривають проблему церковних благодійних внесків московських купців-старовірів на розвиток різноманітних громад країни, зокрема К. А. Стракопитова, С. Г. Триндіна, П. Г. Триндіна, П. І. Триндіна, Д. Д. Морозова, Г. Овсянникова, А. Є. Латригіна, М. І. Тимашева, А. Ф. Свешникова, А. Т. Фоміна, І. М. Шибаєва, Н. Р. Мартинова, К. І. Рахманова, Є. П. Тимашева, Д. О. Милованова та ін., на храми Рогозького кладовища, Житомирську, Броницьку, Крюківську, Глазівську общини, Чорнобильський Пустинно-Нікольський монастир, Черкаський Покровський монастир та ін. [19, арк. 5].

У Російському державному історичному архіві автор працював з фондами Канцелярії обер-прокурора Синоду, Департаменту духовних справ іноземних сповідань МВС, Департаменту загальних справ МВС, Секретного комітету у справах розколу. Документи цих фондів проливають світло на відкриття, спорудження та ремонт старообрядських храмів та молитовень [2, арк. 28], представляють свідчення про з'їзди окружників та неокружників за

1915–1916 роки [4, 5], відомості про пожертвування на користь храмів [8]. Великий пласт становлять документи щодо функціонування старообрядських монастирів, скитів та пустиней, зокрема Куренівського монастиря та скиту [1], Чорнобильського Пустинно-Нікольського монастиря, Замошенського Казанського монастиря [9]. Вагомий документ, що вперше вводиться нами в науковий обіг який змінює акценти в розумінні ролі й частки капіталу старообрядців у російській економіці, характеризує стан господарства київських купців-старовірів у середині 50-х років XIX ст. [10].

Важливою групою джерел, продукуваних державними органами влади, є документи щодо старообрядської статистики. Одним із найповніших є «Свод официальных сведений о раскольнических молитвенных зданиях в империи от 1800 по 1848 годы», що зберігається в РДІА, і який уперше вводиться в науковий обіг в повному обсязі. У ньому зібрано інформацію про понад три тисячі старообрядських парафій по всій Російській імперії. Проте не всі губернії представлені в ньому ґрунтовно. Так, в одній із найзаселеніших старовірами Нижньогородській губернії у «Своді» показано лише 18 приходів. Істотно доповнює інші джерела інформація про старообрядські монастирі, скити та обителі, особливо на Російській Півночі [14, арк. 1а–45]. Документ яскраво змальовує кількісні і конфесійні масштаби старобрядського явища на просторах Російської імперії.

Для вивчення розселення та чисельності старообрядців на території Російської імперії досить важливим статистичним джерелом є Перший всеросійський перепис населення 1897 р. До цього часу його матеріали в цілому не використовувалися. Відсутність запиту на статистичні дані в багатьох випадках пояснювалася гострою критикою результатів перепису етнографом О. С. Пругавіним, який відзначав, що замість того, аби показати справжню кількість старообрядців у Росії, перепис їх лише приховав та ввів в обіг результати, якими стало неможливо користуватися [1277, с. 7]. Проте О. С. Пругавін не дав науково обґрунтованої критичної оцінки матеріалам перепису, а обмежився лише заявами, які тиражувалися з дослідження в

дослідження його послідовниками. Вірогідно, це було зроблено з двох причин. По-перше, низькі показники результатів перепису були не до вподоби самим старообрядцям, які через запобігання гонінням не намагалися вивчити свою реальну чисельність. По-друге, щоб показати власну значимість у державі та примусити уряд рахуватися зі своєю думкою, старовірам було вигідно міфічно високими статистичними даними заявити про кількість своїх послідовників. Ми ретельніше проаналізували матеріали цього перепису, порівняли їх з даними з інших джерел. З'ясувалося, що в більшості регіонів дані перепису повністю або частково відповідали справжнім показникам. В окремих регіонах, густозаселених старовірами, їхня чисельність справді була заниженою, проте не в десятки, а в кілька разів. Аби вийти на чисельність старообрядців 10–12 млн осіб, потрібно уявити наявність у кожному адміністративно-територіальному утворенні імперії не менш ніж 100 тис. осіб, що, на наш погляд, малоймовірно. Було б корисно порівняти статистичні дані царської Росії з радянською статистикою 20-х років ХХ ст. Оскільки більшовики не симпатизували жодному віросповіданню, їх не можна було запідозрити у фальсифікації статистики, у т. ч. старообрядських згод, а вона, як з'ясувалося, у деяких регіонах мало чим відрізнялася від даних дореволюційних джерел, зокрема й матеріалів перепису.

Матеріали першого загального перепису, яких у повному обсязі не виявилось в Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського, автор поповнив зводом загальних даних цього ж перепису. Загалом було опрацьовано 79 випусків перепису за період з 1899 по 1905 роки [401–462].

До другої групи джерел увійшли документи з фондів Святійшого синоду, духовних консисторій та духовних правлінь, а також періодика державної Церкви.

Після ліквідації патріаршества в Росії найвищим органом офіційної Церкви став Святійший синод. У його підпорядкуванні перебували справи з внутрішнього та зовнішнього життя розколу, до того ж він займався не лише

старообрядцями, але й сектантами загалом, однак термін «розкольники» закріпився саме за старовірами.

До компетенції Святійшого синоду входила координація боротьби з розколом, утім, на практиці апарат Церкви використовувався як репресивна машина проти старовір'я. Особливо це мало місце на рівні місцевих органів церковного управління (духовні консисторії, правління, окремі архієреї та духовенство).

У своїй діяльності Святійший синод керувався як чинним імперським законодавством, так і внутрішніми правовими актами, які регламентували діяльність старообрядських спільнот. У 60-х роках XIX ст. його співробітники підготували та видали збірник постанов щодо розколу в цілому та старообрядства зокрема. «Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Святейшего синода» включало в себе постанови уряду 1801–1859 років [673].

Для посилення боротьби з розколом офіційна Церква постійно використовувала «духовні важелі» впливу на «заблукалих». Ці заходи супроводжувалися введенням в освітні програми духовних академій та семінарій спеціальних дисциплін з історії виникнення й поширення розколу та методах боротьби з ним [673, с. 664].

У 1881 р. в Москві вийшов «Сборник законов о расколе» [124], у який ввійшли витяги зі статей зводу законів, які стосувалися старообрядства, аргументовані як канонічними правилами офіційної Церкви, так і указами Синоду, статутами духовних консисторій, рішеннями Державної ради та Сенату. Наступного року там само побачив світ збірник «Законы о раскольниках и сектантах» з поясненнями Святійшого синоду та Сенату [201]. Згодом ці джерела було опубліковано в «Сборнике законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями Правительствующего сената и Святейшего синода» [749].

У XIX ст. функції державної Церкви обмежувалися нагадуванням державним закладам про їхні завдання щодо розколу. Інколи Церква сама

втручалася в хід слідства. Висвітлює проблему корпус матеріалів, які відображають тиск на старообрядців та їх приєднання до Церкви на правах єдиновір'я. У канцелярії Святійшого синоду старообрядським питанням займався 2-й стіл 3-ї експедиції II відділення; питаннями приєднання розкольників до офіційного православ'я – 3-й розряд 1-го столу II відділення, а також III відділення.

У всепідданих звітах обер-прокурорів Синоду, які збереглися в Російському державному історичному архіві Санкт-Петербурга в рукописному вигляді за 1836–1914 роки, яскраво представлена політика державної Церкви щодо старообрядців. З 1866 р. свідчення про старовірів фіксуються першим пунктом у розділі «Распространение и утверждение веры и благочестия» [233, с. 12]. Тут публікуються матеріали про приєднання старообрядського єпископа Іустина Тульчинського, ченців Славського та Тиського скитів у Румунії й Австрії, безпопівця Павла Прусського до офіційного віросповідання та значення цих подій для російського православ'я [1382, с. 95].

Цінним для вивчення історії старообрядства є щотижневик «Церковный вестник», який видавався впродовж 1875–1918 років при Санкт-Петербурзькій духовній академії. До 1888 р. він мав статус офіційного органу Святійшого синоду. «Церковный вестник» складався з офіційної та неофіційної частин. Якщо в першій публікувалися розпорядження світської та духовної влади, а також хроніка подій, що відбувалися в офіційній Церкві, то в другій – статті, присвячені богословській та церковно-історичній проблематиці, життю старообрядців та старообрядських громад різних регіонів Російської імперії. Автор вивчив усі номери цього журналу за весь понад 40-літній період його видання. Складність роботи полягала в тому, що до «Церковного вестника» не складено ні тематичних, ні предметних покажчиків.

Фронтальне дослідження джерел дало змогу не лише найповніше їх виявити, але й простежити динаміку подій, що відбувалися в старообрядстві,

очима представників панівної Церкви, виділити найвизначніші події середини 70-х років XIX – початку 20-х років XX ст. Матеріали «Церковного вестника» здебільшого допомогли заповнити джерелознавчі ніші з багатьох питань по Російській імперії, частково замінити недоступний для дослідника архівний матеріал. У дисертації використано близько 240 публікацій журналу, у яких представлено важливі питання з історії та культури старовір'я. Майже весь матеріал цього періодичного видання вперше вводить в науковий обіг.

Із середини 70-х років XIX ст., тобто із самого початку видання «Церковного вестника», у багатьох щотижневих номерах друкувалася інформація про старообрядців. У журналі функціонувала рубрика «Із раскольничього мира» [222, с. 13]. З-поміж авторів, які писали про цю проблему, слід назвати М. Барсова [112, с. 3–5] та І. Малишева [288, с. 6–10; 289, с. 6–7; 287, с. 11–12].

Першими публікаціями були передруки зі світських газет та інші відомості стосовно старовірів [157, с. 14–15; 316, с. 19–20], потім розповіді з регіонів Російської імперії, зокрема Гуслиців [176, с. 19], Російської Півночі [355, с. 7–8], а також Харкова [587, с. 21–22], Риги [358, с. 7–8], Калуги [246, с. 13], Самари [585, с. 17], Москви [714, с. 19], Петербурга [612, с. 10–12], Барнаула [188, с. 12] та ін. Найпопулярнішими були публікації про релігійну нетерпимість, задунайські делегації старовірів у Константинопольську патріархію [592, с. 21–22, 575, с. 20–21], про неруських представників давнього православ'я (карелів) [597, с. 13], старообрядських архієреїв, неокружників [664, с. 17; 605, с. 15–16] та собори [695, с. 16–17; 583, с. 15–17], матеріали щодо традиційного побуту (лестовок та підручників). У журналі висвітлювалися погляди архієреїв панівної Церкви, що стосувалися представників давнього обряду, документи з історії й сучасного стану старовір'я [347, с. 1–4] та ін.

У 80-х роках XIX ст. про події, що відбувалися в старообрядському середовищі, повідомляли такі кореспонденти, як К. Попов [546, с. 205–206;

539, с. 696–697; 547, с. 28–29; 540, с. 654–656; 641, с. 637–638], В. Нільський [333, с. 7–9; 332, с. 694–697; 334, с. 520–522], І. Утехін [726, с. 58], І. Виноградов [137, с. 9–11], М. Кутєпов [273, с. 8–10; 272, с. 6–8; 271, с. 7–8], П. Масловський [293, с. 5–6], Т. Твердинський [715, с. 10–11], проте переважна більшість публікацій була анонімною. У той період інформація публікувалася в «Обзрении по расколу» [367, 4–8; 368, с. 8–10; 370, с. 9–11; 369, с. 5–7; 371, с. 6–8; 373, с. 6–9; 374, с. 393–395] та «Из мира старообрядчества» [217, с. 8–9; 229, с. 19; 230, с. 8–9], продовжувала існувати рубрика «Из раскольничьего мира» [223, с. 15; 220, с. 13; 221, с. 16].

Основні теми, яких торкався «Церковный вестник», зачіпали такі знамениті старообрядські центри, як Хвалинськ та Черемшан Саратовської губернії [384, с. 14], Гуслиці Московської губернії [211, с. 13; 570, с. 16–17; 665, с. 17–18], Городець Нижньогородської губернії [224, с. 14–15], Волківське та Громівське кладовища в Петербурзі, Рогозьке [613, с. 5; 362, с. 7–10] та Преображенське [357, с. 5–6] кладовища в Москві [622, с. 822–823; 750, с. 11; 205, с. 700]. У журналі висвітлювалися причини та місце місіонерської діяльності старообрядців, опіка старообрядських громад [337, с. 957–958], питання, котрі стосувалися Біловодської ієрархії [115, с. 18], Білокриницької ієрархії в Росії та за її межами [574, с. 3–7; 343, с. 3–5; 665, с. 17–18; 604, с. 16; 356, с. 14; 158, с. 11; 346, с. 15; 281, с. 626; 113, с. 61–62; 722, с. 84; 598, с. 16], поширення грамотності [710, с. 4–6; 602, с. 15–16; 258, с. 7–8], місіонерської діяльності офіційної Церкви серед старообрядців [127, с. 4–6], окружників та неокружників [353, с. 15; 581, с. 16–17; 378, с. 15; 596, с. 16; 584, с. 404; 745, с. 10; 318, с. 15; 245, с. 15–16; 564, с. 16; 580, с. 16; 349, с. 14–15], безпопівців [126, с. 14–15; 216, с. 11–12; 114, с. 16–17; 619, с. 16; 262, с. 26–29; 364, с. 297–299], життя старообрядського духовенства [132, 10–11; 244, с. 13] та віруючих у Вітебській, Казанській [122, с. 5–6], Подільській [354, с. 17], Саратовській [620, с. 16–17; 619, с. 16], Ярославській [588, с. 11; 680, с. 11] губерніях та на Дону [681, с. 20], проведення соборів прихильниками старої віри [606, с. 15; 126, с. 14–15; 601, с. 532; 607, с. 687],

стану розколу в Санкт-Петербурзі [342, с. 10–12; 175, с. 14–15], російських євреїв [202, с. 17] та створення ними християнських сект [610, с. 94; 677, с. 123; 744, с. 123; 739, с. 61; 713, с. 29–30]. У журналі наведено альтернативну інформацію про життя багатьох старообрядських архієреїв, відомості про автора «Окружного послання» І. Ксеноса [327, с. 13–14], офіційні записки та відкриті листи, які стосувалися дарування цивільних прав і свобод у відправлянні богослужінь [262, с. 8–9; 146, с. 13–14], а також матеріали про боротьбу офіційної Церкви з розколом [611, с. 537–538].

У 90-х роках ХІХ ст. «Церковный вестник» значну увагу приділяв широкому спектру безпопівських деномінацій, зокрема странництву [646, с. 443–444], нетовщині [644, с. 150–151], рябинівщині [645, с. 345–346], любушкиній згоді [642, с. 507–508], лучинківщині [641, с. 571–572], неплательщикам [643, с. 635–636]. Найактивнішим автором цього десятиліття став К. Попов [540, с. 530–531; 545, с. 785–790; 538, с. 73–75; 542, с. 1258–1259], хоча основна маса нотаток подавалася без вказівки на автора тексту. З'являються тематичні блоки «Из раскольнического быта», «Из современной жизни в расколе» [228, с. 309–311; 226, с. 263–267; 227, с. 774–776], друкується рубрика «Из мира старообрядцев» [537, с. 73–75; 542, с. 1258–1259].

Основними темами, які висвітлювалися в цей час, були такі: про безпідставне існування федосіївського скиту в Санкт-Петербурзі [213, с. 372–374; 214, с. 402–405; 215, с. 418–421; 227, с. 774–776], про старообрядців за кордоном, зокрема в Австрії та Румунії [689, с. 655–656], про внутрішнє життя громад [345, с. 606; 609, с. 819–821; 204, с. 521–522; 319, с. 374–376; 618, с. 560], про міжконфесійні відносини [391, с. 516], насамперед представників офіційної Церкви, про переслідування старообрядства [240, с. 1097; 388, с. 734].

На початку ХХ ст. найактивніше як кореспонденти журналу працювали Д. Дияковський [179, с. 709; 180, с. 618], А. Папков [398, с. 1406], І. Титов [718, с. 628], К. Попов [538, с. 940], А. Лоскутов [283, с. 1204]. Характерно,

що в цей час на сторінках видання «Церковный вестник» значно менше уваги приділяється проблемам старовір'я. Проте водночас з'явився розділ «Мнения и отзывы» [308, с. 631], продовжувала друкуватися рубрика «В мире старообрядцев».

У «Церковном вестнике» публікувалося безліч матеріалів щодо проведення соборів поморців та інших безпопівських і попівських згод [669, с. 1034; 701, с. 1096; 702, с. 1004], а також про старообрядських подвижників, оглядів законопроектів про старообрядські громади [199, с. 600; 696, с. 625; 624, с. 908], зустрічей старовірів з представниками Константинопольської патріархії [186, с. 412], вселенським патріархом тощо.

Важливим джерелом з історії старообрядства, що істотно доповнює архівний матеріал, є єпархіальні відомості панівної Церкви, які в основному почали видаватися в 60-х роках XIX ст. Тут друкувалися матеріали та дослідження про старообрядців конкретної єпархії, держави та зарубіжжя, до того ж до старовірів ставилися не інакше як до розкольників. Метою подібних публікацій насамперед було проведення місіонерської роботи серед старообрядства та антирозкольницької профілактики серед нестарообрядського населення. Для єпархіальних відомостей характерним було оприлюднення розпоряджень Святійшого синоду, різних записок про події, що відбувалися в «розколі».

У дисертації використано матеріали Кишинівських, Подільських, Чернігівських, Тобольських, Пензенських та Саратовських єпархіальних відомостей. Вони збагачують статистичні свідчення про старообрядців, які мешкали в Молдові та Валахії [708, с. 71; 140, с. 550], вели спостереження за життям старовірів у Бессарабії [218, с. 687], висвітлювали життя запровадженого урядом єдиновір'я в Чернігівській губернії [590, с. 1232; 142, с. 563], стан старовір'я цього краю в 60–70-х роках XVIII ст. [181, 671; 183, с. 247]. «Подольские епархиальные ведомости» досить багато уваги приділяли старовірським монастирям у с. Куренівка Ольгопільського повіту Подільської губернії. У 80-х роках XIX ст. редакція ПЕВ видала цикл

матеріалів, присвячених Куренівському тримонастир'ю [699, с. 568; 276, с. 85; 238, с. 403].

У 1892 р. «Тобольские епархиальные ведомости» писали про діяльність у м. Ялуторовську Тобольської губернії братів-старовірів Колмакових та підтримці ними тамтешніх чоловічого й жіночого скитів, про які в статті додавалася стисла історична довідка. Тут міститься інформація про Ялуторівський, Курганський, Тюменський, Ішимський, Тюкалинський, Тарський, Петропавлівський та Кокчетавський округи, де мешкали старообрядці, їх чисельність та конфесійну структуру [479, с. 430].

У 1876 р. «Саратовские епархиальные ведомости» опублікували заклик білокриницького ченця Ніколи про складне становище некрасівців у Туреччині під час чергової російсько-турецької війни й ту допомогу, яку виявили своїм братам по вірі російські старообрядці. Джерело наголошувало, що некрасівці потрапили в немилість до турецької влади за те, що, незважаючи на фірман султана Абдули-Азіза, відмовилися служити в турецькій армії. За свою невірність вони дорого заплатили. Турки страчували некрасівців: різали живими, саджали на палі, відрізали їм частини тіла; жінок та дівчат безчестили, черниць гвалтували навіть у вівтарях, восьмирічних дівчаток і хлопчиків продавали в рабство, священників розпинали на хрестах, вагітним жінкам розпорювали животи, дітей саджали на рожен і пекли на вогні, а батьків примушували їсти своїх дітей [140, с. 548].

Досліджуючи історію розколу в Пензенській єпархії, І. П. Бурлуцький звернув увагу на час появи старообрядців у Пензенській губернії, найзаселеніші повіти цього регіону, указав на головні центри місцевого розколу, конфесійну структуру та чисельність старообрядської спільноти, говорив про моральні чинники родин старовірів [130, с. 10]. Він вирізняв високу мораль старообрядців Мокшанського повіту Пензенської губернії, відзначивши при цьому, що добрими вчинками пензенських старообрядців були милостиня та піст [130, с. 28].

Крім єпархіальних відомостей, у дисертації використано й інші періодичні видання, зокрема «Православный собеседник» видавався Казанською духовною академією, який регулярно друкував матеріали, присвячені старообрядству, духовний журнал «Православное обозрение», що видавався в Москві впродовж 1860–1891 років за редакцією священника М. О. Сергієвського, котрий також порушив питання про проблеми розколу Церкви.

У другій половині XIX ст. значну увагу вивченню джерел з історії старообрядства приділяв професор Московської духовної академії М. І. Суботін. Він видав цілу серію т. зв. «Летописей происходящих в расколе событий» (з 1876 по 1895 рр.), у якій друкував переважно документи Білокриницької ієрархії, зокрема, у 1869 р. він опублікував акти та листування Білокриницького собору 1868 р., у 1889 р. – листування білокриницьких діячів. Дисертант використовує матеріали з історії Білокриницької ієрархії, які не лише були надруковані в 1899 р. окремою книгою, але й виходили в додатках «Братского слова» [295, с. 25], а також «Летописи происходящих в расколе событий» за 1876–1879, 1887–1889 роки [278, с. 67; 279, с. 183; 280, с. 85].

До третьої групи належать документи старообрядського походження, зокрема архів Рогозького кладовища, приватні архіви старовірів, а також старообрядські видання.

Важливо відзначити, що менш розповсюдженими й доступними є джерела старообрядського походження, які потрапили в державні сховища внаслідок націоналізації церковного майна після Жовтневої революції, а також у результаті польових археографічних експедицій 60–80-х років XX ст. (МДУ, БАН, ІРЛІ та ІСЛІ АН СРСР). Сюди увійшли документи канцелярії архієпископа Московського та Володимирського Антонія, які висвітлюють внутрішню політику старообрядської Церкви, розбрат 60–70-х років XIX ст. між окружниками та неокружниками [16, арк. 3], документи про знищення «Окружного послання» [22, арк. 211], історії Ізмаїльської [18, арк. 23] та

Балтської єпархій [17, арк. 1; 19, арк. 1; 15, арк. 77; 20, арк. 2], Чорнобильського Пустинно-Нікольського монастиря [21, арк. 10, 16, 20] та ін. Під час проведення польових археографічних експедицій БАН було виявлено цінні документи про церковне життя неокружників Поділля, діяльність єпископа Веніаміна Балтського [25, 26].

Джерела з історії куренівських монастирів також представлені спогадами жителів сс. Куренівка Чечельницького району та Шура-Копіївська Тульчинського району і м. Бершаді Вінницької області, записані автором у 90-х роках ХХ ст. Так, у 1996 р. були записані спогади вчительки Куренівської загальноосвітньої школи Л. В. Яцюк [95] та жителя цього ж села М. М. Атаманенка [96]. У хранителя давньоруської спадщини О. С. Берьозової зберігся Синодик куренівських монастирів, у 70-х роках ХХ ст. його друга частина потрапила в Наукову бібліотеку МДУ ім. М. В. Ломоносова, а першу дисертант виявив та ввів у науковий обіг у 2000 р. [99].

Одним з основних літературних центрів старовір'я другої половини ХІХ – початку ХХ ст. був Куренівський Нікольський чоловічий монастир Подільської губернії. Цьому сприяла жорстка позиція обителі до прихильників «Окружного послання», що спричинила появу десятків творів, написаних його ченцями та духовенством. До куренівського літературного центру належали єпископи Варлаам (Римарев), Кирило І (Яблочников), Мефодій (Соколов), Софроній (Жиров), священноіноки Сава та Пахомій, протоієрей Пилип Грубенський, диякон Іполит, архімандрит Іосиф (Макаров), ігумен Тарасій (Івченко), настоятель Філагрій (Кизін), уставщик Варсонофій (Кольцов), скарбник Федір (Петров), Ісидор (Бондарев) та ін.

Супротив «Окружному посланню» став основною причиною виникнення десятків творів, написаних мешканцями Куренівського Нікольського монастиря. Більшість із них до цього часу залишається недоступною широкій читацькій аудиторії. Винятком є рідкісні документи, надруковані в 1865 р. К. М. Ніколаєвим в «Чтениях императорского общества

истории и древностей российских при Московском университете», що виходили за редакцією О. М. Бодяньського. Це «Письмо игумена Куреневского монастыря Мефодия и казначея Федора (Петрова) попечителям Рогожского кладбища о принуждении их принять «Окружное послание» от 22 января 1864 г.» [1164, с. 323].

На особливу увагу заслуговує літературна діяльність єпископів та ченців Куренівського монастиря та старообрядців південно-західної частини Росії, які були тісно пов'язані із цим духовним центром. Відомо десятки соборних визначень, грамот, послань, листів, повідомлень, відповідей на них та інших документів братії монастиря в різні регіони країни, зокрема в Плюську общину Херсонської губернії, Хотинську общину Бессарабської губернії, Добрянську общину Чернігівської губернії, на Урал, до попечителів Рогозького кладовища тощо [15].

Твори Білокриницької митрополії, Московської духовної ради, старообрядських ієрархів та представників Білокриницької ієрархії представлені листами дияконів, єпископів, архієпископів, митрополитів, Московської духовної ради та приватних осіб, послань братії монастиря, митрополитів, соборних ченців, грамот і повідомлень митрополитів, єпископів та різних старообрядських громад, звернень духовної ради, запрошень і постанов соборів, доносів священників. Вони охоплюють період 1863–1918 років.

Дії, спрямовані на знищення «Окружного послания» з боку Московської духовної ради, сприяли виникненню нового пласту документів [15, арк. 43 зв.]. Окремий корпус становлять документи старообрядських соборів про проблеми, пов'язані з розбратом навколо «Послания».

Професор Московської духовної академії М. І. Суботін у «Летописях происходящих в расколе событий» опублікував листування старообрядських єпископів, яке стосувалося «Окружного послания» та пов'язаних з ним подіями [279, с. 195]. У 1874–1894 роках на основі архіву, переданого представниками Білокриницької ієрархії, які перейшли в панівну Церкву,

М. І. Суботін опублікував дев'ять збірників документів «Материалов по истории раскола за первое время его существования», спрямованих на звинувачення старообрядства. Ці твори становлять значний інтерес у галузі діяльності білокриницького літературного центру.

Джерелами, у яких висвітлюється діяльність московського літературного центру XIX – початку XX ст., є твори єпископів Білокриницької ієрархії Арсенія (Швецова), Михайла (Семенова) та Інокентія (Усова), начотчиків Ф. Ю. Мельникова, Д. С. Варакіна, І. О. Кирилова, І. Т. Верховського, В. М. Карловича, Г. В. Сенатова.

Єпископ Арсеній вів розлоге листування, готував до друку книги, брав участь в організації та роботі першої розширеної після 1905 р. Уральської старообрядської друкарні [782, с. 15]. Його перу належать праці про православну віру та єресі, інститут Церкви та боротьбу навколо «Окружного послання», таїнства хрещення, миропомазання, причастя, священства, покаєння, шлюбу, елеопомазання, церковні перекази, а також історичні, апологетичні твори та мемуари. Найвідомішими його працями стали «История о существовании священства в Старообрядческой Христовой Церкви», «Рассуждение о богословии Белокриницкого устава» та «Книга об антихристе и о прочих действиях, иже при нем были хотящих» [783, с. 51].

У 1886–1888 роках вийшло у світ тритомне зібрання творів І. Т. Верховського, а в 1888 р. була опублікована книга «Вселенский идеал Христовой Церкви» [1038, с. 112]. У 1880 р. письменник В. М. Карлович видав «Критический разбор «Окружного послания» и все оттенки направления автора его», у 1881, 1883 та 1886 роках – три томи «Исторических исследований, служащих к оправданию старообрядцев», у 1885 р. – «Апологию Савватию», у 1905 р. – «Краткий обзор преследований христиан первых веков в тесной связи с печальной судьбой старообрядцев» [1038, с. 113]. Відомий начотчик Д. С. Варакін написав кілька книг, зокрема «Рассмотрение примеров, приводимых в защиту реформ патриарха Никона».

Єпископ Михайло (Семенов) написав десятки книг та сотні статей, присвячених темі захисту християнських догматів, віри, російській історії, історії та апології старообрядства. Йому належать такі історичні твори, як «Боярыня Морозова», «Великий разгром», «Перед Стоглавым собором», «На заре христианства», апологетичні та повчальні – «Апология старообрядчества», «Церковь, литература и жизнь», «Церковь и евангельские лилии», «Жизнь и совесть», «Новые и старые пути», «В праведную землю», «О счастье и мещанстве» та ін.

Видатним автором старообрядської апологетичної літератури був білокриницький митрополит Інокентій (Усов), який написав багато книг та статей, зокрема «Об исповеди преосвященного Амвросия митрополита Белокриницкого», «Церковь Христова временно без епископа», «О миропомазании священнослужителей, присоединяемых к православию от ереси второго чина», «О крещении греческой Церкви и митрополита Амвросия», «Будущее и настоящее состояние людей», «О посланничестве митрополита Амвросия и о занятии им Белокриницкой епархии», «Средство быть счастливым» та ін.

Проте найвідомішими стали роботи видатного старообрядського письменника та апологета Ф. Ю. Мельникова. Основні свої твори автор написав після Жовтневої революції в Румунії. У 30–40-х роках ХХ ст. в Мануйлівському монастирі він написав «Краткую историю Древлеправославной (старообрядческой) Церкви». Популярними творами Ф. Ю. Мельникова є «История Русской Церкви со времен царствования Алексея Михайловича до раздора Соловецкого монастыря», «О человеческой душе и ее происхождении», «Сектантство и Церковь перед судом Священного Писания», «Исследование о крещении и святительском достоинстве митрополита Амвросия», «Конец сомнениям в законности старообрядческой иерархии», «О старообрядческом священстве до митрополита Амвросия», «В защиту старообрядческой иерархии».

Книга «Отвергает ли наука веру в Бога?» стала свого роду богословсько-філософською енциклопедією, де було зібрано віками накопичений та вистражданий великими мислителями матеріал з питань Бога та релігійних почуттів людини. У праці «Яко с нами Бог» Ф. Ю. Мельников гостро критикував еволюційну теорію Ч. Д. Дарвіна, який визначав існування Бога як видуману істоту темних первісних людей.

В апологетичній книзі «Правда старой веры» І. О. Кирилов досліджує питання взаємозв'язку російської інтелігенції та російської національності, впливу на російську культуру ідей панславізму, пангерманізму та візантивізму. Письменник визначив причини роз'єднання російського народу, його загальнолюдські та національні начала, звернув увагу на національне самовизначення, консерватизм і націоналізм старовірів, ставлення старообрядців до державної влади, офіційної Церкви, реформ Петра I, ролі старообрядців в обрусінні окраїн Російської імперії.

Змістовні матеріали публікувалися в загальностарообрядському журналі «Церковь», який на початку ХХ ст. видавала Білокриницька ієрархія. Журнал фінансово підтримували купці-старовіри Рябушинські. Часопис неодноразово змінював свою назву. Так, до 1907 р. журнал називався «Слово правды», упродовж 1908–1913 років – «Церковь», 1914–1917 років – «Слово Церкви», з 1918 р. – «Голос Церкви». Починаючи з 1905 р. журнал видавався щотижня.

На початку ХХ ст. журнал «Церковь» займав активну позицію у висвітленні життя російських старообрядців. Тут друкувалися богословські, повчальні, просвітницькі статті віруючих (як правило, представників Білокриницької ієрархії). Він активно реагував на процеси, що відбувалися в середовищі старовірів різних регіонів держави. «Церковь» – добре ілюстроване видання. Тут публікувалося багато фотографічного, малюнкового та схематичного матеріалу, який істотно доповнив наше дослідження.

«Церковь» виступає важливим джерелом з історії старообрядських монастирів, скитів і пустиней. На сторінках журналу значну увагу приділяли багатьом старовірським обителям, наприклад Борсківському чоловічому [650, с. 390] та Куренівському чоловічим, Куренівському новожіночому монастирям у Подільській губернії [269, с. 372; 267, с. 548; 268, с. 339; 266, с. 523], Білокриницькому жіночому та чоловічому монастирям [386, с. 944], Тиському чоловічому монастирю на Буковині [300, с. 1011], Городищенському чоловічому монастирю в Катеринославській губернії [684, с. 324], Іоанно-Богословському чоловічому монастирю в Херсонській губернії [177, с. 1076], Мануйлівському чоловічому монастирю в Молдові, Клинівському жіночому та Красноборському чоловічому монастирям у Чернігівській губернії [725, с. 365], Муравльовському жіночому монастирю в Бессарабській губернії [655, с. 1277], Славському чоловічому монастирю в Румунії [690, с. 109] та ін.

«Церковь» є джерелом інформації з проблеми взаємостосунків держави та панівної Церкви з представниками різних старообрядських конфесій [156, с. 1584; 569, с. 79]. Тут наведено досить багато матеріалу, який стосується центрально-російських, північно-російських, сибірських, українських, білоруських, молдовських, донських та багатьох інших земель. Матеріали журналу є вагомим підґрунтям у дослідженні таких тем, як віра, історія старообрядських парафій, наприклад, у Москві, Петербурзі, Києві [249, с. 250; 250, с. 889; 248, с. 677], Харкові [734, с. 992; 735, с. 799; 731, с. 269; 733, с. 588; 736, с. 174], Севастополі [237, с. 498], а також у Балті [160, с. 1048] та Вінниці [162, с. 352] Подільської губернії, Одесі [376, с. 1322; 377, с. 275], Березівці [161, с. 716], Новогеоргіївську [169, с. 1532] та Тирасполі Херсонської губернії [716, с. 217], Катеринославі [189, с. 739], Запоріжжі-Каменському [203, с. 476] та Нікополі [721, с. 917] Катеринославської губернії, Зенькові [164, с. 567], Кременчуці [476, с. 856; 168, с. 1196] та Крюкові [263, с. 995; 264, с. 595] Полтавської губернії, Ізмаїлі [234, с. 1270; 235, с. 108], Кілії [167, с. 436] та Оргієві [170, с. 121] Бессарабської губернії,

Клинцях Чернігівської губернії [558, с. 393; 559, с. 1124], Ржеві Тверської губернії. Видання висвітлює багатий фактичний матеріал про масове будівництво старообрядських храмів у різних регіонах країни, хабарництво, переселення старовірів, отримання ними освіти, масштаби будівництва та відкриття нових шкіл [277, с. 233; 315, с. 6; 324, с. 6; 351, с. 1021; 617, с. 459; 705, с. 9; 390, с. 1433; 693, с. 836]. Вагоме місце на його сторінках приділялося проблемі неокружницького розбрату Білокриницької ієрархії [563, с. 171; 573, с. 970]. Описувалися події в найактивніших неокружницьких центрах [260, с. 369], зокрема в Куренівці Подільської губернії. У журналі друкувалися різні «бесіди», «спори» та «полеміки» окружників з неокружниками [119, с. 383].

Часопис публікував цікаві біографічні дані про купців, зокрема М. Ф. Морозову [291, с. 732], М. С. Кузнецова [294, с. 169], М. І. Тюрина [330, с. 1047], В. А. Дубиніна [135, с. 525], М. О. Степуніна [755, с. 871] та багатьох інших, про видатних політичних діячів країни, які виступали на захист старообрядців (С. Ю. Вітте [299, с. 283; 313, с. 269; 660, с. 243] та О. І. Гучкова), видатних церковних та громадських діячів старовір'я, архієреїв (неокружницьких – Данила Богородського [190, с. 802], Мефодія Балтського [661, с. 241] та окружницьких – архієпископа Іоанна Московського, Єрмогена Київського [191, с. 461]).

«Церковь» друкувала повні переліки зареєстрованих старообрядських громад [466, с. 530; 467, с. 562], інформацію про єпархіальні з'їзди та собори [399, с. 1470; 463, с. 748], описувала становище старовірів у різних регіонах країни та зарубіжжя [533, с. 109], надавала інформацію про старообрядських архієреїв та священиків на фронтах Першої світової війни [109, с. 916; 696, с. 1043]. У дисертації використано понад 150 публікацій журналу «Церковь».

Видаючи «Вопросы народного образования среди старообрядцев», його редактори насамперед ставили перед собою завдання безпосередньо допомогти старовірам у шкільній справі. Вони намагалися відповісти на нагальні питання часу. Питання народної освіти порушувалися на

всеросійських з'їздах старовірів, які турбувалися про розширення та відкриття приватних училищ, отримання освіти у школах загального та вищого типу, випрацьовували освітні програми та методики.

У «Вопросах» висвітлювалася діяльність кожного з'їзду, надавалися анкети по 57 губерніях країни, у яких ставилися питання про місцезнаходження окремої громади, кількість дітей шкільного віку, їхні практичні та професійні знання тощо. Завдяки анкетуванню рада з'їздів визначала ставлення старовірів до шкільного питання, виявляла потребу загального керівництва в шкільній справі, правове становище в цій галузі, перепони у відкритті шкіл, вартість утримання навчальних закладів. За допомогою анкет було отримано свідчення про кількість училищ, навчання дітей старообрядців в неорганізованих (домашніх) школах, ішлося про земські та міністерські училища, умови відкриття шкіл у тих місцях, де проживала незначна кількість старообрядців, про церковно-приходські школи.

Рада з'їздів акумулювала думки земств про школи для старообрядців, про інспекторів народних училищ, кількість учнів, відгуки старообрядців про відкриття двокласних, міських та середніх навчальних закладів, запити на підвищення, професійну та позашкільну освіту, намагалася з'ясувати причини незадовільного стану земських та міністерських шкіл, вислуховувала критику шкільних програм, звільнення старообрядців від Закону Божого в школах загального типу, акцентувала увагу на підготовці та виборі вчителів-старообрядців [147].

Постанови соборів старообрядців, які прийняли Білокриницьку ієрархію, також є цінними для вивчення історії старообрядства. У 1925 р. делегати собору цієї конфесії заборонили півчим відвідувати храми в звичайному одязі, який порушував церковні закони, щоб не спокушати тих, хто молився. Прихильність традиції впливала на стійкість менталітету, не дозволяла розвалювати традиційну культуру. Крім того, матеріали собору розповідають про структуру старообрядської Церкви, перерозподіл

церковно-адміністративних функцій між архієреями; вони надають свідчення про кількість та назви епархій, кількість і соціальний статус учасників соборів [566, с. 17].

Постанови аналогічного собору, який відбувся в 1926 р., стосувалися питання управління епархіями, призначення нових та відправлення на спочинок чинних єпископів. У матеріалах ішлося про контакти з біглопопівцями, неокружниками та безпопівцями. Водночас документи собору є цінним джерелом у галузі вивчення менталітету старообрядців, адже зібрання старообрядської Церкви закликали свою паству не пиячити, не курити, не порушувати цноти, не злословити, не голити бороди, не грати в азартні ігри [567, с. 14].

З 1995 р. вагоме місце в історії та культурі старообрядства посідає газета «Старообрядец», яка видається С. В. Рудаковим у Нижньому Новгороді. На сьогоднішній день вийшло понад 50 номерів цього часопису.

Тут в основному публікуються матеріали про історію Нижньогородського краю, утім, окремі публікації висвітлюють проблеми старовір'я інших російських регіонів, близького та далекого зарубіжжя; зокрема, С. В. Рудаков писав про некрасівців, які повернулися з Туреччини [616].

Трудову етику старовірів на сторінках цієї газети характеризувала Г. Г. Балакерська [111], старообрядські кредитні товариства вивчав О. П. Єфимкін [193, 195], роль громади в господарській системі старообрядства розглядав В. В. Керов [247], підприємництво старовірів – А. В. Седов [639], їхнє ставлення до власності – О. Л. Шахназаров [752].

Важливу інформацію про Малиноостровський скит наводять І. С. Агафонова, А. І. Давидов, Д. С. Таловин, Є. Є. Тимошенко, С. Антонов [105, 108, 275], про Ковровський монастир та Невську обитель у Санкт-Петербурзі – С. В. Рудаков [615, 614], про городецький храм [666], про супротив федосіївських настоятелів світській владі, про спадщину серпухівських купців – Ф. Сметанін [325].

У газеті друкуються біографії архієпископа Аристарха [110], городецького книгописця І. Г. Блінова [173], добродійника Ф. А. Блінова [194], церковного та громадського діяча Д. В. Сироткіна [192], єпископа Інокентія [647], купця І. М. Костроміна та механіка І. П. Кулибіна [286], купців м. Коврова [311], пилипівських наставників Черновської волості [107] та ін. [285]

З-поміж найактивніших кореспондентів «Старообрядця» вирізнялися А. П. Єфимкін, який вивчав історичні традиції участі нижньгородських старовірів у політичних союзах [196], професор А. В. Сєдов – політичні пристрасті М. О. Бугрова, А. Н. Кирсанов – старообрядство як етап російського національного розвитку [253].

На сторінках газети друкувалися матеріали, які висвітлювали сучасні процеси, що відбувалися в середовищі старовірів, зокрема, проведення соборів [320, 321, 322, 469, 571, 472, 668, 730], освячення нових храмів [383, 387, 397], наукове життя [396, 471] тощо.

Четверту групу становлять художні твори та наративи.

Заснування Білокриницької старообрядської ієрархії на Буковині та складне геополітичне становище Бессарабії в середині XIX ст. стали причиною особливої уваги російського уряду до цього регіону. Місія з дослідження стану справ у старообрядців прикордонного краю, що був місцем контактів російських та зарубіжних одновірців, була покладена на чиновника пошукової поліції І. С. Аксакова. Микола I висловив незадоволення австрійському уряду. Імператор вимагав від нього ліквідації старообрядської архієрейської кафедри в Білій Криниці, вислання з неї митрополита та закриття чоловічого монастиря.

Із цієї причини І. С. Аксаков об'їздив фактично всю Бессарабську область. На початку 1849 р. він подав у Міністерство внутрішніх справ записку «О бессарабских раскольниках», яка є важливим джерелом з історії старовір'я. У своїх листах до батьків чиновник не поділяв поглядів російського уряду на проблему старообрядства в Російській імперії.

Особливо йому не подобалася позиція М. І. Надєждіна: «Я не можу співчувати гонінням, адже бачу, що вони не лише не принесли користі, а навпаки, заподіяли шкоду й посіяли непримиренну ворожнечу до православ'я».

Яскравий опис побуту некрасівців на берегах о. Майнос залишив польський емігрант у Туреччині М. С. Чайковський. У «Записке», опублікованій в «Русской старине» в 1898–1900 роки, він приділяв значну увагу міжнаціональним та міжконфесійним відносинам некрасівських козаків з навколишнім людом, вихованню молодшого покоління воїнів, внутрішньому життю та побуту старообрядської громади, участі некрасівців у походах османської армії. М. С. Чайковський описував свої враження від контактів зі старійшинами некрасівців, зокрема отаманами Гончаром, Солтаном та Бутиковим, акцентував увагу на підтримці польської еміграції не лише турецькими, але й французькими високопосадовцями [979, с. 191].

М. С. Чайковський виокремлював роль поляків у заснуванні Білокриницької старообрядської ієрархії, місце некрасівців в армії Османів, рівень їхньої бойової підготовки, високе моральне та матеріальне становище, їхню вірність турецькому уряду, важливість старообрядського фактора в російсько-турецьких, російсько-австрійських, російсько-польських відносинах середини ХІХ ст. [980]

Перші художні твори, які стосувалися старообрядської тематики, з'явилися у вигляді історичних романів 30-х роках ХІХ ст. таких письменників, як М. Н. Загоскін, Ф. В. Ліванов, Н. А. Чмирьов, Л. І. Денисов, І. К. Кондратьєв, С. Ф. Рискін. Як правило, старовірів у них зображували негативно.

Старовір'я – одна з магістральних тем роману І. І. Лажечникова «Последний Новик». Автор розповідає про російсько-шведську війну початку ХVІІІ ст., про події в Лівонії та сусідніх з нею землях [1055, с. 85]. Яскраві описи старообрядців в'ятського краю залишив М. Є. Салтиков-Щедрін у «Губернских очерках». Відомо, що в 50-х роках ХІХ ст. він

перебував на засланні у В'ятській губернії. Письменникові довелося служити в канцелярії місцевого губернатора й займатися також справами старообрядців. Незважаючи на своє негативне ставлення до старовірів, він досить правдиво описав суть конфліктів, які відбувалися в їхньому середовищі [1394, с. 179]. У «Губернских очерках» М. Є. Салтиков-Щедрін створює образ старця, який дотримувався старої віри.

У 1842 р. правдивий образ добродушного уральського гур'ївського козака-старовіра М. Проклятова, що загинув у війні після тридцяти чотирьох років служби, створює російський лексикограф і письменник В. І. Даль. Крім «Уральського казака», він написав оповідання «Дедушка Бугров», у якому розповідалося про життя видатного нижньгородського старообрядського купця.

У 50–70-х роках ХІХ ст. в Росії з'являється низка художніх творів, присвячених життю та побуту старовірів. Зокрема, О. А. Потехін створює нарис «Река Керженец», у якому описав свої враження від зустрічей зі старообрядцями Поволжя; у 1869 р. О. Ф. Писемський у романі «Люди сороковых годов» засуджував переслідування старообрядців; у 1870 р. поет та публіцист М. О. Некрасов у поемі «Дедушка» розповів про працюючих старообрядців забайкальського с. Тарбагатай; у 1871 р. академік та етнограф-белетрист С. В. Максимов у серії нарисів «Сибирь и каторга» описав побут сибірських старообрядців. Письменник-белетрист П. Д. Боборикін уперше відзначив народження російської культурної буржуазії, змалювавши В. О. Морозову в романі «Китай-город». У циклі «Опавшие листья» про Д. І. Морозова згадує письменник та критик В. В. Розанов, проте найрозлогіше текст про нього було написано в «Захарно» [959, с. 205]. Зі старообрядців вийшов герой-терорист оповідання Л. М. Андреева «Тьма» (1907) [359, с. 292].

У 1862 р. гребінських козаків-старообрядців зобразив Л. М. Толстой у повісті «Казачи». Автор детально змалював побут, звичаї та військову

майстерність гребінців, їхнє ставлення до російських військ і чеченців [1392, с. 154].

Старообрядська тема стає провідною у творчості прекрасного знавця старовірської культури письменника П. І. Мельникова-Печерського. У діалогії «В лесах» та «На горах» він яскраво зображує життя скитниць та уклад життя старообрядців Поволжя й Заволжя, описує місця розселення старообрядців за Волгою, змальовує внутрішнє оздоблення старообрядських будинків, скитських келій, лазень та ін. Особливу увагу П. І. Мельников-Печерський приділив описові релігійних та народних обрядів, старовинних голосінь за померлими, весільним пісням, язичницьким святам, молодіжним «супрядкам», весняним та літнім гулянкам заволзької молоді [1116, с. 29].

Особливе місце образи старообрядців посіли у творчості письменника М. С. Лєскова, зокрема у творах «Соборяне», «Овцебык» «Запечатленный ангел», «С людьми древнего благочестия», «О русской иконописи», «Народники на службе», «О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам», «Печерские антики» та ін.

У другій половині 70-х років ХІХ ст. старообрядська тема порушується в історичних романах Д. Л. Мордовцева, таких як «Идеалисты и реалисты» (1876 р.), «Великий раскол» (1878 р.), «За чьи грехи?» (1891 р.). До цього вивченням старовір'я письменник почав займатися в архівах Саратова, що дозволило йому написати серію нарисів «Движение в расколе в 30–40-е годы ХІХ в.», «Борьба с расколом в Поволжье», «Последние годы иргизских раскольничьих общин» [1139, с. 15].

Ф. М. Достоевський намагався глибше розібратися в релігійних переконаннях та світобаченні старообрядців, зрозуміти причини їхнього ворожого ставлення до панівної Церкви. Письменник демонстрував глибоке знання психології старообрядців, а їхнє добровільне прийняття страждань уважав споконвічною рисою російського народу. У несприйнятті старовірами нових обрядів він у творах «Преступление и наказание» та «Записки из мертвого дома» змалював основні риси, притаманні російському народному

характеру. Зокрема, Ф. М. Достоевський визнавав знаменним явище старообрядства для російської національної культури, називав його не лише значним, але й найкращим підґрунтям сподівань на успішне майбуття.

Образи заволзьких старообрядців змалював О. М. Горький, характеризуючи їх як недовірливих і похмурих представників лісового народу. Молодому Пешкову старовіри здавалися бідними та голодними, проте його дивувало їхнє поважне ставлення до книг, знання змісту, у якому письменник відчував щось утаємничене [907, с. 231]. У серії «Литературные портреты» О. М. Горький створив образи двох непересічних особистостей старообрядців кінця ХІХ – початку ХХ ст. – М. О. Бугрова та С. Т. Морозова.

Прекрасні образи старообрядців на Дону під час громадянської війни створив нобелівський лауреат М. О. Шолохов у романі «Тихий Дон». Він описав сцени повсякденного побуту козаків, їхні моральні та духовні запити, уміло зобразив особливості культури старовірів як субетнічної групи [1444, с. 23]. Уперше «Тихий Дон» було надруковано повністю в 1940 р. Як учасник червоного супротиву та мешканець тих місць, М. О. Шолохов чітко описав події, які відбувалися під час Першої світової та громадянської воєн, становлення радянської влади на Дону. Автор переконливо розкрив причини білогвардійського руху, поширення серед донського козацтва комуністичних ідей, їх несприйняття старообрядцями [1444, с. 23].

Ще однією знаковою темою, тісно пов'язаною зі старообрядством, була тема легендарного Кітеж-града, який сховався під водою від татар, що прийшли на Русь. Починаючи з 1843 р. в Росії регулярно друкувалися праці, присвячені цій темі, зокрема «Китеж на озері Светлояр» С. П. Меледіна, «В лесах» П. І. Мельникова-Печерського, «Странник» А. М. Майкова, «Китеж» М. О. Волошина, «Ирония» С. О. Єсеніна, «Русь-Китеж» М. О. Ключова, «Уложила сыночка кудрявого...» А. А. Ахматової, «Китеж» С. С. Бехтеєва, «Чистые воды Китежа» В. Ф. Тендрякова, «Китеж» В. П. Бетакі, «Глубь-трясина» М. В. Блохіна, «У стен града невидимого» М. М. Пришвіна [1272, с. 32].

Загалом для висвітлення питань, пов'язаних з культурою російського старообрядства, у дисертації використано матеріали 26 фондів одинадцяти архівів, сотні різноманітних переказів і творів старообрядців, представників російської інтелігенції. У державних, старовірських церковних та приватних архівах відклався величезний масив документів.

Дисертант опрацював постанови соборів і з'їздів старообрядців Білокриницької ієрархії, твори, написані єпископами, ченцями, духовенством та начотчиками куренівського, білокриницького й московського літературних центрів, а також представниками офіційної Церкви в «Кишиневских», «Подольских», «Тобольских», «Саратовских», «Черниговских» та «Пензенских» єпархіальних відомостях. Істотно доповнили архівний матеріал «Летописи происходящих в расколе событий», спогади й записки І. С. Аксакова та М. С. Чайковського. Важливими джерелами з проблеми стали матеріали Першого Всеросійського перепису 1897 р., журналів «Церковный вестник», «Церковь» та газети «Старообрядец». Ми також опрацювали: «Полное собрание законов Российской империи», «Свод законов Российской империи» та інші збірники, які висвітлюють правове становище старообрядців у Російській імперії.

Архівні й опубліковані джерела дають змогу висвітлити питання правового становища та правопорушень старовірів, розселення та статистики, старообрядського духовенства, гонінь та переслідувань, старообрядських храмів, молитовних будинків, каплиць, монастирів, скитів, пустиней, переходу старовірів з «розколу» в «православ'я», економічної діяльності, виховання, навчання та освіти, рукописної та видавничої справи старообрядців. Установлено, що в другій половині XIX ст. розпочалося наукове опрацювання пам'яток старообрядської писемності, з'явилися перші археографічні публікації старообрядських творів, що стали широко видаватися за радянських часів.

Старообрядознавство змальоване в художніх творах І. І. Лажечникова, М. Є. Салтикова-Щедріна, В. І. Даля, П. І. Мельникова-Печерського,

Л. М. Толстого, О. А. Потехіна, О. Ф. Писемського, М. О. Некрасова, С. В. Максимова, П. Д. Боборикіна, В. В. Розанова, Л. М. Андреева, М. С. Лєскова, Д. Л. Мордовцева, Ф. М. Достоевського, О. М. Горького, М. О. Шолохова та багатьох інших російських письменників і поетів.

Останнім часом багато документів уведено в науковий обіг завдяки опублікуванню їх у збірниках «Мир старообрядчества», «Старообрядчество: история, культура и современность», «Доля старообрядства у ХХ – на початку ХХІ ст.: історія та сучасність».

Отже, використавши близько півтори тисячі найменувань джерел та літератури, ми спробували дослідити найважливіші проблеми історіографії старообрядства Російської імперії наприкінці ХVІІ – на початку ХХ ст.

Розділ 2

Поширення та правове становище старої віри

2.1. Розселення, чисельність та соціальна структура старообрядської спільноти

Було б помилково пов'язувати Великий Розкол російського суспільства тільки з розділенням російської Церкви. Розкол почався із церковної реформи 50–60-х років ХVІІ ст., яка не так передбачала виправлення книг, чинів та обрядів відповідно до тогочасних грецьких зразків, як визнавала вікові російські традиції неправильними й спотвореними. Намагання уніфікувати церковний обряд у багатьох випадках пояснювалося претендуванням московського двору на першість у православному світі. Реформа відображала нову лінію зовнішньої та внутрішньої політики російського уряду, спрямовану на розширення території Московської держави, перетворення її в імперію.

Ініціатива проведення церковної реформи належала не патріархові Никону, а цареві Олексію Михайловичу та його духівникові протопопу Стефанові Воніфатійовичу, які ще до Никона викликали з Києва справників книг, що знали грецьку мову та з їхньою допомогою розпочали виправлення

книг із грецьких оригіналів. Никон лише приєднався до виконання накресленої програми, він не вважав себе ініціатором цієї справи як і не вважав її основною віхою своєї діяльності. Патріарх мав на меті звільнити Церкву із цілковитої залежності від держави, він намагався поставити її главу поряд із царською владою [1006, с. IV]. Водночас Никон поспішив оголосити давні церковні книги наповненими «смородом нечестя» [1114, с. 54].

Московські собори 1666 та 1667 років засудили «єретичну» «стару віру». Прибічники реформи не лише офіційно відлучили від Церкви найпослідовніших захисників давньоправославної віри, але й жорстоко з ними розправилися. У свою чергу старообрядці поспішили оголосити патріарха Никона та його соратників «слугами антихриста», а їхні нововведення назвати «богопротивною єрессю». Через небажання підкоритися суду й управлінню занадто жорсткого патріарха з'являється старовір'я.

Виходячи з розуміння того, що в православ'ї обряд нерозривно пов'язаний з догматом, старообрядці визнавали, що без обрядів гинуть догмати. Для старовірів зректися обрядів означало зректися власної історії, за яку було пролито немало крові. Старовіри звинувачували новообрядців у розколі Церкви, тлінні її духовних переказів, незаконному проклятті православних християн, підпорядкуванні інституту Церкви світській владі, втручанні царя в духовні справи, порушенні тайни сповіді, перетворення апарату Церкви в розшуковий орган тощо. Відомий старообрядський богослов першої половини ХХ ст. Ф. Ю. Мельников небезпідставно писав, що «Церква, яка навчас, зробилася рабою та співучасницею гріхів уряду, ставши офіційним знаряддям світської влади, з'єднавши пастирський посох з державним мечем» [1114, с. 99].

Старообрядці відстоювали демократичність церковних соборів і парафіяльного життя, виступали за більшу незалежність православної Церкви від держави, вони порвали відносини із церковною ієрархією. Усе це спричинило те, що їх почали звинувачувати в показній набожності. Суть

розуміння старовірами православного віровчення висловив один з авторитетних російських старообрядських громадських діячів В. П. Рябушинський, який визнавав, що Розкол відбувся через суперечки не про обряд, а про дух віри.

Старообрядці вбачали в особливостях нових грецьких церковних традицій ересь та догматичне відхилення, те саме стверджували з приводу давньої російської церковної практики прибічники греків. Як відзначав П. М. Милуков, «майже два століття було потрібно противникам, аби розсіяти взаємні непорозуміння та обопільно визнати, що за обрядовими відмінностями не приховується ніякої різниці в догматах» [1122, с. 67]. На початку ХХ ст. професор Московської духовної академії М. Ф. Каптерев уперше довів, що давньовізантійський і давньоруський церковні обряди, у т. ч. й двоперстя, були зовсім не зіпсовані росіянами, як це вважалося раніше, а лише змінені самими греками у ХІІ–ХІІІ ст. Він уважав, що не росіяни, а самі греки відійшли від раніше прийнятого в православній Церкві статуту.

У другій половині ХVІІ – першій половині ХVІІІ ст. серед росіян панувало незадоволення іноземцями, що було викликане культурними, соціальними та економічними протиріччями. Як стверджував сибірський дослідник старовір'я О. П. Щапов, національна самосвідомість росіян була пронизана духом старовини. До Розколу росіяни відчували гордість, яка межувала з пихатістю за свою віру, потім це відчуття наслідували старообрядці, котрі називали іноземців «поганими, безбожними та зловредними людьми», оскільки західні звичаї не були притаманні духу росіян, потім вони сприяли порушенню та зникненню «благочестивих старих російських норів та звичаїв» [1451, с. 223]. У Росії не любили іноземців ще й тому, що ті виступали «вчителями» життя, законодавцями нової моди в одязі та побуті, на відміну від росіян отримували привілеї на відкриття фабрик, заводів тощо.

Імператор ліквідував патріаршество, він став главою Церкви, відмінив святкування Нового року з 1 вересня та заснував початок Нового року з

1 січня. Старообрядці вважали, що Петро I «вкрав славу Господа Ісуса Христа»: «Цар став не об'єктом, за яким слід вести країну, а противником, ворогом, знярядям диявола, а його держава – не здобутком суспільства та предметом гордості, а антинародним та антихристовим джерелом злоби та насилля, разом з підпорядкованою йому Церквою» [1451, с. 236].

Проте, незважаючи на наполегливість Петра, «дух старовини» продовжував жити серед нижчого духовенства, купецтва, міщанства, козацтва та селянства. Захисники старовини на декілька століть стали головною опозицією до чинної влади, вони ігнорували рішення світських судів, оскільки вважали їх незаконними. Старовіри відкидали нововведення в цивільному житті, їхні ряди поповнювалися за рахунок незадоволених новими порядками. Вони виступали за збереження для вільних общинників традицій земського самоврядування, за якими члени громади підпорядковувалися виборним особам.

При імператорі Петрі I поширенню старої віри сприяла заміна «писцьового» перепису землі та дворів подушним переписом людей, позаяк уряду знадобилися додаткові кошти на будівництво нової столиці, для армії та флоту. Податком обкладалися особи чоловічої статі, у т. ч. грудні діти та особи літнього віку. Ці заходи викликали протест старообрядців, які не забарилися й обізвали новий перепис «антихристовою даниною з живих та мертвих». Петро I намагався швидко повернути Росію до Заходу, проте від його діянь «стогнала російська земля» [1009, с. 128]. Ревізія першої половини XVIII ст. призвела до остаточного закріпачення селян.

Нова внутрішня та зовнішня політика російського уряду сформулювала низку факторів, які сприяли поширенню старої віри, проте основна причина її успішного розвитку крилася в самій сутності цього явища. Завдяки внутрішнім силам і здібностям «розкол сам собою розвивався, виростав та поширювався» [1173, с. 635].

Серед основних факторів слід виділити різкий та швидкий перехід вищих верств російського суспільства від традиційного укладу життя до

європейського, світського способу життя [1173, с. 635]; остаточне закріпачення селян, уведення подушного перепису населення та збільшення податків; катастрофічне зниження життєвого рівня; строге дотримання старовірами зовнішніх церковних обрядів; незначна кількість храмів офіційної Церкви, відсутність достатньої кількості духовенства [1451, с. 258], його користоловство [1116, с. 29]; нерозповсюдженість середньої та вищої світської освіти; непослідовність урядової політики [1419, с. 527], переселення старообрядців до Закавказзя, Сибіру та інших регіонів держави. Успішному поширенню старовір'я сприяло автономне управління російськими регіонами, відсутність твердої єпархіальної влади на місцях. Місіонерська діяльність старообрядців стримувалася та заборонялася офіційною світською і духовною владою.

Важливим фактором поширення старої віри був високий життєвий рівень старообрядців, а головними місіонерськими центрами стали монастирі та скити, фабрики та заводи, ярмарки та базари [868, с. 121]. Не менш значимою причиною був морально-духовний стан давньоправослав'я. Вагому роль у поширенні старовір'я відіграли основоположники старообрядського руху, офені та ходебщики, власники промислових підприємств тощо [1451, с. 285].

Усе це сприяло масовим утечам населення з традиційних місць проживання старовірів у глухі, віддалені регіони Росії та за кордон. Старообрядство виявилось найсильнішою опозиційною силою імперської Росії. Воно повстало проти корінних засад нового облаштування держави. Старообрядці більше турбувалися про примноження народного багатства та добробуту, оскільки дотримувалися принципу: «У якому царстві люди будуть багатими, то царство те багате; у якому царстві люди будуть убогими, то й царству тому не можна славитися багатим» [1451, с. 435].

Особливо широко старообрядство розповсюдилося в центральних регіонах Росії, на Російській Півночі, у Білорусії, Прибалтиці, Україні, Молдові, на півдні Росії, Північному Кавказі, Уралі, у Сибіру та на Далекому

Сході [1075, с. 39]. Відносно мало старовірів мешкало на Закавказзі, ще менше в Польщі та Середній Азії, у т. ч. й таких автономних та напівавтономних утвореннях, як Бухара та Хіва.

З початком гонінь на віру з Росії втікали прибічники старої віри не лише поодинокі чи родинами, але й цілими селами. Волею долі старообрядці ставали першопрохідцями на шляху освоєння багатьох важкодоступних місць. Найпоширенішими напрямками старообрядської міграції в Росії були Російська Північ, Дон, Північний Кавказ, Урал, Далекий Схід і, звичайно, Сибір з його розлогими просторами. Проживання в російській глибинці надавало можливість вільно сповідувати стару віру. Крім того, у таких регіонах країни, як Російська Північ, Дон, Сибір, старообрядці звільнялися ще й від кріпосної залежності.

Багато переселенців розселилася в межах Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Кримського ханства, Швеції, Пруссії, Османської імперії, Австрії, держав кавказьких горців. Після утворення радянської влади значні групи старообрядців емігрували в Китай [780, с. 272], Австралію, Бразилію, Аргентину, США, Канаду та інші держави. Зарубіж приваблював послідовників старої віри не лише свободою віросповідання, але й відсутністю кріпацтва, рекрутської повинності, своїм прикордонним статусом. Як правило, уряди інших держав дуже прихильно ставилися до присутності на їхній території російських старообрядців.

Приєднання окремих земель до Російської імперії давало можливість зберегти попередній правовий, економічний і соціальний статус населення, який отримували в т. ч. й старообрядці [48, арк. 7]. На території Правобережної України та Бессарабії широке розповсюдження набрала практика приписки міських та сільських мешканців-старовірів до міських громад регіонів, у яких старообрядці не лише мешкали постійно, але й не бували там зовсім [40, арк. 10–32]. Часто жителі одного й того самого населеного пункту могли бути громадянами не тільки різних міст, але й держав. У ХІХ ст. важливим пунктом прописки для старовірів Бессарабської,

Подільської та Волинської губерній було м. Хотин [40, арк. 10–32]. Утікачів під час ревізійних переписів визначали як пропущених осіб. Їх записували у старообрядські громади як іноземних підданих, котрі повернулися із-за кордону. На території Бессарабії проживали старообрядці – піддані інших держав.

Значну роль у процесі переселення старовірів відіграла внутрішня та зовнішня політика російського уряду, яка була спрямована не лише на врегулювання правових питань, але й супроводжувалася насильницьким переселенням представників старої віри, не виключаючи вторгнення на територію суміжних держав. З Білорусії та Правобережної України війська під конвоєм виводили чи виселяли старообрядців на нові місця проживання, зокрема на південь України, Урал, Алтай та Забайкалля. У ХІХ ст. практика використання військової сили вже не застосовувалася, а старовірів конвоювали етапом як злочинців.

Руками донських козаків, що перейшли на бік Москви, уряд успішно придушував осередки старообрядського опору на Дону, що викликало переселення старовірів на Північний Кавказ, Кубань, у Кримське ханство, а потім і саму Туреччину.

Новий поштовх міграційному руху старообрядців дало скасування кріпосного права [40, арк. 39–57]. Дух капіталістичного часу сприяв суттєвому розширенню географії колонізації старовірів. Водночас міграція вже не мала масового характеру, але ставала більш індивідуальною та супроводжувалася, як правило, переїздами у зв'язку з придбанням чи орендою земельних угідь, формуванням господарств і пошуком роботи. Навколо торговельних шляхів виникли нові старообрядські громади, які були пов'язані не лише конфесійними, але й торговельними та виробничими відносинами.

Важливе значення у формуванні міграційних шляхів старообрядства відіграли такі духовні центри, як Вигівська поморська пустинь, Ветка, Стародубщина, Куренівське тримонастир'я, Біла Криниця, Гуслиці, Рогозьке

та Преображенське кладовища в Москві, Іргіз, Керженець, Черемшан та багато інших дрібних осередків.

На цьому етапі визначити точну кількість старообрядського населення в Росії за період з кінця XVII – до початку XX ст. не видається можливим. Серед основних факторів, які впливали на неточність свідчень про кількість старообрядців, слід назвати протиприродне суспільне та правове становище прихильників старої віри в державі [302], репресії російського уряду та офіційної Церкви [1277, с. 7], зміну системи та методики обліку старообрядців, бажання парафіяльних священиків панівної Церкви зберегти за собою джерело прибутків, симпатії до старовірів серед кліру офіційної Церкви, відправлення старовірів на сезонні роботи, продажність російських чиновників, право сільських мешканців приписуватися до міст інших прикордонних регіонів (для Правобережної України та Бессарабії), відмову старообрядців записуватися в метричні книги.

Зменшення старообрядців у тому чи іншому російському регіоні спостерігалось в разі відтоку прихильників давнього благочестя: утечі в інші регіони. Якщо в Україні, Молдові, Румунії, Білорусі, Польщі, прибалтійських та кавказьких державах поширення старовір'я серед корінного населення майже не відбувалося, то в центральних регіонах держави, крім маси росіян, у давньоправослав'я переходили вепси, карели, удмурти, башкири, перм'яки та інші неросійські народи [1428, с. 142].

Демонструючи свої успіхи в боротьбі зі старовір'ям, чиновники зменшували реальну кількість старообрядців [968, с. 301]. Коли ж політика уряду щодо старообрядців поліпшувалася, то статистика фіксувала новий ріст кількості старовірів. Під тиском влади багато старообрядців приєдналося до панівного віросповідання, проте лише зовнішньо.

Середня по Росії цифра, що фіксувала кількість старообрядців, була введена в обіг на основі результатів статистичних експедицій середини XIX ст. [812, с. 29]. Проте зараз ця цифра не витримує жодної критики. По-перше, члени експедицій побували лише в окремих російських губерніях, по-друге,

вони відвідали густозаселені старообрядцями регіони, у т. ч. й місця компактного проживання старообрядців у губерніях та областях.

До старовір'я належала значна частина донського [1324, с. 162] та кубанського козацтва [961, с. 3], усе єлецьке, яїцьке [1451, с. 176], некрасівське [1331, с. 62], гребінське [1392, с. 154], моздокське та незначна частина оренбурзького козацтва [938, с. 99], а також не менше половини православного населення на півночі та сході від Волги, значна частина мешканців Російської Півночі, Уралу та Сибіру. В окремих регіонах старовірське населення виросло так, що ці процеси викликали застереження місцевої влади.

Значно перебільшеною є старообрядська міграція в країни Балтії [986, с. 447], Білорусь [1266, с. 82], Польщу, Україну, Молдову, Румунію та інші держави. Висловлювання очевидців цієї доби ґрунтувалися на їхній суб'єктивній думці, не бралися до уваги архівні документи. Мандрівники та високопосадовці не проводили спеціальних досліджень із цього приводу. Про скромніші результати старообрядської міграції за російські рубежі свідчать заходи російського уряду, пізніші статистичні дані та дослідження. Отже, на територію Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Кримського ханства та Османської імперії емігрувало не більше кількох сотень тисяч старообрядців, що у 2–3 рази менше раніше оприлюднених цифр.

Після скасування кріпацтва масового характеру набув перехід селян з панівного віросповідання в старообрядство, а також за рахунок природного приросту старовірського населення. Водночас збільшувалося число компактних місць проживання старообрядців у нетрадиційних для них регіонах.

Перший загальний перепис фактично приховав, а не оприлюднив результати щодо кількості старообрядців у Російській імперії. У переважній частині адміністративно-територіальних утворень Росії кількість старовірів представлена на рівні 1–3 % від загальної чисельності православного населення, що, безумовно, наводить на думку про намагання влади

обмежитися визначеною (невеликою) цифрою, яка зумовлювалася стереотипами, що склалися, а також попередньою спланованістю кампанії.

Застосувавши порівняльний аналіз даних, в основу якого покладена логіка природного приросту населення, ми встановили, що в багатьох губерніях та областях імперії свідчення очевидців, державних службовців, членів експедицій та перепису 1897 р. істотно відрізнялися одне від одного: у 14 разів (Архангельська губернія), у 29 разів (Ярославська губернія), у 1,7 раза, без урахування природного приросту населення за 50 років (Московська губернія), у 1,7 раза (Чернігівська губернія), у 2 рази (Київська губернія), у 2 рази (Волинська губернія), у 2–3 рази (Вологодська губернія), у 10 разів (В'ятська губернія), у 6,6 раза, без урахування природного приросту населення за 50 років (Олонецька губернія), 20 %, а не 7,8 % (Пермська губернія), як мінімум 25 %, а не 5,3 % (Саратовська губернія) тощо.

Головною причиною навмисного зменшення кількості старообрядців у переписі 1897 р. слід визнати бажання влади та особливо панівної Церкви понизити місіонерські можливості старообрядців. Водночас у багатьох регіонах Російської імперії представлена в переписі старообрядська статистика не викликає особливих заперечень.

Розбивши адміністративно-територіальні утворення імперії на чотири групи, від однієї до 100 тис. осіб, ми визначили найзаселеніші старообрядцями регіони – це Пермська й Саратовська губернії та Область Війська Донського, де офіційно нараховувалося від понад 100 до понад 200 тис. осіб. Отже, наприкінці XIX – на початку XX ст. чисельність старообрядців в Російській імперії не перевищувала 5 млн осіб.

Старообрядство мало розлогу соціальну структуру своєї спільноти, а селянство мало специфічний статус, мало особливі права та привілеї. Укріпленню становища селян-старовірів сприяла низка факторів, серед яких слід назвати переселення в інші держави, у глухі віддалені місця та на окраїни Російської держави, вибір занять капіталістичної спрямованості, де інтенсивне сільське господарство поєднувалося з торгівлею; виконання

підрядів артілями тощо. З іншого боку, пропаганда вчення про «антихристову державу» в 60-х роках XVII ст. була такою сильною, що селяни-старообрядці вірили у близький кінець світу, припиняли польові роботи та залишали свої поля [1168, с. 188].

Селянство представляли переважно безпопівці, водночас попівці здебільшого належали до міщанства. Після розколу Церкви майже всі безпопівські громади були селянськими [1168, с. 293]. До старообрядства належала значна частина корінного селянського населення Російської Півночі. Селяни-втікачі заселяли порожні землі російських окраїн і глухі місця. Натуральне господарство утримувало замкненість та окремішність сільських громад. Селянин, який дотримувався старовір'я, відрізнявся тим, що був значною мірою раціоналістом та мислителем.

Кріпацтво не могло вплинути на формування характеру російських старовірів. У багатьох місцях їхнього компактного проживання кріпацтва просто не було, зокрема на Російській Півночі, Правобережній та Лівобережній Україні, Бессарабії, на заході та півдні Росії, Уралі, Сибіру, Забайкаллі та Далекому Сході. Скасування кріпосного права лише сприяло переходу інших селян у старообрядство, мало того, селяни-старовіри сприяли переходу в старообрядство неруських народів [1280, с. 105].

На початку XX ст. на селі відбувається зміна системи цінностей. Порушенню сільських устоїв сприяла політика російського уряду. Водночас захист давнього благочестя сприяв народженню «нового духу», який виражався у вільному житті, упевненості в собі та підприємливості. Глибока релігійність, відданість вірі, наполегливість у досягненні поставленої мети, взаємодопомога, колективізм та підтримка один одного відрізняли селян-старовірів від православного населення, яке їх оточувало і було не так організоване й наполегливе у своїй праці.

Однією із соціальних верств, які були незадоволені політикою влади, стали мешканці міст, що розглядали нову віру крізь призму відносин «нових росіян» та іноземців, які обдирали простий народ, безапеляційно

поклонялися західноєвропейській системі цінностей, носили костюм «німецького покрою», голили бороди, укладали шлюби з іноземцями, наймали військовослужбовців з іноземців [1168, с. 165].

Отже, не прикладаючи великих зусиль, духовні вчителі старообрядців знайшли серед посадського населення найвідвертіших своїх послідовників. Мешканці міст стали основними розповсюджувачами старої віри, яку також підтримували купці та стрільці [1066, с. 80]. Тому не випадково стара віра отримала свій подальший розвиток у посадському та промислово-селянському середовищі. Власне мешканці Москви, Нижнього Новгорода, Калуги та інших міст стали основою для росту торговельного капіталу старообрядців.

Протягом XVIII ст. прибічники давнього православ'я, що втікали з міст, шукали нових шляхів накопичення капіталу. Старообрядці набули унікальної властивості пристосовуватися до нових умов, швидко перетворювати нові місця на торговельні пункти та культурні центри, які ставали вагомими не лише для старообрядства, але й жителів усієї Росії [1114, с. 103]. У капіталістичні відносини були втягнені торгово-промислові слободи в неземлеробських центрах, якими були стародубські, костромські та московські малопродуктивні землі [1441, с. 72].

Значне місце в соціальній структурі старообрядства займало козацтво, причому найяскравіше це проявлялося в регіонах, заселених старовірами в більш ранній період, зокрема, на Дону, Північному Кавказі, Кубані та Яїці (Уралі).

У 70–80-х роках XVII ст. на Дону не існувало храмів та молитовних будинків, які б не належали прибічникам давнього православ'я. Старовіри мали підтримку військової старшини та голоти, завдяки чому вільно пересувалися по всій території Війська Донського. Донські козаки всіляко опиралися посиленню російської присутності на Дону [1175, с. 6]. Сильна старообрядська партія відстоювала не лише свободу віросповідання, але й автономію у світських справах, хоча московський уряд постійно намагався

обмежити самостійність донських козаків. Старообрядці стали захисниками традиційного козачого права, а козацький круг вимушений був рахуватися з масовим співчуттям старій вірі. У 80-х роках XVII ст. на Дону старовіри зосередили у своїх руках усю повноту влади та вплив, вони намагалися усунути вірних Москві козаків та священників.

Відомо, що в першій половині XVII ст. донське козацтво залишалося одним з найсерйозніших противників Османської імперії та Кримського ханства. У 70-х роках цього ж століття відносини кримських ханів з донськими козаками були не просто неприйнятними, але й ворожими. Проте у 80-х роках козацтво починає розраховувати на підтримку кримського хана, тому відмовляється виступати проти Криму під час чергових кампаній московського уряду. Вплив тутешніх старообрядців поширився за межі донської землі.

Наприкінці 80-х років становище старовірів на Дону погіршилося. Промосковськими силами на р. Медведиця було зруйновано укріплений старообрядцями Заполянський городок. Козачий рух на чолі з К. Косим було придушено. Московський уряд вимагав повного підкорення козаків ієрархії панівної Церкви та відновлення богослужіння за новими книгами. Проект документів про надання старовірам повної амністії та забезпечення свободи віросповідання Москви не був підтриманий.

У 90-х роках XVII ст. репресії змусили прихильників давнього благочестя переселитися на Кубань, Куму, Терек, Домизлу – території, які були підвладні ворожим Москві правителям. Спроби силоміць повернути старовірів у межі Російської держави успіхом не увінчалися. На початку XVIII ст. старообрядці залишалися грізною силою на півдні Росії, Північному Кавказі та на Кубані. Соціальні й релігійні протиріччя спровокували масовий протест народу. У них не останню роль відігравали старовіри, зокрема, у 1705–1706 роках – під час Астраханського повстання, у 1707–1708 роках – під час Булавинського повстання. Придушення народних бунтів укріпили недружні для Росії сили за кордоном, зокрема, сприяли виходу загону

Г. Некрасова та формуванню на Кубані Великого Війська Кубанського, яке майже на півстоліття виступило рішучим противником російської зовнішньої політики та брало участь у бойових діях на боці Кримського ханства й Османської імперії.

Важливу роль старообрядці відіграли в Селянській війні 1773–1775 років, розпочату О. І. Пугачовим, зокрема, священноінок Іргізького Середньо-Нікольського монастиря Філарет (Семенов), активний учасник Яїцького повстання 1772 р. купець А. П. Перфільєв та ржевський купець Є. Т. Долгополов. Участю у збройних протестах Яїцьке козацьке військо лише підтвердило свою опозиційність, яку формувало сповідуване ними старовір'я. Старий обряд сприяв відокремленню уральських козаків від влади та офіційної Церкви. Старообрядство в Уральському війську виступило насамперед опорою в боротьбі козаків за автономію від Москви, проти її нововведень, які прямо чи опосередковано порушували основи життя козацької спільноти, форми її самоврядування. Придушення Селянської війни сприяло насильницькому воцерковленню уральських козаків, схилило їх до поступового прийняття єдиновір'я [283, с. 1206].

Важливою соціальною верствою старообрядства було його духовенство. Належність старообрядця до духовенства, без одягу священника, можна було визначити за зовнішністю, мовою, манерами. Незважаючи на те що старообрядський священник у попівців, чи наставник у безпопівців не отримував спеціальної освіти в духовній семінарії чи академії, на момент свого благословення в духовний сан він володів необхідними знаннями та моральними якостями. Живучи в старообрядському середовищі, він, як правило, виховувався при монастирі чи скиті під наглядом авторитетного наставника, вів відповідний християнину спосіб життя. Усе це в комплексі формувало в нього особливий погляд на світ та спосіб мислення. Старообрядське духовенство, на відміну від священників панівної Церкви, не належало від народження до духовного стану. Це були вихідці із

селянського, міщанського чи купецького середовища, що накладало на них відбиток.

Багато старообрядських священиків після рукопокладання в священицьке достоїнство робили ті самі справи, якими займалися до свого посвячення в іереї. Завдяки цьому вони обходилися без винагороди за виконані треби, що було «великою перевагою старообрядських священиків перед православним духовенством» [1277, с. 277].

До заснування Білокриницької церковної ієрархії основними постачальниками «кадрів» для старовірів-попівців була офіційна православна Церква. Малі прибутки священиків офіційної Церкви штовхали їх до переходу в старообрядство [976, с. 48]. Інколи старообрядські священики наживали чималі капітали [613, с. 5]. Часто вони брали гроші за виконання треб наперед, призначали свою ціну. Позичаючи значні суми, іереї відкривали підприємства, сварилися з кредиторами, відлучали їх від Церкви та не вважали за потрібне повертати їм борги [157, с. 14].

Проте старообрядці були строгими в доборі претендентів на вакантні духовні місця. Крім традиційних вимог, вони хотіли, щоб претендент вів строгий аскетичний спосіб життя [1277, с. 263]. У старообрядстві цінували духовних наставників з високими моральними якостями.

Проте не всі старообрядці після розколу Церкви зберегли інститут священства. У безпопівців духовними справами завідували наставники, яких благословляли авторитетні та старші за віком настоятелі тієї чи іншої поморської, федосіївської чи будь-якої іншої згоди [334, с. 571]. Їх вирізняла строгість до своєї пастви, яка була головним фактором відсутності щедрої милостині. Безпопівці дивилися на священиків панівної Церкви як на «слуг антихриста» [389, с. 3].

У цілому реформа 50–60-х роках XVII ст. відображала нову лінію зовнішньої та внутрішньої політики російського уряду, спрямовану на розширення території Московської держави. Московські собори 60-х років

XVII ст. не лише засудили стару віру, але й відлучили від Церкви прибічників давнього православ'я.

Спеціально якнайширше виділено основні фактори розселення старообрядців, указано на розселення старовірів у центральних регіонах Росії, на Російській Півночі, у Білорусії, Прибалтиці, Україні, Молдові, на півдні Росії, Північному Кавказі, Уралі, у Сибіру та на Далекому Сході. Переселення старовірів у межі Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Кримського ханства, Швеції, Пруссії, Османської імперії, Австрії, держав кавказьких горців, а після утвердження радянської влади в Китай та інші держави. Значну роль у міграційних процесах старовірів відіграла внутрішня й зовнішня політика російського уряду, а новий поштовх міграційному руху дало скасування кріпосного права. Важливе значення у формуванні шляхів переселення прибічників давнього православ'я відіграли духовні центри.

На сучасному етапі розвитку старообрядознавства визначити точну кількість старообрядців у Росії за період з кінця XVII – до початку XX ст. неможливо. Водночас установлено, що значно перебільшеною є старообрядська міграція в країни Балтії, Білорусь, Польщу, Україну, Молдову, Румунію та інші держави. У багатьох губерніях та областях імперії свідчення очевидців, державних службовців, членів експедицій та офіційних переписів істотно відрізнялися одні від одних. Головною причиною навмисного зменшення кількості старообрядців у перепису 1897 р. визнане бажання влади (особливо панівної Церкви) знизити місіонерські можливості старообрядців. Водночас підраховано, що наприкінці XIX – на початку XX ст. кількість старообрядців у Російській імперії не перевищувала 5 млн осіб. Починаючи з часу розколу Церкви, старообрядство мало розлогу соціальну структуру своєї спільноти: селянство, міщанство, купецтво, козацтво та духовенство.

2.2. Правове становище та переслідування старообрядців

Питання правового становища та переслідування старообрядців є одним з ключових у старообрядознавстві. Представники світської і духовної влади вважали старообрядство мертвим елементом, шкідливим для держави [218, с. 687]. Відсутність свободи віросповідання в країні породжувало свавілля багатьох чиновників, водночас її визнання могло б пом'якшити ставлення старообрядців до інституту держави. Зі свого боку старообрядці вважали царя розкольником, який відійшов від істинної віри, не визнавали монарха християнином і не вважали за необхідне підпорядковуватися його владі [1419, с. 517]. У період Розколу громадянське суспільство терпіло поразку. Жодна релігійна меншина в Росії не піддавалася такому переслідуванню, як старообрядці, причому представники офіційної Церкви брали участь в них не менше, ніж світська влада. Не пізніше, а власне в епоху патріарха Никона та царя Олексія Михайловича відбулося становлення «поліцейської держави».

Щодо російських старообрядців кожен регіон Російської імперії застосовував специфічне право. Ця практика склалася через культурні традиції того чи іншого краю, який входив до складу країни після розколу Церкви середини XVII ст. Витісняючи старообрядців за межі існуючого правового поля, уряд створив умови для процвітання фактично безкарного хабарництва. Оскільки старовіри сформувалися як люди багаті та заможні, то в руки корисливих чиновників гроші лилися широкою рікою, незважаючи на те, що Департамент загальних справ МВС регулярно акцентував увагу на зловживаннях влади у сфері старообрядського права та карав винних, однак такі приписи змінити встановлену практику не могли [37, арк. 109].

Ще в 1667 р. уряд піддав захисників старого обряду не лише церковному, але й цивільному покаранню. Влада вважала діяльність старообрядців порушенням чинного законодавства та кримінальним злочином. З 1684 р. людей карали за «розкол», зокрема, переслідувалася

старообрядська партія на Дону, що опонувала Москві, не підпорядковувалася царським указам і взагалі чинила супротив владі [869, с. 11].

Прихистком для традиціоналістів став будинок однієї з видатних представниць московської аристократії – боярині Ф. П. Морозової. Старовір'я дотримувалася її сестра княгиня Я. П. Урусова та ін. За наказом царя Олексія Михайловича придворні та духовенство умовляли боярину залишити стару віру, проте вона продовжувала слідувати настанові своїх духовних отців. У Москві архімандрит Чудівського монастиря Іоаким розпорядився посадити боярину та її сестру під домашній арешт і закувати в кайдани. Ув'язнені жінки й надалі спілкувалися зі своїми прибічниками, що зумовило значне поширення ідей старої віри серед московських людей [869, с. 248].

На півночі Росії продовжував опиратися владі Соловецький монастир, який через реформу Церкви та осаду монастиря перестав молитися за царя [1341, с. 85]. Після падіння Соловецького монастиря і придушення стрілецьких виступів старообрядці отримали остаточну поразку [1341, с. 90]. Тому не випадково серед старовірів почали поширюватися перекази про близький кінець світу, прихід царства антихриста, вичерпання благодаті духовенства. До кінця XVII ст. пропаганду старої віри по всій Росії було заборонено.

Причина ворожого ставлення старообрядців до влади фокусувалася у відмінностях у поглядах на релігійні питання. Старовіри були надзвичайно незадоволені тим, що Петро I почав називатися імператором. Згідно з регламентом Духовної колегії про ліквідацію патріаршества, російський цар ставав також першим жерцем [1009, с. 153].

Загалом старовіри визнавали царську владу, проте вони не хотіли бачити царя головою Церкви, оскільки керувалися євангельською істиною: «кесареве – кесарю, боже – Богові». Невдоволення порядками уряду породило масові втечі населення в глухі, віддалені місця країни та за рубіж. У 1672 р. в Нижньому Новгороді був зареєстрований перший випадок

самоспалення старообрядців, який потягнув за собою близько двох тисяч загиблих осіб [1341, с. 91]. Альтернативою самовинищення стала колонізація старовірами території суміжних з Росією держав: Польщі, Швеції, Пруссії, Туреччини. Утечі багато десятиліть виконували функцію «запобіжного клапана» для збереження встановленого в Росії державного порядку [1459, с. 199]. Якщо старообрядці відмовлялися, наприклад, від рекрутчини, то лише тому, що на службі їх лишали «образу Божого» – бороди [184, с. 305]. Водночас було б помилково перебільшувати політичну небезпеку старовір'я, його не слід вважати крайнім правим, а тим більше лівим рухом [1459, с. 181].

У 1715 р. петровський уряд пішов на деякі поступки старообрядцям, записав їх в оклад і тим самим офіційно визнав їхнє існування. У 1716 і 1718 роках старообрядців обкладали подвійним податком. У 1722 р. відомості про старообрядців та отримані від них кошти з подвійного обкладання податками поступали в Синод. У 1728 р. половину подушного податку почали платити і старообрядки, що було тогочасним нововведенням. Незважаючи на надзвичайно важкий тягар, старообрядці вперше отримали право відкрито проживати в містах і селах імперії. Лише 1782 р. їх звільнили від сплати подвійного податку і зрівняли в оподаткуванні з рештою православних.

У 1720 р. влада робить першу спробу визначити кількість прибічників давнього православ'я в Росії. Для цього в духовному регламенті було названо ознаки, за якими слід було розрізняти старообрядців. За невідвідання храмів державної Церкви старовірів карав єпархіальний архієрей, а представників дворянства, які приховували в себе старовірів, піддавали анафемі; мало того, надання притулку розцінювалося як супротив владі та вкотре прирівнювалося до кримінальних злочинів. Старообрядцям заборонялося обіймати керівні посади як у церковній, так і в цивільній сфері. Був установлений порядок арешту розкольницьких учителів, а місцевій владі доручено стежити за їхніми діями.

У 1722 р. нерухомість, яка залишилася після втечі старообрядців, вирішили продавати, а отримані кошти направляти на облаштування госпіталів. Старообрядців принижували. Вони, як свого часу євреї в Європі, мали носити особливий одяг із шипуну зі стоячим клеєним коміром. Через два роки, крім такого костюма, старообрядців зобов'язали чіпляти ще й особливі знаки, так само як їхні дружини мали одягати особливі плаття. У 1743 р. старообрядцям було встановлено покарання за неносіння костюма встановленого зразка, а в 1752 р. знову підтверджено указ носити такий спеціальний одяг та відповідні знаки на ньому. Урядом встановлювався щорічний 50-рубльовий податок за носіння бороди [869, с. 14]. Бородачів, котрі не могли сплачувати податок, висилали в Рогервик. Офіційна Церква брала подвійну оплату за вінчання старообрядців, які відкидали шлюб її духовенства. Тих, хто хрестився двома пальцями, записували в розкол; незважаючи на те що віруючі покорялися церковній владі і приймали всі її таїнства, вводилися штрафи за невідвідання сповіді. За винятком розп'ять, у храмах заборонялося використовувати різані та литі ікони. Священиків судили й позбавляли духовного сану за здійснення треб за старими книгами.

У 1723 р. Синод приписав направляти військові команди для розшуку й арешту старообрядців. У 1730 р. «за совращение в раскол» у прибічників старої віри конфісковували майно, їх висилали на галери довічно, але, незважаючи на це, старообрядці й далі вважали себе утискуваними за віру, тому охоче жертвували своїм достатком і навіть життям, серед них дедалі частіше практикувалося самоспалення. У 1745 р. старовірів заборонили називати старообрядцями, за ними офіційно закріплювався термін «розкольники».

За Єлизавети Петрівни в Таємній канцелярії було страчено та покарано 80 тис. осіб. Водночас на вогнищах країни самоспалення здійснило близько шести тисяч осіб, які були доведені владою до відчаю.

За Петра III в 1761–1762 роках відбулася зміна урядової політики щодо релігійної свободи старовірів. Указами 1762 р. старовіри зрівнювалися у

правах з іноземцями. Цар знищив Таємну канцелярію, однак, незважаючи на низку позитивних заходів, він не симпатизував старообрядцям, а намагався повернути їх у межі держави лише як своїх підданих. Імператор застерігав утримувати старовірів від «вогненної смерті», дозволив повернутися з Польщі у Сибір старовірам, які раніше залишили батьківщину [1010, с. 3].

Лібералізація відносин уряду стосовно прихильників старої віри відбулася з приходом на російський престол імператриці Катерини II. У 1762 р. старовірам, які втекли за кордон, прощали всі їхні провини. Їх запрошували на поселення в Сибірську, Оренбурзьку, Астраханську, Воронежську, Белгородську, Казанську та інші губернії, зокрема, на поселення біля фортеці Святої Єлизавети в Новосербії. У 1764 р. в Росії на постійне місце проживання запрошували старообрядців, які мешкали на білоруських землях, зокрема в районі Ветки. Старовірам, що повернулися в межі держави, надавали пільги на ведення торгівлі, їх більше не примушували голити бороди та носити одяг установленого зразка. Двоперстне складання пальців під час хресного знамення вже не вважалося розкольницьким [1341, с. 196]. Вдячні стародубські старовіри відновили молитву за царицю. У 1781 р. вони подали клопотання про представлення для них окремого архієрея.

Однак Катерина II вдавалася й до примусових повернень. Зокрема в 60-х роках XVIII ст. з Поділля та Білорусі було виведено багато старовірів, яких відправили на поселення в Сибір [184, с. 240]. У розквіті свого правління цариця відзначала, що «через 60 років в Росії розколу не буде» [991, с. 456].

Уряд Павла I пішов на поступки старообрядцям. 27 жовтня 1800 р. вперше за багато років вийшов указ, яким дозволялося ремонтувати старі та будувати нові храми й каплиці. Проте, незважаючи на окремі послаблення, уряд і далі цікавився статистикою старообрядства. Починаючи з 1811 р. всім губернаторам доводилося щорічно представляти в Міністерство внутрішніх справ до 1 січня та до 1 липня списки старовірів про їх кількість [674, с. 37].

Олександр I продовжив ліберальний курс щодо старовірів. Імператорським указом від 27 травня 1820 р. їм надавалися певні цивільні

права, зокрема їх могли вибрати на загальні посади від різних купецьких та міщанських громад. З 26 березня 1822 р. старообрядцям дозволялося залишати у своєму середовищі біглих священників. Проте саме Олександр І довелося наштотуватися на жорстку критику московських безпопівців, які зобразили його в образі антихриста. Коли про цей факт дізналися чиновники, то Преображенське кладовище обшукали та поставили під нагляд місцевої поліції, а його попечителя С. С. Гнусіна вислали в Соловецький монастир [603, с. 2].

Ліберальний час для старообрядців закінчився з кончиною імператора Олександра І та з приходом до влади Миколи І. Перебуваючи під враженням від декабристського руху, цар ужив рішучих заходів з обмеження цивільних прав підданих. Хвиля жорстоких репресій не могла не торкнутися й старообрядства як однієї з ключових, на думку уряду, антидержавних сил [603, с. 99].

У 1826 р. вийшла низка законів, які зводили нанівець раніше отримані старовірами права, зокрема, 26 лютого побачив світ указ про щорічне обов'язкове представлення свідчень про кількість старообрядців у Третє відділення канцелярії імператора та Міністерство внутрішніх справ; 17 серпня – указ про збір свідчень про всі «розкольницькі молитовні приміщення»; 19 серпня Урядовий сенат видав указ, яким заборонялося будувати старообрядські молитовні [674, с. 99]; Комітет міністрів 24 травня 1827 р. заборонив «розкольницьким священникам переїжджати з одного населеного пункту в інший» [674, с. 103], 5 липня – ремонтувати та відновлювати старообрядські молитовні [674, с. 106, 107]; 8 листопада 1827 р. – приймати біглих священників від панівної Церкви [674, с. 111]; 23 січня 1830 р. – обмежив права старообрядських богаділень та монастирів, застосував заходи щодо порядку спостереження за цими закладами [674, с. 119], у серпні заборонив в'їзд старообрядців в Російську імперію з-за кордону [674, с. 122].

Крім того, у системі Міністерства внутрішніх справ було створено Особливий секретний комітет та Особливе тимчасове управління, які також займалися питаннями старообрядства. Упродовж 1825–1830 років у Петербурзі, а з 1831 по 1837 р. у Москві функціонував Дорадчий комітет стосовно розкольників та відступників від православ'я. Це був вищий державний орган, що координував переслідування старовірів. Комітет регулював повноваження Сенату, Державної ради, Комітету міністрів та інших центральних органів з місцевою владою в питаннях старовір'я [970, с. 153]. Його діяльність була спрямована на те, аби ясніше викрити протидержавний характер старовір'я, а урядова діяльність старообрядства повинна була стати енергійнішою та напруженішою [870, с. 28].

9 березня 1839 р. Микола I видав іменний указ, яким частково відновлювалися права старовірів. Він стосувався самоврядування громад, дозволяв вибирати старообрядців, що приймали священство, збирачами податків та їх помічниками, наглядачами сільських запасних магазинів, тобто для старовірів відновлювалися ті посади, які не давали жодної реальної влади, а мали тільки господарський характер. На представників більш радикальних старообрядських течій цей закон не поширювався.

У 1831 р. у федосіївській громаді Москви влада відібрала нерухомість, зокрема заводи, фабрики, будинки, магазини, землі та пасовища, які були продані з аукціону. Однак кмітливі старовіри виявили свою спритність і все общинне добро придбав їх одновірець Ф. О. Гучков.

30–40-ві роки XIX ст. стали періодом швидкого росту безпопівських радикальних згод. У цей час багато представників попівщини перейшло в безпопівські згоди. Тоді в старообрядському середовищі набуло популярності прислів'я: «Не та віра права, яка мучить, а та, яку мучать» [991, с. 457]. Микола I послідовно вимагав приєднання старообрядців до панівної Церкви на правах єдиновір'я [590, с. 1236; 142, с. 563].

У цивільних питаннях старообрядці також були обмежені в правах. Перш ніж свідчити в суді, вони зобов'язані були пройти так звану

«очищувальну присягу» [674, с. 189]. Заборонялося вибирати їх на громадські посади в містах, обмежувалися виборчі права в сільській місцевості. У 1844 р. від охочих приписатися до міських громад почали вимагати підписку «про неналежність до розколу», те саме влада робила, вибираючи на громадські посади [674, с. 301]. У 1849 р. від сплати податків звільнялися ті старообрядці, які служили в царській армії та з різних причин пішли у відставку [497, с. 192]. У 1852 р. старовірам безперешкодно дозволяли переселятися та приписуватися до міських громад Закавказзя, а в 1859 р. – до західних регіонів імперії.

Упродовж 1853–1855 років при МВС функціонувало Особливе тимчасове управління, у яке ввійшли представники МВС та Святійшого синоду. Документи щодо питань старовір'я були на особливому обліку і, як правило, вони проходили під грифом «конфіденційно», «надзвичайно секретно», «секретно».

Утім, були й винятки. Після приєднання Правобережної України до Російської імперії уряд потурбувався про укріплення в цьому регіоні позицій росіян, намагаючись розчинити польську спільноту. Він уживав заходів щодо переселення сюди російського купецтва. У цьому зв'язку в 30-х роках ХІХ ст. старообрядським промисловцям та торговцям надавалися пільги. До середини ХІХ ст. це, наприклад, дозволило збільшити в Києві кількість купців 1-ї гільдії зі старовірів до 52,5 % [81, арк. 4–5].

Репресивна політика уряду Миколи І тривала аж до його кончини в 1857 р. Не лише звужувалися цивільні права старовірів, але й посилювалися гоніння. Порущників закону піддавали суду, різноманітним штрафам, висилали до Сибіру та Закавказзя, здійснювали таємний нагляд за духовенством, монастирями і скитами. Природно, що цей сильний тиск породив низку сектантських напрямків у православ'ї, основною причиною виникнення яких стала неможливість здійснювати повні та тривалі богослужіння.

Важливим у старообрядському середовищі початку 60-х років XIX ст. стає не лише релігійний, але й антифеодальний протест, що набув релігійного забарвлення, а черговим поштовхом до нього стало скасування кріпосного права в Російській імперії. Серед населення в багатьох регіонах держави поширювалися чутки про швидку ліквідацію кріпацтва. Маючи налагоджені контакти в урядових колах, старообрядці виявилися одними з перших, хто відреагував на ці повідомлення, оскільки в старообрядському середовищі давно був відрегульований досвід укриття та доставки втікачів у прикордонні зони та за кордон. Контакти із зарубіжними одновірцями поживалися після заснування Білокриницької церковної ієрархії в Австрії.

У 1857–1861 роках старообрядський рух у Росії був надзвичайно підірваний. Це викликало значний супротив старообрядців. Насильницьке приєднання породило негативне ставлення прибічників церковної старовини до влади, починаючи від дрібних чиновників і закінчуючи царем. Представники влади чекали збройних виступів старовірів на Північному Кавказі серед гребінських, моздокських та кизлярських козаків. У зв'язку із цим Комітет міністрів став ретельніше вивчати старовір'я й дійшов висновку, що, крім негативних сторін, старообрядство зберегло багато позитивного, зокрема, сприяло процвітанню життя громад, широкому розповсюдженню грамотності серед населення тощо.

В окремих випадках влада була готова йти на компроміс, а каталізатором зміни внутрішнього курсу уряду в ставленні до старообрядців стало польське питання, що загострилося на початку 60-х років XIX ст. Уряд нарешті визнав докази чиновників західних та південно-західних губерній, які побачили в опозиційному «розкольницькому елементі» патріотичний дух.

6 вересня 1860 р. Олександр II затвердив положення Комітету міністрів, згідно з яким замість щорічних свідоцтв купців про належність до панівної Церкви вводилися разові свідоцтва. Чиновники записували в купецтво «без різниці сект» на тимчасовій основі до вказаної гільдії залежно від наявності капіталу [81, арк. 234]. У 1861 р. уряд дозволив вибирати

старообрядців на громадські посади [674, с. 582], проте в регіонах це положення було реалізовано значно раніше. Цього ж року старовірів допустили в державні навчальні заклади [674, с. 583], а наступного року Міністерство внутрішніх справ видало циркуляр про відміну доправлення у відомство щорічних відомостей про молитовні старообрядців та їхні поіменні списки.

Рубежем став 1863 р., коли в Польщі, Литві, Білорусі та на Правобережній Україні прокотилися повстання, і цар змушений був звернутися із закликом до населення держави відстояти її інтереси. Міністр внутрішніх справ П. О. Валуєв надав імператору Олександру II проект реформи щодо російського старообрядства, де визнавав попередню політику підпорядкованого йому відомства стосовно розколу невинуватеною і пропонував переглянути її, підпорядкувавши справи старовірів виключно світській владі.

17 квітня 1863 р. в Білій залі Зимового палацу імператор прийняв депутатів-старовірів різних згод. Олександр II сказав: «Я радий вас бачити й дякую за співчуття загальній справі. Мені хотіли вас очорнити, але я цьому не вірив і впевнений, що ви такі ж вірогідні, як і всі інші. Ви мої діти, а я вам батько, і молю Бога за вас, також як і за всіх, які, як і ви, близькі моєму сердцю» [237, с. 1406].

Допуск старообрядців до царя знімав з них той політичний ярлик, який вони отримали за часів правління Олексія Михайловича та Петра I. 13 листопада 1863 р. Міністерство фінансів розсилає циркуляр, яким істотно розширяє права купців-старообрядців і видає постійні купецькі свідоцтва [674, с. 606]. Комітет міністрів ставить питання про дарування старовірам деяких цивільних прав [674, с. 582].

У 1864 р. проект П. О. Валуєва підтримав імператор. При Міністерстві внутрішніх справ було створено Особливий тимчасовий комітет, а в 1875 р. – комісію, результати роботи яких було оприлюднено в 1883 р., коли старовірам уперше було даровано цивільні та деякі духовні права. Вони

вперше на загальних підставах отримали паспорти, їм дозволили офіційно займатися торгівлею та промисловістю, з обмеженнями допускали до заняття громадських посад. Старообрядці отримували певні свободи з питань здійснення релігійних треб.

Загалом у другій половині XIX ст. захисницею старообрядців стала російська ліберальна преса. Деякий час старовіри та інтелігенція мали спільні погляди на російську дійсність. Вони були однаково незадоволені існуючим у державі ладом, хотіли «аби закон не був позбавлений прав, аби правосуддя, благодіяння та справедливність і т. д., і т. д. панували в російському суспільстві» [1459, с. 197].

У 1883 р. російське законодавство, яке регламентувало права старовірів, було лібералізоване. Крім закріплення раніше прийнятих рішень, старообрядцям дозволялося здійснювати загальні богослужіння «за їхніми обрядами» як у приватних, так і громадських приміщеннях. Усім російським старообрядцям дозволялося відновлювати та будувати нові каплиці й молитовні з умовою, аби їхній зовнішній вигляд не нагадував православних храмів. Перед проведенням ремонтних робіт старовірів зобов'язували повідомляти про це владу. Якщо храм раніше був опечатаний і в ньому не проводилося богослужіння, то відновлення служб могло відбутися лише з дозволу вищих органів влади, зокрема Міністерства внутрішніх справ.

Незважаючи на те що за старообрядськими священиками та іншими духовними особами не визнавалися їхні духовні звання, вони «не переслідувалися за свої переконання», але на практиці, особливо на рубежі XIX–XX ст., ці права не виконувалися, і старообрядські єпископи, священики та духовні особи піддавалися новим гонінням. Водночас старовірам різних згод заборонялося проводити хресні ходи, публічно носити ікони (за винятком похоронів), одягати священицький та чернечий одяг, виконувати церковні піснопіви тощо [519, с. 219].

Указом від 9 травня 1884 р. було затверджено заходи щодо дарування старообрядцям цивільних прав і виконання духовних треб. Віднині старовіри

могли давати присягу, а тих, які не присягали, притягали до суду, де вони обіцяли говорити «усю правду по чистій совісті» [519, с. 269]. Уносилися відповідні зміни до Будівельного статуту, Положення про покарання кримінальні та виправні, у Статут про попередження злочинів, Статут кримінального судочинства.

На початку ХХ ст. старообрядці дедалі голосніше почали заявляти про себе. У 1900 р. в Ялті їхня депутація подала чолобитну великому князеві Олександру Михайловичу. Водночас палким прибічником старовірів стає видатний державний діяч голова уряду С. Ю. Вітте, який прислуховувався до думок старовірів, охоче приймав їхні доповідні записки, мав на меті заселити ними окраїни Російської держави [313, с. 269]. Саме С. Ю. Вітте підготував документи для проголошення свободи віросповідання в країні.

Низка зустрічей високопоставлених старообрядців з вищим керівництвом країни привела до підписання царського указу 1905 р. про дарування основ громадянських свобод, недоторканності особи, свободи совісті, слова, зібрань та союзів. Старообрядці вітали ліберальні реформи Комітету міністрів та заснування інституту парламентаризму в Росії і сподівалися, що Державна дума стане продовжувачем російських земських соборів. Світська влада вперше стала визнавати єпископське достоїнство старообрядських архієреїв, відвідувати їхні святкові богослужіння.

У Державній думі було сформовано Комісію зі старообрядських питань, прийнято законопроект про громади старовірів. Дума намагалася дати старообрядцям право вільно проводити місіонерську роботу, старообрядському духовенству називатися священиками, носити ним відповідний одяг за межами храмів і молитовних будинків. Після оприлюднення указу про свободу віросповідання для старообрядства було створено сприятливі умови для розвитку. Жодна російська релігійна конфесія ні до, ні після виходу цього указу не мала аналогій. Свобода пропаганди віровчення Христа старообрядцями значно вплинула на корінне реформування офіційної Церкви. У 1908 р. у віросповідну та старообрядську

комісію Державної думи було внесено декілька законопроектів щодо регламентування життя громад старовірів. На з'їздах старообрядці обговорювали урядові проекти, комісії напрацювали цінні матеріали та висновки.

Водночас багато російських державних діячів (наприклад, міністр внутрішніх справ П. М. Дурново) вважало, що надавати право старообрядцям вести відкриту місіонерську діяльність дозволити не можна, оскільки це зашкодить офіційному православ'ю [308, с. 633]. У 1910 р. Державна рада ліквідувала пільги, отримані старообрядцями. У новій редакції закону старовірам заборонялося пропагувати православне віровчення; духовенству заборонялося називатися священнослужителями, дозволялося використовувати священицький одяг лише у молитовнях; для створення старообрядської громади вимагалось не 12, а 50 заяв, причому осіб чоловічої статі, обмежувалися майнові права громад, право на скликання з'їздів, старообрядцям дозволялося відкривати лише нижчі та ремісничі училища тощо [696, с. 625].

Загалом, наприкінці XVII ст. відкрита пропаганда старої віри в Росії була заборонена. Гоніння на прихильників давнього благочестя розпочалися відразу після розколу Церкви. Покарання видатних представників московської аристократії справило неабияке враження на весь московський народ. Переслідування захисників старої віри стало одним з основних факторів приваблення нових прибічників до старообрядства, але після падіння Соловецького монастиря та придушення стрілецьких бунтів рух супротиву був остаточно розгромлений. Відсутність віруючих на сповіді та причасті прирівнювалася до кримінального злочину, священників панівної Церкви зобов'язували доносити на віруючих, що дотримувалися старого обряду. Надання притулку ревнителю древнього благочестя стало основною причиною репресій щодо старовірів.

Масові втечі податкового населення з країни змусили уряд Петра I піти на певні поступки старообрядцям у сфері фіскальної політики. Влада ввела

для них надзвичайно важке подвійне оподаткування, яке частково торкнулося й жінок-старообрядок, вводився також податок на носіння бороди. Крім важких податків, прихильники старої віри відчували моральне приниження: їх змушували носити одяг установленого зразка зі спеціальними знаками. Старообрядців розшукували й переслідували спеціальні військові команди.

Петро I та Єлизавета Петрівна гоніння на старообрядців поєднували з прагматичною фіскальною політикою, незважаючи на те що старообрядці були не в змозі платити покладений на них подвійний оклад та вимагали внесення змін до законодавства. При Петрі III відбулися деякі зміни в політиці, уряд приписував чиновникам утримувати старообрядців від самоспалень.

Лібералізація віросповідної політики відбулася зі вступом на престол імператриці Катерини II. Тим прихильникам древнього благочестя, котрі втікали за кордон, прощали їхні попередні провини, їх закликали до переселення в Росію. Відкрите переслідування старого обряду припинилося, але питання про проголошення свободи совісті все ще не було порушене. У 1763 р. вперше на загальних підставах старовірів підпорядкували центральним та місцевим органам влади. У 1785 р. уряд знайшов компроміс і заснував єдиновір'я. Імператор Олександр I продовжив віросповідну політику Катерини II. Після закінчення Вітчизняної війни 1812 р. він оголосив утікачам і дезертирам амністію, пішов на поступки з питань віри.

Проте з приходом до влади Миколи I в Росії лояльне ставлення до старообрядців завершилося. Влада заснувала спеціальні комітети, які займалися проблемами розколу. Старообрядців знову розглядали як антидержавну силу, їх знову було обмежено в цивільних правах. Держава послідовно заганяла їх у підпілля. Репресії Миколи I викликали швидке зростання радикальних безпопівських згод, сприяли збільшенню єдиновірських приходів у регіонах імперії.

Насильницьке приєднання старообрядців до панівної Церкви посилювало негативне ставлення прихильників древнього обряду до представників влади. Гоніння більш радикально налаштовували старообрядську еміграцію за кордон, формували релігійний і антифеодальний протест усередині країни. У період правління Миколи I старообрядці масово покидали межі Росії. Контакти зі старовірами зарубіжжя укріпилися після заснування Білокриницької ієрархії. Вони створили систему доправлення втікачів за кордон, у т. ч. розробили маршрути слідування, увели таємну мову тощо. Масовий вихід старовірів за кордон посилював репресивні дії російського уряду.

Після Миколи I репресивну політику щодо послідовників старої віри було переглянуто. Олександр II пішов на певні поступки старовірам. У 1863 р. вони удостоїлися його особистої аудієнції. Крім негативних моментів, пов'язаних зі старообрядством, уряд побачив у ньому багато позитивного. Каталізатором зміни урядового курсу стало Січневе повстання в Польщі. Міністр внутрішніх справ П. О. Валуєв уперше запропонував будувати політику, підпорядкувавши старовірів тільки світській владі. Поступова зміна ставлення держави до старовір'я привела до потепління їхніх взаєностосунків із владою. Лібералізація російського законодавства щодо прав і свобод старообрядців була продовжена у 80-х роках XIX ст.

На початку XX ст. старовіри вітали ліберальні реформи уряду та заснування інституту парламентаризму в Росії. Значний вклад у налагодження взаєностосунків вніс голова уряду С. Ю. Вітте. У 1905 р. старообрядцям були представлені основні віросповідні свободи, проте наступного року їхні права знову істотно врізали. У 1910 р. Державна рада під тиском офіційної Церкви частково скасувала надані старовірам пільги. Однак, незважаючи на дискримінацію, старообрядці й надалі підтримували російську монархію.

2.3. Протест і адаптація

З часом церковний розкол середини XVII ст. переріс у розкол державний, оскільки його ворожість до офіційної Церкви поєдналася з ворожістю до держави. Старовіри втратили довіру до російського уряду, водночас повіривши у свої сили. Безпопівці визнали інститут держави спеціально створеним знаряддям зла. Бігуни з волі чи з неволі готували народ до політичної боротьби. При Петрі I відбулися антимонархічні заклоти та бунти, які були спричинені й уведенням нових звичаїв та нової віри [986, с. 245]. Існуванню державного ладу в Росії загрожували повстання С. Разіна, К. Булавина [1400, с. 510], Селянська війна О. Пугачова, у яких однією з рушійних сил виступили старообрядці [1009, с. 23]. Своєю політикою держава підштовхувала старовірів до формування непатріотичних думок. Зміні ставлення старовірів до держави сприяв ліберальний курс російського уряду, який розпочався в середині 70-х років XVIII ст. й закінчився в середині 20-х років XIX ст.

З приходом на престол Миколи I в країні розпочався новий період гонінь, що призвело до радикалізації старообрядських настроїв. Неможливість жити повноцінним життям у межах держави породила центробіжні тенденції з країни за кордон. Незважаючи на ментальні та ідеологічні протиріччя, старовіри тісно співпрацюють з представниками ісламської та західноєвропейської цивілізацій.

Новий період діяльності старообрядців в антиурядових виступах був ознаменований участю білокриницького ченця Олімпія Милорадовича в Празькому панслов'янському з'їзді 1848 р. [1459, с. 191]. Важливе місце в питанні втягнення старообрядців у революційний рух належало польській еміграції в країнах Західної Європи та Туреччині. Особливо відзначився польський шляхтич та поручик кавалерії М. Чайковський, який відіграв ключову роль у заснуванні Білокриницької церковної ієрархії на Буковині, сприяв легалізації прав на вільне віросповідання старообрядців в Османській імперії, вирішенні проблем облаштування липованських та некрасівських

господарств. У Туреччині старообрядці отримали широкі віросповідні права, такі, яких не мала жодна християнська конфесія цієї держави. За участю М. Чайковського отаман некрасівців Й. Гончар отримав доступ у вищі урядові кола Туреччини [792, с. 189]. Отже, у середині XIX ст. в турецьких та австрійських межах сформувався ворожий до Росії старообрядський центр [979, с. 677].

Відмова російського уряду визнати законність Білокриницької церковної ієрархії змусила старообрядців налагодити співробітництво з російськими емігрантами в Лондоні [1286, с. 718]. Через власні канали зв'язку старообрядців в Росію переправляли та розповсюджували там революційні газети. Завдяки домовленостям І. Кельсієва з рогозькою групою старовірів було розроблено програму співробітництва старообрядців і революціонерів. Водночас, детально ознайомившись з документами герценівської групи, старообрядці відмовилися від масштабного співробітництва з революціонерами. Основною причиною їхнього відходу від революціонерів було застереження скомпрометувати себе перед урядом. Взаємодія з революціонерами обмежилася виданням старообрядської літератури [898, с. 463].

У 60-х роках XIX ст. розпочинається наступний етап у стосунках старообрядців з російським урядом, оскільки з 1861 р. настрої російських, турецьких та австрійських старообрядців почали змінюватися в бік лояльності до Росії. Визначеного проросійського характеру вони набули після придушення польського повстання та зміни національної самосвідомості старовірів під час замаху на імператора Олександра II [1015, с. 383]. За наполяганням активної частини старообрядства митрополит Кирило підписав і розіслав по парафіях спеціальні грамоти, у яких закликав утримуватися від контактів з революціонерами [1192, с. 400]. Ідеологічна різниця вчення соціалізму та православного віровчення старообрядства полягала в тому, що перше проповідувало й готувало рай на землі, тоді як розкол готував людину до Раю Небесного. Заради своєї віри старообрядець

був готовий зійти на вогнище й заживо себе спалити. Старовір зрікався багатьох земних благ, змиряв своє тіло постом та молитвою, а основною метою соціалізму була угода людському тілу.

Через дії митрополита та активні кроки російського уряду участь старообрядців у революційному русі на декілька десятиліть була призупинена. Проте лондонська група не обмежила своїх зв'язків зі старообрядцями. Навпаки, вона намагалася вжитися в закордонне старообрядство, частіше відправляла листи до Білої Криниці, Цілли, Добруджі. Бажаючи мати вплив на старообрядців, В. Кельсієв намагався створити альтернативну Білокриницькій – Майноську церковну ієрархію [1286, с. 350].

Третій період участі старообрядських представників у революційній та політичній боротьбі розпочинається у ХХ ст. Загалом він характеризується фінансовою підтримкою різноманітних політичних партій, у т. ч. лівого спрямування. Цей етап участі старообрядців у революційній боротьбі завершився їхнім невизнанням радянської влади та участю в громадянській війні.

Унаслідок посиленої пропаганди марксистсько-ленінських ідей, після Жовтневого перевороту відбуваються соціально-політичні зміни в самосвідомості, які призвели до народження людини, котра оперувала іншими ціннісними категоріями. Незважаючи на притаманний козакам консерватизм, несприйняття комуністичних ідей у цілому, на фронтах Першої світової війни донське козацтво підживилося ідеологією соціальної рівності, особливо менш заможних станиць. Водночас заможніші регіони, де жили переважно старообрядці, виявили організований збройний опір як військам більшовиків, так і продовольчим загонам, які займалися вилученням хліба в козаків. В основі своєї лозунги рівності, передачі землі, громадянської свободи стали неприйнятними для донського козацтва, адже козаки все це давно вже мали. Встановлення радянської влади здебільшого призводило до обмеження надбаних їхніми предками прав. Тому донське

козацтво виступало за створення окремого федеративного Доно-Кавказького союзу [1444, с. 23].

Головними причинами поразки Донської та Добровольчої армій було небажання козаків вести війну за межами Війська Донського, невиконання наказів своїх офіцерів, масове дезертирство, грабування населення тощо. Громадянська війна та запровадження більшовиками нових форм боротьби призвели до придушення збройного супротиву козаків. Донське козацтво було зламане та знищене як морально, так і фізично.

Однак, незважаючи на поразку, у наступних десятиліттях старообрядці не втрачають революційного духу, а продовжують активно, часто зі зброєю в руках, обстоювати свої права [951, с. 62].

Складні умови існування старообрядства в Росії породили специфічні форми пристосування до умов життя, однією з яких стало хабарництво. «Культура» хабарництва в Росії мала низку причин, серед яких слід виділити недостатню винагороду за службу чиновникам [1118, с. 549], а почасти її не виплату (аж до 1763 р.); небажання вищої державної влади легалізувати становище старообрядців [1009, с. 34]; небажання переважної частини населення країни вважати хабар за злочин [953, с. 765]; відсутність суворої системи покарань винних у корупції.

Для старообрядців давання хабарів стало регулярним. Їх брали члени імператорської фамілії, чиновники другого ешелону вищих органів державної влади, губернатори, міські поліцмейстери, земські справники, начальники волосних правлінь, прикажчики, старости та ін. Старовіри були змушені щедро оплачувати існування своїх церков, молитовень, каплиць, монастирів, скитів, здійснення в них богослужінь, хресних ходів тощо. Водночас варто відзначити й те, що вони не піддавалися тотальному пригніченню, оскільки вміло використовували силу влади для вирішення конфліктних ситуацій усередині своїх громад.

Хабарі були у вигляді відкритих поборів, гостинців, подарунків, дарів, підношень, посул, почестей, приносів та так званих «могоричів». Їх давали за

неможливість жити повноцінним життям громадянина, незаконну справу, уникнення передбачуваних утисків, прискорення діловодства. Думка про те, що в Росії закон не порушувався щодо 99 % населення держави, що він не виконувався лише стосовно нелояльних владі осіб, є хибною. Хабар був тим компромісом, завдяки якому російське старообрядство могло існувати в межах Російської держави.

Водночас важливо відзначити, що корупція в Росії не є суто імперським продуктом, вона була характерною не лише для російського двору. Хабарі старовірів достатньо ефективно «спрацьовували» в імперії Габсбургів, причому в середині XIX ст. вчасно сплачені гроші та розрахунки великої політики мало допомогли строгим вимогам російського уряду в ліквідації старообрядської церковної ієрархії та монастиря в буковинській Білій Криниці [1117, с. 146].

Хабарництво було притаманне й панівній Церкві [1277, с. 69]. Побори її духовенства мали легальний характер, а вівтарі її храмів перетворилися на оброчні статті для більшості старообрядців. Особливою статтею бюджету духовенства панівної Церкви були так звані «незаписні» старообрядці. Завдяки хабарам чиновники та клір прикривали діяльність старообрядських громад [1419, с. 554].

Старообрядці мали власні канали отримання конфіденційної інформації, через які вони мали можливість завчасно підготуватися до будь-якої перевірки. Столичні старообрядські громади мали серед місцевих чиновників своїх інформаторів, поставлених старообрядцями на постійне неофіційне жалування. У Петербурзі основною ланкою контактів старообрядців з вищими державними органами влади були С. Т. Овсянников та С. Г. Громов [1117, с. 24]. Володіючи мільйонами, московські та петербурзькі старообрядці відкрили для себе двері в урядові заклади Росії, Австрії та Туреччини. Зі старовірами співробітничали такі видатні державні діячі, як князь К. Меттерніх, граф О. Х. Бенкендорф, князь О. О. Суворов, граф Ф. К. Коловрат та багато інших.

Проте хабарництво не завжди залишалося непокараним, особливо в принципових для Російської держави чи життя людей питаннях, зокрема, коли це стосувалося волі імператора чи широкомасштабних протиепідемічних заходів. У 1699 р. для боротьби з корупцією уряд створив Особливу бургомістерську палату, а у всіх містах відкрив спеціальні земські «ізби». До кінця XVIII ст. державним службовцям заборонили брати різні підношення під загрозою штрафів, конфіскації майна, а в окремих випадках навіть смертної кари. У Росії продажність та хабарництво бюрократії були загальновідомим фактом та її споконвічною рисою.

Одним з різновидів адаптації до правової системи старообрядців, що склалася в Росії зі світською та духовною владою, стало моління й ухиляння від молитви за імператора та членів російського імператорського дому.

У старообрядських Синодиках містилися поминальні статті про померлих київських, московських та новгородських митрополитів; великих князів та княгинь київських, володимирських, московських; царів московських усієї Росії самодержців та цариць, царевичів і царівен московських, князів руських (удільних), а також «христоролюбивого воїнства православного, яке на Куликовому полі від татар було побите та від Тахтамиша посічене» [333, с. 9]. Старовіри віддавали шану давнім руським князівським, російським царським, боярським родам та архієреям, проте вони відкидали поминання представників панівного віросповідання й царської династії після розколу російської Церкви.

Старообрядці, особливо безпопівці, називали чинну в Росії владу антихрисловою. Вони стверджували, що російський престол зайняв змії та антихрист, і ті, хто молився за нього, – його слуги. У розумінні старовірів антихрист – це зібраний образ, низка «богомерзотних відступників від істинної віри», які відійшли від Церкви в часи патріарха Никона та царя Олексія Михайловича: «дух богомерзотного відступлення, дух вічної погибелі, антихрист живе та діє переважно в особах урядових» [1459, с. 196].

Незважаючи на негативне ставлення старовірів до влади, із самого початку вони тісно співпрацювали з нею, особливо в тих справах, у яких вони були надзвичайно зацікавлені. Наприклад, коли ветківським попівцям потрібно було перевірити свідчення про єпископа Єпіфанія, то ветківчани відправили гінців у Петербург, Москву, Київ та Ясси, «аби підкупам та проханнями здобути точні довідки зі справ про особистість Єпіфанія» [1107, с. 121].

В оцінках світської та духовної влади з боку старообрядців простежуються конкретні зміни: від імператора-антихриста до царя-визволителя. Старовіри завжди підтримували з владою ділове співробітництво. Водночас значна частина старообрядців тривалий час відкидала молитву за російського імператора. Зміни в їхній системі цінностей відбуваються на початку 60-х років XIX ст., коли в 1862 р. було оприлюднено «Окружное послание», яким старовіри намагалися привернути до себе увагу петербурзького уряду [367, с. 5].

Злам у стосунках влади та ревнителів давнього благочестя відбувся після Січневого повстання 1863 р. в Польщі, коли уряд, який потребував патріотичних сил, знайшов підтримку в старообрядців. Особливу лояльність у цій справі виявили парафіяни Рогозької старообрядської громади. Однак ставлення старообрядців до влади покращилося після видання указу про дарування віросповідних основ у Росії від 17 квітня 1905 р.

Прибічники старого обряду почали брати участь у діяльності вищих органів влади та управління, розгорнули бурхливе будівництво храмів і молитовних будинків, яке супроводжувалося молитвами за імператора та весь російський імператорський дім. Ще раніше еволюціонувало ставлення старовірів до урядових інститутів Австрії, Румунії, Туреччини та інших держав.

Водночас між старообрядцями та представниками інших віросповідань існували достатньо складні міжконфесійні відносини. Відома замкнутість і закритість старообрядських громад була відносною. Через життєві обставини

старообрядці вступали в контакти з православними, католиками, протестантами, мусульманами, іудеями та представниками інших віросповідань. Наперекір панівній Церкві, вони займалися й місіонерською роботою.

Як не парадоксально, але з панівною Церквою ці стосунки мали позитивну й негативну динаміку. З офіційною Церквою старообрядці в ряді випадків співробітничали. Це проявлялося в різноманітних формах: відвідуванні архієреїв, ставленні єпископів, визнанні духовного сану, прийнятті благословення, укладанні шлюбів (правда, за умови обов'язкового переходу одного із наречених у старовір'я), пожертвуваннях старообрядців на будівництво храмів тощо. Проте до повного примирення між старообрядцями та новообрядцями було далеко.

Представники панівної Церкви заважали старовірам збиратися на богослужіння, силоміць приєднували їх до свого віросповідання, що викликало в ревнителів старовини різко негативну реакцію. Старообрядці не тільки виходили з-під омофору архієреїв панівної Церкви, але й руйнували їхні культові споруди, псували майно, загрожували особистій безпеці офіційного духовенства. Лояльнішими до новообрядців були старовіри в місцях, де вони мешкали невеликими групами. Аби добитися рішення віросповідних завдань, старовіри застосовували різні методи: починаючи від грошей та закінчуючи зверненнями до органів влади, у т. ч. інших держав.

Основними причинами переходу духовенства панівної Церкви в старовір'я були: його низький життєвий рівень, особливо у тих місцях, де старообрядці домінували; незначна кількість священства у старовірів та висока оплата за здійснення духовних треб. Випадки переходу старовірів в інші віросповідання траплялися вкрай рідко. Старообрядці вважали своїм обов'язком навернути у свою віру хоча б одну особу, яка раніше належала до іншого віросповідання. У старообрядських конфесіях існувало братерство, яке допомагало їм підтримувати ділові стосунки. На це впливала віддаленість старообрядських громад одна від одної. Водночас між різними

старообрядськими згодами встановлювалися достатньо складні та неоднозначні стосунки. Це простежується в процесі дослідження як серед основних старообрядських деномінацій (Білокриницька ієрархія, біглопопівці, безпопівці), так і в середині самих згод.

У другій половині XIX ст., завдяки російській ліберальній пресі, відносини між старообрядцями, суспільством та панівною Церквою набули позитивної динаміки. У 80-х роках у різних куточках країни часто точилися богословські дискусії між представниками Білокриницької ієрархії та панівною Церквою. Проте істотне покращання стосунків обох сторін відбулося лише після оприлюднення указу про дарування основ віротерпимості в Росії. На початку XX ст. законність Білокриницької церковної ієрархії визнала католицька Церква.

Старообрядців вважали першопрохідцями російської нації, які сприяли обрусінню окраїн не лише своєї держави, але й суміжних з нею країн. У 70-х роках XIX ст. невідомому автору статті «Чем объяснить долговечие раскола?» доводилося лише мріяти, що Австрія рано чи пізно змушена буде залишити Білу Криницю, як у свій час Польща залишила Ветку [1419, с. 520]. У всі прикордонні райони Росії старообрядці послідовно поширювали російську національну культуру, «готуючи тим міцний культурний союз між заселеними старообрядцями місцевостями та Росією» [1015, с. 110]. Вони відверто раділи військовим успіхам Росії, яка розширювала кордони держави. Водночас старовіри пропагували російську національну культуру серед місцевого населення.

Ще в 60-х роках XIX ст. чиновник з особливих доручень МВС М. І. Надєждін, який за розпорядженням російського уряду, відвідав буковинських старовірів, зазначав: «Серед русинів, молдаван, поляків та німців, з яких складається населення краю, вони здаються вихідцями з іншого світу, бо до цього часу залишаються незмінно такими, якими прийшли сюди: справжніми росіянами, зі своїми особливостями прабатьківської великоросійської національності <...> зустрічаючись з ними,

тим більше заїхавши в їхні слободи, не віриш, що перебуваєш у німецькій державі, бачиш себе немовби перенесеним у серце Росії» [1154, с. 87].

На початку ХХ ст. апологет старовір'я І. О. Кирилов відзначав, що «старообрядство не лише зберегло російську національність, воно впливало на місцевих мешканців та постійно підпорядковувало їх силі російської культури, ріднило з Росією та готувало шлях подальшим подіям» [1015, с. 52].

Інші джерела, навпаки, констатували, що старообрядці відрізнялися від місцевого населення й жили ізольовано, наприклад, у Катеринославській губернії старовіри не мали жодного впливу на місцеве українське населення [389, с. 5]. У 1886 р. «Церковный вестник» писав: «З релігійного погляду розкольники не мають впливу на православних і не мають бажання до поширення своїх вад <...> розкольники бачать самі, що корінне молдавське населення та малороси, які живуть у Бессарабії, не співчують їхнім віруванням» [389, с. 6].

В іншомовному середовищі старообрядці дуже швидко засвоювали мови народів, серед яких вони мешкали, зокрема, в Україні вони вивчили українську мову, у Молдові та Румунії – румунську, в Османській імперії – турецьку, в Австрійській імперії – німецьку, у Китаї – китайську, у Японії – японську тощо. Незважаючи на політику російського уряду з русифікації, наприклад, населення Бессарабії, у регіоні продовжував діяти принцип традиційності, у зв'язку із чим місцеве населення користувалося українською та румунською мовами.

На стосунки старообрядців з іншими етносами досить потужно впливали міжконфесійні протиріччя. Попри відносну замкненість, старообрядці сприяли «обрусінню» російських окраїн та неруських територій за кордоном. Водночас їхнє релігійне життя з різних причин протікало ізольовано від вірувань місцевого населення й істотно на нього не впливало [1117, с. 402]. Як правило, місцеві етноси не поділяли релігійних переконань старовірів. На ізольованість старообрядських громад неабияк

впливала політика російського уряду та панівної Церкви, а також заборона брати шлюб з новообрядцями. Проте старовіри дуже швидко засвоїли мови народів, серед яких жили. Здебільшого це було продиктовано необхідністю встановлення трудових відносин.

У різних державах та регіонах Росії за старообрядцями закріпилися певні назви, які вказували на їхнє походження. Так, старообрядців на Лівобережній Україні називали «слобожанами», на Правобережжі – «пилипами», або «пилипонами», а потім «кацапами», у Бессарабії – «липованами» та «некрасівцями» і т. д. Корінне населення Румунії та Молдови називало старообрядців «липованами», оскільки колись ці старовіри належали до «пилипової згоди» [218, с. 683]. На Правобережній Україні та в Бессарабії старообрядці називали українців «хохлами» [550, с. 346]. Так само називали українців мешканці с. Золотарьовки Херсонської губернії [208, с. 178].

В актах українських гетьманів 80-х років XVII ст. російських старообрядців називали ще «великоросами», або «москалями», тобто в той час українці ще не бачили різниці між старовірами та росіянами. Утім, згодом вони стали називати старовірів «людьми розкольницького суевір'я», або «розкольниками». У свою чергу старообрядці утримувалися від контактів з «обливанцями єретиками «малоросами»» [181, с. 671].

Послідовників давнього православ'я особливо підтримували місцеві землевласники, які дорожили новими поселенцями. Вони наділяли старовірам великі земельні угіддя, надавали їм пільги, оскільки вважали їх людьми трудолюбивими й такими, що ведуть тверезий спосіб життя. Поміщики не лише старалися уступати їм кращу землю, але й допомагали з облаштуванням господарств. Однак місцеве населення зустрічало не завжди доброзичливо прибулих, убачаючи в цьому утиски їхніх прав.

Незважаючи на те що старообрядці вважали українське православне населення єретичним, установлення трудових відносин змушувало їх достатньо тісно з ними спілкуватися. Українці, молдовани, румуни та інші

народи не особливо цікавилися релігійним життям старовірів. Однак вони перейняли у свій побут доволі багато з давньоправославної практики росіян, чіткіше це простежувалося в тих місцях, де вплив старообрядців був значним.

Різні соціальні контакти існували між старообрядцями-некрасівцями та запорожцями. Якщо в Кримському ханстві вони один з одним діяли конструктивно, то на Дунаї вони конфліктували, що призводило до протистояння [181, с. 140]. Проте надалі існуючі протиріччя не завадили запорожцям влитися в ряди старовірів. Доброзичливими можна назвати відносини гребінських козаків і чеченців, прибалтійських безпопівців, католиків та лютеран. Населення Фінляндії не співчувало старовірам. Наприкінці XIX – на початку XX ст. в Росії почастишали випадки переходу в давньоправослав'я представників неруських народів, у т. ч. бурятів, удмуртів та ін.

Специфічними виявилися стосунки поляків і представників окремих безпопівських згод у Білорусії та Прибалтиці, некрасівців з євреями, греками, черкесами, вірменами в Туреччині [979, с. 432]. Після 1876 р. стосунки некрасівців з турками істотно погіршилися. Це було спричинено відмовою козаків служити в турецькій армії та їхньою переорієнтацією на інтереси Росії [140, с. 548]. На початку XX ст. корінним чином змінилися відносини буковинських липован та австрійського уряду. Якщо під час заснування Білокриницької ієрархії старообрядці не відкидали молитви за австрійського імператора, то згодом ситуація змінилася, бо під час Першої світової війни за допомогу російським військам липовани піддавалися жорстоким переслідуванням з боку австрійського двору.

Налагодженню стосунків некрасівців з турецьким урядом сприяли представники польської еміграції, зокрема М. Чайковський. Козаки виявили особливу турботу про поляків, узяли з ними вигідні шлюби. У Туреччині поляки відіграли одну з ключових ролей у створенні Білокриницької

церковної ієрархії, проте після придушення Січневого повстання 1863 р. старообрядцям довелося відмовитися від таємного співробітництва з ними.

За часів правління Миколи I розпочався новий етап розвитку російської національної самосвідомості. Ідеологія другої половини XIX ст. суттєво псувала відносини росіян та неруських народів, а на початку XX ст. націоналістичні тенденції в російському суспільстві лише посилювалися, проте старообрядці не брали масової участі в підтримці цієї політики.

Що стосувалося євреїв, то в Росії вони з'явилися після включення до складу імперії українських, білоруських, польських та прибалтійських земель [1288, с. 60]. Тут за ними зберегли статус вільних людей. Це положення, яке поєднувалося з пристрастю до багатства, стало основним фактором комерційного успіху єврейського населення. Євреї відрізнялися великим оптимізмом, який ґрунтувався на переконанні в тому, що євреї – народ обраний [713, с. 30].

На відміну від урядів інших європейських країн, російська влада лояльніше ставилася до євреїв. Проте успіхи єврейського капіталу початку XIX ст., що підривали соціальний статус корінного народу, змусили уряд Росії визначити для євреїв т. зв. смугу осілості, яка обмежувалася традиційними для них регіонами розселення. Перехід євреїв у старообрядство розглядався владою як політичний злочин, водночас самі євреї дуже жорстоко карали своїх одновірців за віровідступництво [187, с. 412]. У цілому юдофобія не підтримувалася російським урядом аж до початку революцій. Проте низка заборонних заходів не вплинула на рівень заможності євреїв, збереження їхньої національної, релігійної окремішності, солідаризацію з одновірцями зарубіжжя.

До кінця XIX ст. євреї монополізували майже всю торгівлю та кредитування в західні регіони імперії. Вони прибрали до рук найприбутковіші галузі промисловості, зокрема мануфактурну та цукрову. Аж до 60-х років XIX ст. старообрядці поряд з деякими іншими етносами були основними конкурентами євреїв у зоні осілості, але згодом, завдяки

політиці уряду Миколи I, доля російського капіталу в указаних секторах економіки становила лише трохи більше ніж 3 %. В Австрії та інших країнах старообрядці піддавалися економічній експлуатації з боку євреїв [1274, с. 147]. Вони майже повністю витіснили з текстильної промисловості старовірів у Прибалтиці, Польщі, Білорусі та Україні. Водночас зайнятість євреїв у землеробській праці була надзвичайно низькою, оскільки фізичну роботу вони вважали принизливою.

Як і в старообрядців, на збереження єврейської культури істотно впливала релігія. Євреї традиційно були організовані в кагальні громади, які реалізовували самоврядування, де провідну роль відігравали равіни.

Загалом, соловецька осада, стрілецькі бунти, повстання С. Разіна, К. Булавіна, Селянська війна О. Пугачова, служба некрасівців у кримськотатарській та турецькій арміях, співробітництво з польською еміграцією та лондонською групою О. Герцена, народниками, слов'янофілами, підтримка революційних видавничих проектів початку ХХ ст., відчайдушний супротив донських козаків указують на те, що в старообрядстві завжди був присутній революційний дух, який з-поміж іншого не завжди мав антиурядовий характер. Як тут не погодитися зі словами американського старообрядознавця С. О. Зеньковського, який зазначав, що «духовний розрив ХVІІ ст. призвів Росію до внутрішнього розлому ХХ ст., до ерозії царської влади та її престижу, відкрив простір для революції» [986, с. 42].

Складні умови існування старообрядства в Росії породили форми пристосування до умов життя, серед яких найхарактернішими стали хабарництво, молитва та ухиляння від неї за імператора та членів російського імператорського дому, міжконфесійні й міжетнічні стосунки. Незважаючи на негативне ставлення старовірів до влади, вони із самого початку розколу Церкви та впродовж усього досліджуваного періоду тісно співпрацювали з органами державної влади на всіх її рівнях, а в оцінці ставлення до неї простежується еволюція: від крайніх негативних форм до позитивної

динаміки. Установлено, що між старообрядцями й представниками інших віросповідань існували складні міжконфесійні та міжнаціональні стосунки, а відома замкненість старообрядських громад була відносною.

Розділ 3 Еволюція духовного життя

3.1. Безпопівці, біглопопівці та Білокриницька ієрархія

Після остаточного розколу російської Церкви на старообрядську й новообрядську гілки *безпопівці* не сприйняли нового інституту духовенства і православної церковної ієрархії, стверджуючи, що на землі зникла благодать, оскільки її взяли на небо, що «у нинішній час правильних попів немає» і «їхнє відновлення ніколи неможливе» [1120, с. 239]. За твердженням безпопівців, позбавлена священства православна Церква стала Церквою-вдовою. Цитуючи слова Іоанна Златоуста, вони наголошували на тому, що «церква – це є не стіни і покров, але й віра та життя».

У цьому зв'язку Вигівське гуртожитство в Карелії стало мініатюрною теократичною державою, яка ґрунтувалася на колективному господарюванні. Безпопівці засуджували багатство і розкіш, водночас не відкидали принципів приватної власності та особистої ініціативи. У своїх громадах вони колективно працювали, широко використовуючи взаємодопомогу. Безпопівці вважали війну «антихрисловою справою», яка вела до мілітаризації держави, посилення іноземного впливу, запустіння земель і загибелі людей [986, с. 602].

У 1692 р. лідери новгородських безпопівців на чолі з Феодосієм Васильєвим скликали Перший Новгородський собор для обговорення вчення священника І. Коломенського, однак міркування учасників не стали загальною декларацією їхнього ставлення до навколишнього світу і православної Церкви. Чітке й повне формулювання принципів безпопівства було випрацьоване вже через два роки на так званому Другому Новгородському

соборі, на якому офіційно проголосили про вступ на першосвятительський престол панівної Церкви духовного антихриста, припинення в ній благодаті, священства та інших таїнств.

Безпопівці повністю припинили безкровну жертву. На їхню думку, після відступу від старої віри духовенство панівної Церкви позбавилося всякої Божої благодаті. У зв'язку зі зникненням духовенства безпопівці не виконували п'ять із семи важливих і неосяжних таїнств, що мали божественне походження і були встановлені самим Христом, а саме: хрещення, причастя, шлюбу, елеосвячення, миропомазання і священства, тобто ті таїнства, які без священників здійснюватися не могли. В енциклопедичному словнику «Християнство» зазначено, що «зовнішні знаки в таїнствах мають значення не самі по собі, а для людини, яка за своєю природою потребує видимих засобів для засвоєння невидимої сили Божої» [1372, с. 6]. Кожне таїнство підсвідомо інформує людину про Божу благодать, воно вселяється в неї, змінюючи її внутрішнє моральне життя. Для правильного здійснення таїнства необхідна присутність законно поставленої ієрархічної особи (єпископа, священника), з одного боку, та внутрішня схильність християнина, над яким це таїнство здійснювалося, – з другого.

Безпопівці оголосили, що священницький чин повсюдно ліквідовано, відповідно й не може існувати церковних таїнств, крім хрещення та сповіді, які, у разі крайньої потреби, можуть здійснювати «благословенні» миряни, вибрані для виконання духовних потреб громадою. Отже, наставники (серед народу «попи») хрестили, сповідали, відспівували покійників, відправляли вечірню, утренью та часи. Водночас багато з колишніх членів безпопівських корпорацій, «сумніваючись щодо своїх вірувань, припиняють сліпо покорятися своїм начотчикам та наставникам і поважати їхній бездоганний авторитет у вченні й повному підпорядкуванні їм молитовень» [369, с. 9]. У зв'язку із цим у молитовних будинках безпопівців не було вівтаря, престолу, жертовника, царських, північних і південних воріт. Зазвичай на східній стіні молитовні встановлювався чотириярусний іконостас.

Серед безпопівців широко розповсюдився релігійний аскетизм з вимогою не лише духовної, але й тілесної чистоти. За їхніми строгими поглядами, «саме життя в миру було явищем гріховним, бо останні часи вже настали, і всі повинні жити вже не для себе, а лише для справи Церкви. Життя в миру, як і сам мир, у кожному разі були гріховними, бо відривали віруючого від віри й думок про спасіння і заважали йому підготуватися до неминучого й дуже близького кінця світу» [986, с. 393].

Навернення у своє віросповідання прийшлих безпопівців здійснювалося не інакше як через повторне хрещення, у т. ч. й представників інших старообрядських конфесій. Безшлюбність перетворилася майже в догмат безпопівського віровчення.

Оскільки тілесна близькість заради продовження людського роду (через кінець світу і пришестя у нього антихриста) повинна припинитися, то безпопівці, особливо федосіївці, проповідували безшлюбність. Минав час, однак передрікаючий ними антихрист у Росії так і не з'явився. Зважаючи на обставини, безпопівські лідери прийняли вчення про так званого невидимого, або духовного, антихриста. Він для них – це сукупність ересей, притаманних православній Церкві. Присутність антихриста безпопівці «відчували» не лише в усіх сферах життя людини, але й у природі. Приманкою для антихриста вони вважали вживання людьми чаю, кави, тютюну та картоплі, однак радикальні погляди безпопівців сприймали не всі послідовники. Ще на ранніх стадіях формування безпопівства їхні твори критикували сам протопоп Авакум та диякон Федір.

У перші десятиліття після розколу безпопівське віровчення досить швидко закріпилося в Помор'ї й Сибіру. Поширенню безпопівських ідей на Європейській Півночі сприяла незначна кількість поселень та великі відстані між ними, які перешкоджали місцевим мешканцям у регулярному здійсненні духовних треб священиками. Унаслідок цього практика здійснення треб мирянами з'явилася в цьому регіоні ще до початку реформи патріарха Никона.

Неоднозначне ставлення віруючих до інституту Церкви, її благодаті, а також радикалізм учень спричинили швидкий поділ старообрядців на різні згоди. Серед безпопівців з'явилися федосіївці, пилипівці, поморці, нетовці, новожони, бігуни, рябинівці, лучинківці, неплатники, самохрести, титлівці, аристовці, губинці, представники любушкіної згоди тощо.

Поморці як окрема старообрядська конфесія виникла в 1695 р. неподалік від м. Повенця Олонецької губернії. Засновником поморської згоди був уставщик Д. Викулов [1259, с. 30]. Ця старообрядська згода отримала свою назву від місця походження (Помор'я). Центром релігійного життя поморців стала Вигівська кіновія, яка досягла свого розквіту у XVIII – першій чверті XIX ст. Поморці почали відкидати церковну ієрархію, три із семи таїнств, які сповідувала православна Церква (священства, миропомазання і елеосвячення), і ті молитви, які проголошували священники. Місце духовенства в поморців займали духовні наставники, яких на цю посаду вибирали члени громади. На відміну від інших безпопівських конфесій, поморці під тиском влади дозволили молитву за царя та представників влади. У XIX ст. гнучкіші ризькі поморці почали практикувати шлюби з православними, католиками і протестантами [1341, с. 111]. Водночас у середовищі поморців досить часто скликалися собори наставників і мирян [619, с. 16].

Після Москви й Петербурга провідне становище серед поморських громад Російської імперії займала Ризька Гребінщиківська община [358, с. 7], яка перетворилася в одну з найоблаштованіших старообрядських громад держави і стала провідним центром поморців Польщі, Швеції та Отзейського краю [1264, с. 489]. Загалом у 1912 р. в Росії нараховувалося понад 800 парафій поморської згоди [669, с. 1034].

У другій половині XVIII ст. в Москві виникає *новопоморська згода*, засновником якої був В. Ємельянов, який відокремився від федосіївщини через різне розуміння вчення про шлюб [1259, с. 40]. (Відомо, що федосіївці відкидали шлюб.)

Одним з основних основоположників безпопівства був також Ф. Васильєв, який вирізнявся наполегливістю, крутим норовом. Він зумів дати своє ім'я одній з найрадикальніших згод безпопівців – *федосіївщині*. Федосіївська старообрядська конфесія виникла в результаті відокремлення від поморського віросповідання. У віровченні вона дуже схожа з поморською згодою [1259, с. 31]. У 1694 р. федосіївці визнали інститут держави злом і закликали своїх послідовників ухилятися від усякого співробітництва з урядом та владою як антихристовими органами. На відміну від деяких інших старовірських згод, федосіївці ніколи не приймали молитви за царя [986, с. 322]. Вони не визнавали хрещення панівної Церкви за істинне, а сприймали його як «тавро антихристове». Невдовзі Феодосія арештували, а його громада розпалася, однак власне федосіївська згода надовго пережила свого засновника. До кінця XVIII ст. вона стає однією з найсильніших і найвпливовіших старообрядських згод.

У 70-х роках XVIII ст. в Москві на Преображенському кладовищі було засновано велику федосіївську громаду. У 1771 р. І. О. Ковилін виділив у федосіївців особливий напрям, який отримав назву «безшлюбників». Становленню Преображенської громади здебільшого сприяло примноження капіталу багатих віруючих, які передавали своє майно громаді як подяку Богу за припинення чуми. Завдяки цим коштам на Преображенці було споруджено лікарні, у яких безкоштовно допомагали хворим та бідним федосіївцям. У першій половині XIX ст. федосіївська громада була багатшою і впливовішою, ніж Рогозька (попівська) община. У цей час розвиток московського старообрядства відбувається під більшим впливом федосіївців, ніж попівців.

У Петербурзі федосіївці мали добре обладнані молитовні, богадільні і Волківське федосіївське кладовище [227, с. 774]. Тут віруючі утримувалися від м'яса, чаю та вина, вживали в їжу лише рибу, пироги та інші пісні продукти. Наставники закликали мирян дотримуватися строгого посту, щоденно здійснювати сотні поясних і земних поклонів. Водночас вони

поблажливо ставилися до блудного життя своїх одновірців, учили грішити і каятися, «падати і підніматися».

У 1737 р. від поморців відкололася ще одна, не згодна з їхньою ідеологією, група старообрядців на чолі з колишнім келійником А. Денисова Пилипом (у миру – Фотієм) [1259, с. 31]. Вийшовши з Виго-Лексинського гуртожитства, Пилип поклав початок *пилипівській* *безпопівській згоді*. З часом вона стала одним з основних безпопівських напрямів.

Для пилипівців був характерний крайній фанатизм. Сучасне їм суспільство вони називали «царством антихриста» і визнавали самовбивства «правильним засобом» виходу із «царства антихриста» в «Царство Небесне». У пилипівській згоді зафіксовано найбільше випадків самоспалення [1012, с. 39], якому наприкінці XVII – на початку XVIII ст. піддали себе понад 20 тис. старообрядців [807, с. 158]. У самоспаленнях вони вбачали спосіб очищення душі від гріхів. Пилипівці відмовлялися молитися за царя, намагалися залишатися твердими шлюбоборцями, отже, у своїй філософії вони постійно наближалися до вчення Феодосія. Жорстка ідеологія унеможлилювала поширення вчення пилипівців. У Росії та за кордоном їх залишалося небагато. У XVIII ст. їхні громади існували в основному в Москві, Петербурзі, в Архангельській, Олонецькій і Тверській губерніях.

Однією з ранніх течій у старообрядстві була *нетовщина*. Ця згода виділилася з безпопівства наприкінці XVII ст. Її засновником був селянин Косьма, за іменем якого ця старообрядська згода отримала свою початкову назву (кузьминщина). Іншу, більш поширену, назву «нетовщина» цей напрям отримав від ухиляння виконання багатьох православних обрядів. Члени цієї конфесії називали себе «*спасівцями*», або *спасовою згодою*, оскільки всю надію на спасіння покладали на одного Христа Спаса. Час після собору 1666 р., коли панівна Церква проклала старі обряди, спасівці вважали антихристовим. Словом «нет» вони відкидали наявність істинного священства, таїнств і благодаті [1259, с. 54]. Аби досягти вічного спасіння, нетовці вважали, що слід звертатися з молитвою безпосередньо до самого

Спаса. Вони допускали хрещення та шлюб у панівній Церкві, однак не визнавали його повноцінним. Послідовники цього толку належали до прихованих старообрядців. Під час здійснення треб у православному храмі вони роздавали милостиню і просили своїх одновірців помолитися вдома.

Еволюціонуючи, нетовщина розпалася на два напрями: *глуху нетовщину* і власне *нетовщину*, або *отрицанищину*. Якщо глуха нетовщина продовжувала не визнавати обрядів і таїнств, притаманних православній Церкві, то отрицанці приймали у свою згоду тих, хто переходив до них шляхом хрещення та відкидання єресей. Нетовці дома чи в лісі сповідалися перед образом Спасителя, вони читали при цьому Скитське покаєння, вірили в те, що Господь почує їхнє покаєння і пошле до них невидимих ангелів для причастя.

Нетовці не мали каплиць, для молитви вони збиралися в приватних будинках. Богослужіння очолювали наставники чи наставниці. Прихильники цього віровчення вимагали від своїх послідовників безшлюбності. У нетовців траплялися випадки самовбивств заради спасіння [644, с. 150].

Новожони – старообрядська течія, яка виникла внаслідок нездатності безпопівців утримувати себе на безшлюбному становищі. Вони прийняли рішення перевести себе в більш природний для людини стан. Лояльне ставлення до шлюбу надало популярності цьому руху серед старообрядців. Їхня конфесія поповнилася в основному за рахунок представників поморських, федосіївських, пилипівських, бабушкіних та аристових общин [1259, с. 51].

Безпопівським толком була й *рябинівщина*. Свою назву «рябинівці» отримали від їхнього поклоніння хресту, виготовленому із «рябини» (горобини), оскільки в Росії був відсутній матеріал для хреста, на якому розіп'яли Христа (кипарис, кедр, певг). Самі рябинівці йменували себе «по хресту чесному».

У 30–40-х роках XIX ст. ця згода поширилася спочатку в Казанській губернії, а потім у Нижньогородській і Самарській. В основі її віровчення

лежало вчення про антихриста й винищення ним усякої святині, відповідно на землі не залишилося жодних засобів для спасіння, крім молитви. Рябинівці не надавали особливого значення таїнствам православної Церкви, оскільки вважали їх знищеними антихристом. Дітей вони хрестили в ім'я Пресвятої Трійці, але над ними не читали ніяких молитов, так само як і не виконували чин хрещення. Одружувалися рябинівці лише за благословенням батьків, покійників супроводжували без усякого читання й співу богослужбових текстів. Вони не підтримували стосунків з представниками інших конфесій, визнаючи їх єретичними. На своїх зібраннях рябинівці не читали ні утрені, ні часів, ні вечерні, а читали лише священні книги. У їхніх молитовнях стояв тільки один восьмиконечний хрест без зображення розп'яття, виготовлений з «рябинового» дерева, пофарбованого в чорний колір [645, с. 345].

Странництво, або бігунство, – одна зі старообрядських згод, яка відрізнялася строгим, аскетичним способом життя. По суті, усіх странників можна назвати ченцями. Виникнення цієї старообрядської конфесії належить до кінця XVIII ст. Її засновником прийнято вважати переяславського міщанина Євфимія, який почав своє проповідництво в с. Сопілки, розташованому за 15 верст від Ярославля [1259, с. 31]. Бігуни жили по всій Російській Півночі – від Петербурга до Сибіру, але найбільше їх мешкало в Ярославській, Костромській, Володимирській, Олонецькій, Новгородській і Тверській губерніях.

Странники відкидали інститут духовенства, називали патріарха Никона передреченим Апокаліпсисом, а панівну Церкву – «зловір'ям». Згідно з ідеологією бігунів, антихристовий час виражався в обрисі царя і «його тавра», яким бігуни називали паспорти, ревізійні казки, метрики та інші облікові документи. Аби уникнути «слуг антихристових», тобто чиновників, вони закликали тікати у віддалені необжиті місця. Бігуни вважали, що інститут Церкви і її дари «полетіли на небо», а на землі збереглася Церква лише «у странництві своєму».

Странники не визнавали церковного шлюбу, вважали що дружина дана чоловіку дияволом, а дівка, навпаки, Богом, тому в проживанні з нею не вбачали гріха. Бігуни розвинули вчення безпопівців про антихриста і стверджували, що він з'явився у світ і царює із часів Петра I. Вони не визнавали світської влади і законів, а тих, хто хотів спастися, закликали залишити власні оселі й родини та відправитися «у біга» (міста, села, ліси) й сховатися в тайники. Обов'язковою умовою членів цієї згоди було знищення паспортів, а першим ступенем для посвячення у странництво був інститут странноприймання, на який покладалися функції прийому, переховування і харчування странників. Для прийому бігунів странноприймальники добудовували спеціальні приміщення біля власних будинків [646, с. 443]. Не було в бігунів і особливих молитовень. Зазвичай на моління вони збиралися в когось зі своїх одновірців або, у крайньому разі, у глухому лісі на поляні.

На основі странницького толку виникла секта «істинноправославних християн-странствуючих» (ІПХС), яка прийняла найреакційнішу ідеологію странництва.

Одним з основних напрямів старообрядства, поряд з безпопівщиною, була *попівщина*. Оскільки після розколу Російської Православної Церкви на боці старообрядців не виявилось жодного єпископа, нікому було рукопокладати священників для старовірів. Частина противників реформи патріарха Никона після відходу у потойбічний світ духовенства старого рукопокладання через відсутність власного єпископату ввела практику прийняття від панівної Церкви священників нового рукопокладання. Цих старовірів почали називати попівцями, або біглопопівцями [1120, с. 219].

Представники радянської історіографії визнавали, що попівщина зберігала всю сукупність обрядів і таїнств, притаманних російському православ'ю. Історики вказували на фактичну ліквідацію Петром I соборності російської Церкви, на її зрощення з державними структурами. Водночас у старообрядстві інститут Церкви був відокремлений від держави протягом усієї його історії [1012, с. 53].

Важливо відзначити, що перш ніж прийняти священика панівної Церкви в біглопопівство, старообрядці ретельно перевіряли кандидатуру, чи не перебувала вона під заборонаю єпархіального архієрея (уважали невтраченою благодать єпископа панівної Церкви). З одного боку, на прохання старовірів, з другого – добровільно, священики панівної Церкви, залишивши свої парафії, переходили в старообрядство. У супроводі довірених осіб біглого священика привозили в один із центрів «для виправлення», відразу після «прокляття єресей» він міг виконувати треби без права здійснення літургії. Часто в старообрядство переходили священики панівної Церкви, які хотіли поправити своє фінансове становище [241, с. 187].

Прийом священиків панівної Церкви в старообрядство відбувався перемазанням і прокляттям никоніанських єресей. На Рогозькому кладовищі, перш ніж найнятися на службу в старообрядський приход, священик панівної Церкви повинен був прийти до його головного попечителя, після чого ставав перед членами Рогозької попечительської ради, яка проводила з кандидатом відповідні бесіди, перевіряла законність його рукопокладання у священики. Як правило, рішення ради кандидатів оголошували через кілька днів. Попечителі вирішували питання, пов'язані з призначенням і переміщенням священнослужителів, проводили їхній відбір, здійснювали контроль за їхньою діяльністю, стежили за правильністю використання прибутків і витрат, займалися відновлювальними та будівельними роботами. У разі негідної поведінки попа, попечительська рада могла заборонити у священнослужінні, а якщо не виконувалося розпорядження, – передавала винного в руки влади. Попечителі зберігали свій вплив навіть після створення Білокриницької ієрархії [1204, с. 197].

Біглопопівці інколи по десять і більше років чекали на священика для здійснення таїнств. Вони вимушено жили за благословенням батьків без вінчання, а коли в той чи інший населений пункт прибував священик, то водночас вінчали батьків, хрестили дітей, відспівували покійників.

Попівщина мала досить умовний поділ на згоди. Вони відрізнялися одна від одної кількістю поклонів на єпитимію за один і той самий гріх, написами на хресті, способами кадіння, миропомазання, матеріалом використання церковного начиння тощо. Як правило, та чи інша попівська течія отримала назви від імені лідера віросповідної групи (авакумівщина – від імені вождя старообрядців Авакума Петрова; дияконівщина – від імені нижньгородського диякона Олександра; епіфаніївщина – від імені єпископа Єпіфанія, що перейшов на бік старообрядців); від назви скиту – (софонтіївщина – від імені настоятеля скиту Софонтія, що на Керженці, Нижньгородщина); місцевості (ветківська згода – від острова Ветка, Могильовська губернія, Білорусь, чорнобильці – від місцевості навколо м. Чорнобиля Київської губернії); або важливої події, що відбулася в старообрядському середовищі (перемазанщина – Рогозьке кладовище, Москва). У назвах старообрядських згод простежується еволюція попівщини. Коли занепадає один центр, виникає інший, а разом з ним з'являються й нові назви згод.

Перший офіційний поділ старообрядців на толки державна влада здійснила в 1830 р. Усі віровчення, зокрема й сектантські, поділялися на дві категорії: шкідливі і менш шкідливі. Однак законодавство замовчувало, для кого шкідливі ці конфесії (для держави, панівної Церкви чи для народу), так само як не вказувало, яким чином вони шкідливі: з політичного, релігійного чи будь-якого іншого погляду. Згідно зі встановленою класифікацією, старообрядці й сектанти були поділені на п'ять груп: 1) старообрядці, які приймали священство; 2) старообрядці, які не приймали священства, але поклонялися іконам; 3) духоборці, молокани та іконоборці, які не визнавали духовенства й не поклонялися іконам; 4) суботники і 5) скопці [1120, с. 217]. Згодом цю класифікацію змінили. Кількість пунктів складалася із чотирьох позицій, другий пункт мав два підпункти. Отже, класифікацію можна відобразити так: 1) старообрядці, які приймали священство; 2) безпопівці: а) що визнавали шлюби і молилися за царя; б) що не визнавали шлюбів і не

молилися за царя; 3) молокани, духоборці, іконоборці і суботники; 4) скопці, хлисти, шалапути та ін.

Однією з найпоширеніших згод попівщини була *дияконова згода*, заснована на початку XVIII ст. на річці Керженець вихідцем з багатой родини Т. Лисеніним. А. Катунський з цього приводу відзначав, що ядром згоди були заможні верстви старообрядців, і цей факт зумовив поміркованість означеної релігійної організації [1012, с. 30]. Представники дияконової згоди утримувалися від різкої критики світської влади та офіційної Церкви; вони допускали виконання цивільних обов'язків, не входячи в протиріччя з рештою старообрядських конфесій.

Питання про наявність трьохчинної церковної ієрархії почало хвилювати старообрядців відразу після розколу російської Церкви. Під час никонівської реформи бік прихильників давнього благочестя зайняло чотири російських єпископи: Макарій Новгородський, Маркел Вологодський, Олександр В'ятський і Павло Коломенський [840, с. 53], однак старовіри залишилися без архієреїв. Не маючи єпископату, вони роблять низку спроб знайти єпископа, який би погодився перейти на бік старовірів чи випросити рукопокладання на цю посаду вибраної з їхнього середовища кандидатури. Найактивніші пошуки припадають на 20–50-ті роки XVIII ст. Співробітництво поморців з попівцями зайшло так далеко, що в 30-х роках цього ж століття вигівці разом з ветківцями відправили своїх агентів «для пошуків єпископа давнього православ'я» [986, с. 333].

Водночас, за підтримки турецького уряду в Криму, у старообрядців з'являється законний єпископ Феодосій, поставлений для некрасівців. Саме в цей час налагоджуються контакти старообрядців з єпископом Єпіфанієм, самозваним єпископом Анфіногеном і єпископом Анфімом.

У 1724 р. митрополит Георгій Ясський поставив у єпископи Єпіфанія (Яковлева), котрий почав обслуговувати православні парафії на території Галичини і Правобережної України. Тут він уперше зіштовхнувся зі старообрядцями і поставив для них 14 священників і дияконів. Однак невдовзі

Єпіфанія заарештували люди архієпископа Варлаама Київського й заточили в київську в'язницю. У 1731 р. його відправляють у Москву, де він у в'язниці знайомиться з московськими старообрядцями, котрі вжили всіх заходів, аби вирок Синоду по його справі якомога швидше було виконано. У результаті влаштованої втечі Єпіфанія доставляють на Ветку, де відбувся його чиноприйом у старообрядство шляхом прокляття ересей [1107, с. 123]. Однак у 1735 р. єпископа Єпіфанія та інших лідерів старообрядства заарештували російські війська [1107, с. 147]. Проте, незважаючи на це, ветківська згода до заснування Білокриницької ієрархії була провідною у старообрядському світі.

Важливу роль у невизнанні законності Білокриницької ієрархії відіграли представники лужківської згоди (старовіри п. Лужки Чернігівської губернії), які першими висловили протест Рогозькому кладовищу, відмовляючись прийняти нового митрополита. Вони звинувачували московських лідерів у тому, що Амвросій без дозволу вселенського патріарха залишив Константинополь, що Білокриницька митрополія була заснована на грошах, що митрополит, який перейшов до старообрядців, був хрещений шляхом обливання, що, урешті-решт, він був «плодом жидівської ересі» [1259, с. 73].

У 1712 р. прибічники донського отамана Г. Некрасова, який перейшов у Крим, за посередництва кримсько-татарського двору намагалися схилити ієрусалимського патріарха Хрисанфа поставити для них окремого єпископа. У 50-х роках XVIII ст. з аналогічним проханням некрасівці звернулися до турецького султана, котрий наказав кримському православному архієпископу Гедеону рукопокласти в єпископи вибраного козаками ченця Феодосія, що й було виконано під тиском яничар. Отже, у старообрядців з'явився свій єпископ, який отримав титул Кубанського і Терського, однак Феодосій довго не затримався на Кубані.

Добруджанські некрасівці також прогнали його за те, що він не хотів визнати грецькі і російські православні храми «повними всякого нечестя і не

маючих благодаті» [1107, с. 230]. Під загрозою смерті Феодосій зі своїми прибічниками змушений був залишити Добруджу й перебраться на береги Дністра, заснувавши там старообрядську слободу Маяки. Він не дав продовження старообрядській ієрархії. Таким чином, старовіри не змогли оцінити того, що легко їм далось, і дуже швидко втратили законного архієрея, який мав можливість відновити старообрядську трьохчинну ієрархію вже в середині XVIII ст.

У 1751 р. в слободі Зибкій (нині – м. Новозибків, Брянська область, Росія), визнаючи необхідність мати в старообрядстві правильного архієрея, біглий священник П. Патрикєйович підтримав пройдоху Анфіногена, котрий пропонував передати Патрикю архієрейську хіротонію, але зибківські старообрядці, «аби не впасти в оману», вирішили навести довідки про нього. З'ясувалося, що Анфіноген зовсім не єпископ, а ієродиякон Амвросій, який виконував обов'язки ключника в Ново-Ієрусалимському монастирі, де розтратив майно і втік за кордон до старообрядців.

Не увінчалася успіхом діяльність так званого архієрея Анфіма, котрий почав претендувати не лише на духовне, а й світське лідерство в старообрядському світі, вступаючи в дискусії з некрасівською старшиною. На Ветці він заявив старцям, що має архієрейську хіротонію, проте ветківські отці, навчені помилками з Єпіфанієм, не поспішали визнавати його єпископський сан. Часті суперечки між ними спричинили його вихід в одну зі спустошених царськими військами ветківських слобод, де в урочищі Боровиця він облаштував чоловічу та жіночу обителі.

У 1752 р. Анфим звертається за хіротонією до лжеєпископа Анфіногена, який погодився «поставити» його в єпископи [1107, с. 205]. Наступного року до нього прибули послы від кубанських козаків, які привезли запрошення кримського хана відвідати Кубань, освятити там старообрядські церкви і поставити для них священників. Анфим прийняв їхню пропозицію. У Криму він відвідав резиденцію православного архієпископа Гедеона, що викликало негативну реакцію місцевих старообрядців, які вбачали у зближенні з

православним духовенством порушення старої віри. Гедеон вручив Анфіму грамоту, у якій передавав у його відання всіх, хто перебував у ханстві старовірів. У Бахчисараї Анфіма з великими почестями прийняв кримський хан. На Кубані він рукопоکлав двох єпископів, заснував новий монастир, поставив священиків, проте йому не довелося довго затриматися в цьому регіоні. Між єпископом і козакою старшиною виник конфлікт, пов'язаний із втручанням єпископа у світські справи козаків. У 1754 р. Анфіму довелося залишити Кубань і переїхати в пониззя Дунаю до добруджанських некрасівців на місце вигнаного єпископа Феодосія.

У Румунії Анфім для некрасівців освятив церкву, поставив потрібну кількість священиків і дияконів. Козаки запропонували йому титул «архієпископа всього старообрядства», який він прийняв, заснувавши у Славії старообрядську митрополію [1107, с. 231]. Однак і тут Анфіму не вдалося поладнати з козаками, котрі отримали з Ветки послання, у якому повідомлялося, що він обманює і ніколи законним єпископом не був. Козаки зібрали круг, оголосили його провини і втопили у Дністрі [1107, с. 249].

Наприкінці XVIII ст. в попівців почало закінчуватися миро, отримане від патріарха Йосифа. У 1777 р. на Рогозькому кладовищі в Москві ієрей В. Стефанов разом з іншими священиками зварили нове миро (нововведення полягало в тому, що старовіри не мали законного права на приготування мира, оскільки воно належало тільки архієреям). Цим миром почали перемазувати духовенство, яке переходило в старообрядство з офіційної Церкви, проте не всі старовіри прийняли новшество рогожців. На Стародубщині проти звареного мира виступили чернець Троїцького чоловічого монастиря Никодим і настоятель Покровського чоловічого монастиря ієромонах Михайло. Вони відправили москвичам листа, у якому, посилаючись на церковні канони, указували на безпідставність таких дій. Однак, незважаючи на справедливність цих зауважень, рогожці не прислухалися до їхньої думки, і замість того, аби врегулювати непорозуміння, почали погрожувати Михайлові розривом стосунків.

У 1779 р. в Москві чернець Никодим, посилаючись на давні церковні правила, доказав незаконність звареного москвичами мира; водночас рогожці, опираючись на підтримку інших центрів, називали Никодима і Михайла єретиками, які повстали проти перемазаня, погрожували останнім відлученням від Церкви. Собор закінчився розривом відносин, у результаті чого в старообрядців з'явилося дві нові згоди: перемазанці і калмиківці [184, с. 309].

До кінця XVIII – першої половини XIX ст. на Південному Заураллі біглопопівщина домінувала над рештою старообрядських конфесій. Згодом урало-сибірська організація біглопопівщини значно еволюціонувала, спричинивши цим виникнення так званої *часовенної згоди* [1304, с. 294].

Власне біглопопівський єпископат (тепер – Руська Давньоправославна Церква) бере свій початок від двох ієрархів Російської Православної Церкви, які перейшли в цю згоду відповідно в 1923 і 1929 роках. Засновниками РДЦ є архієпископ Саратовський і Петровський Микола (Позднев) та єпископ Урало-Сибірський Стефан (Розторгуєв).

Серед усіх старообрядських деномінацій історія Білокриницької ієрархії належить до найрозробленіших тем. Її вивченням займалося багато російських і зарубіжних учених.

Питання заснування старообрядської церковної ієрархії хвилювало представників давнього православ'я з часів розколу російської Церкви. У 1831 р. секретар Іргізького Верхньо-Преображенського монастиря А. Кочуєв висловив думку про відновлення старообрядської ієрархії за кордоном [986, с. 458]. До відкриття Білокриницької ієрархії на Рогозькому кладовищі існувала Московська духовна рада, у якій не останню роль у церковних справах відігравали миряни.

У 1839 р. в Білу Криницю, яка належала тоді до території Австрії, відправили ченців Павла (Великодворського) і Геронтія (Колпакова), котрі визначили тут місце перебування майбутнього старообрядського архієрея. У 1840 р. у Відні їх прийняв австрійський міністр внутрішніх справ граф

Ф. К. Коловрат і барон Мюнх, а в 1843 р. – австрійський імператор Фердинанд. Схвалення клопотання австрійським урядом дало можливість ченцям Павлу (Великодворському) і Олімпію (Милорадовичу) виїхати в пониззя Дунаю й звернутися за допомогою до некрасівського отамана О. С. Гончара, котрий мав непогані зв'язки при османському дворі. Отаман дав ченцям рекомендовані листи до предводителя польської еміграції М. С. Чайковського, якого просив сприяти в пошуках архієрея. Відправивши ченців на Близький Схід, предводитель турецьких поляків знаходить для старообрядців архієрея Амвросія (Поповича), що мешкав у Константинополі без кафедри в досить скрутному фінансовому становищі [1286, с. 114].

23 липня 1846 р. австрійський імператор Фердинанд урочисто прийняв Амвросія у своїй резиденції. Митрополит був визнаний у сані і отримав дозвіл на перебування на Буковині. Отже, 28 жовтня 1846 р. в с. Біла Криниця було покладено початок *Білокриницькій церковній старообрядській ієрархії* [1134, с. 3].

Старообрядці передбачали небезпеку перебування в Білій Криниці митрополита, тому відразу потурбувалися про рукопокладання для своєї пастви декількох єпископів. За рік Амвросій поставив двох єпископів, п'ятьох священиків і чотирьох дияконів.

Російський уряд майже півроку нічого не знав про діяльність Амвросія в Білій Криниці. Імператор Микола I, коли дізнався про це, відзначав, що зухвалість старовірів вимагає рішучих дій, оскільки старообрядський єпископат стане великою перешкодою у зближенні старовірів з офіційною Церквою. У липні 1848 р. митрополита Амвросія рішенням австрійського уряду змістили із займаної посади та відправили в м. Ціллі [1134, с. 3], а Білокриницький чоловічий монастир закрили. Проте ні центральний австрійський уряд, ні влада на місцях (регулярно отримувала хабарі) не хотіли його остаточної ліквідації [986, с. 474].

4 січня 1849 р. Кирило (Тимофієв) зайняв архієрейський престол, а в 1850 р. Комітет міністрів Австро-Угорщини затвердив за ним титул

старообрядського митрополита. У червні 1851 р. старообрядську Церкву визнав турецький уряд. Незважаючи на дотримання майже всіх канонічних правил, Російська Православна Церква так і не визнала законності Білокриницької старообрядської ієрархії. Її представники небезпідставно вважали, що митрополит без дозволу константинопольського патріарха виїхав у Білу Криницю, що він перебував в області, на яку не поширювалася влада патріарха, і що Амвросій одноосібно поставив старообрядського єпископа [711, с. 663].

З догматичного погляду Білокриницька старообрядська ієрархія мало чим відрізнялася від офіційної Церкви. У цілому ця Церква слідувала тому ж віровченню, що й панівна в Росії конфесія. Нині Російська Православна Церква, на відміну від Руської Православної Старообрядської Церкви (Білокриницька ієрархія), допускає зміни, передбачені соборами й апостольськими правилами, у такий спосіб пристосовуючи їх до сучасних умов життя. Білокриницька ієрархія слідує Священному Писанню, вірить у богооткровення Вітхого і Нового заповітів, керується правилами й основними принципами, котрі залишаються незмінними з часу прийняття християнства на Русі [1012, с. 71].

У середині XIX – середині XX ст. білокриницькими митрополитами були: Кирило (Тимофєєв) – 1849–1873 рр., Афанасій (Макуров) – 1874–1905 рр., Макарій – 1906–1921 рр., Леонтій – 1921–1924 рр., Никодим (Федотов) – 1924–1926 рр., Пафнутій (Федосєєв) – 1928–1939 рр., Силуян (Кравцов) – 1939–1941 рр., Інокентій (Усов) – 1941–1942 рр., Тихон (Качалкін) – 1943–1968 рр.

Білокриницька ієрархія за кордоном нараховувала сім єпархій: власне Білокриницьку, де розміщувалася митрополія правлячого архієрея, Майносьську (у Туреччині), Браїльську, Тульчинську, Славську, Фармосьську, Васлуйську (у Румунії). Серед усіх закордонних єпархій Білокриницької ієрархії найстійкішими виявилася Тульчинська і Славська.

Першим старообрядським архієреєм, поставленим для Росії на Симбірську кафедру, був Софроній (Жиров), рукопокладений у Білій Криниці 3 січня 1849 р. митрополитом Кирилом (Тимофієвим), але через складний характер він так і не зміг стати всеросійським лідером старообрядців. Першим загальновизнаним главою старообрядської Церкви в Росії став архієпископ Володимирський Антоній (Шутов), поставлений у єпископи митрополитом Кирилом 3 лютого 1853 р., який у свою чергу протягом 27-річного архієрейського служіння рукопоклав, за одними свідченнями, 6 єпископів, 93 священників та ієромонаха, за іншими даними – 25 єпископів і близько 500 священників [665, с. 17].

Завдяки старанням Антонія, а потім і його послідовників, у Росії було відкрито низку старообрядських єпархій. Так, з 1855 р. розпочали свою діяльність Кавказька і Донська, Новозибківська, Саратовська і Астраханська єпархії, з 1856 р. – Казанська єпархія, з 1857 р. – Пермська єпархія, з 1858 р. – Коломенська єпархія, з 1859 р. – Балтська єпархія, з 1862 р. – Пермська і Тобольська єпархія, з 1863 р. – Тульська єпархія, з 1876 р. – Нижньогородська і Костромська єпархія, з 1898 р. – Ярославська і Архангельська єпархії, з 1899 р. – Томська і Алтайська єпархія, з 1904 р. – Петроградська і Тверська єпархія, з 1907 р. – Київська, Бессарабська і Рязанська єпархії, з 1908 р. – Канадська єпархія (за кордоном), з 1911 р. – Іркутська і Амурська, а також Семипалатинська і Міаська єпархії.

Єпископ Софроній поклав початок Самарській і Симбірській єпархіям у 1849 р., Уральській і Оренбурзькій – у 1853 р. і Калузькій єпархії – у 1863 р. Отже, упродовж 1849–1917 років Московській архієпископії підпорядковувалося 23 єпархії.

Серед найстійкіших єпархій виявилися: Московська і Володимирська, Новозибківська (вона ж Клинцівська і Новозибківська, Новозибківська і Чернігівська, Балтська і Новозибківська, Новозибківська і Гомельська), Кавказька (вона ж Кавказька і Донська, Терська і Кавказька), Самарська і Симбірська (вона ж Самарська і Уфимська), Саратовська (вона ж

Саратовська і Астраханська), Уральська і Оренбурзька, Томська (вона ж Томська і Алтайська), Пермська (вона ж Пермська і Тобольська, Тобольська і вся Сибіру) та Казанська і В'ятська.

Правонаступність Московської (Володимирської) архієпископії: 1853–1881 рр. – Антоній I (Шутов); 1882–1898 рр. – Саватій (Левшин); у 1898 р. – Арсеній (Швецов) – тимчасовий місцеблюститель, 1898–1915 рр. – Іоанн (Картушин), архієпископ; у 1915 р. Олександр (Богатенко) – тимчасовий місцеблюститель, 1915–1934 рр. – Мелетій (Картушин), архієпископ; 1934–1940 рр. під тиском радянської влади архієпископа не обирали; 1934–1938 рр. – Вікентій (Нікітін) – тимчасовий місцеблюститель, 1938–1940 рр. – Сава Калузський, місцеблюститель (єдиний окружницький єпископ у СРСР, який два роки керував всією старообрядською Церквою), 1940–1952 рр. – Іринарх (Парфйонов), архієпископ; з 1943 р. – Геронтій (Ломакін), місцеблюститель, з 1951 р. – Флавіан (Слесарев), місцеблюститель, 1952–1960 рр. – Флавіан (Слесарев), архієпископ.

Серед старообрядських єпархій були й такі, що проіснували зовсім недовго. Так, Коломенська і Тульська єпархії припинили своє існування після приєднання в 1865 р. єпископів Пафнутія (Овчинникова) і єпископа Сергія до панівної Церкви, Бессарабська і Подільська – існували з часу приєднання від неокружників єпископа Петра (Іванова) до його смерті (1907–1916 рр.). У 1898 р. Кавказька й Донська єпархія розділена на самостійні Кавказьку і Донську єпархії. Через недоцільність існування в 1915 р. було ліквідовано Київську єпархію, створену в 1907 р. Упродовж 1908–1916 років Канадська єпархія існувала лише фактично. Унаслідок розколу Білокриницької ієрархії (на окружницьку і протиокружницьку партії) була істотно ослаблена Балтська окружницька кафедра, водночас Балтська протиокружницька кафедра перетворилася на провідну єпархію в середовищі неокружників. Така сама доля спіткала й Нижньогородську єпархію.

З 1877 р. резиденція Антонія I розміщувалася в Москві на Пустій вулиці (Таганка). Там само встановили похідну церкву, розмістили церковне

управління, канцелярію архієпископа, архів Московської духовної ради і бібліотеку. Єпископа обслуговувала досить скромна прислуга, яка складалася з архідиякона, келійника і кухаря [338, с. 13]. До відкриття резиденції на Пустій вулиці архієпископ Антоній жив у купців Бутикових, Свешникових, Глазових та ін. Для архієпископа Саватія місцем перебування стала квартира в будинку Опухтіних по тій-таки Пустій вулиці [281, с. 626].

Важливу роль в історії Білокриницької ієрархії відіграло підписане 24 лютого 1862 р. в Москві «Окружное послание», яке поклало початок цілій епосі в історії означеної конфесії [379, с. 860]. Упорядкування цього документа стародубським письменником І. Г. Ксеносом (Кабановим) було викликане переосмисленням попівським старообрядством свого місця в навколишньому світі і переглядом тих орієнтирів, яким старовіри слідували близько двох століть на шляху пошуку «правди Христової». Поштовхом до цього послужило відновлення трьохчинної ієрархії. Надбавши свій єпископат, попівське старообрядство змушене було дати оцінку всьому руху ревнителів старовини, аби показати безпідставність ранніх учень старообрядців-безпоповців та їхній згубний вплив на «тіло Церкви Христової». Основним завданням «Окружного послання» було об'єднання всіх старовірів у лоно заново заснованої старообрядської Церкви. Для цього потрібно було чітко сформулювати віросповідні принципи.

«Окружное послание» – це аналіз тексту десяти безпопівських зошитів, поширених у старообрядському середовищі. У ньому увагу зосереджено на основних полемічних творах безпопівців, таких як «Апокалипсис семитолковый», «Учение Евстафия Богослова», «Толкование Амфилохиево на вторую песнь Моисея», «Слово от старчества инока Захария ко ученику своему Стефану», «Толкование на десять перст и десять рогов зверя», «Ображнике», «О винном сотворении», «О картофеле», «О духовном антихристе», «О времени и дне кончины мира и второго пришествия Христова». Усі ці твори трактувалися І. Г. Ксеносом як «брехливі і нечувані перекази».

Безпопівським ученням автор протиставляв учення про перебування духовенства й інституту Церкви довіку, говорили про неможливість гудити здійснювану в новообрядській Церкві євхаристію як одне з її таїнств. Вони визнали, що панівна Церква в Росії разом з грецькою сповідує того самого Бога Ісуса Христа, що й старообрядці, хоча ім'я Його вживається останніми в спотвореному варіанті; що віруючі цих церков поряд з новописаними іконами вшановують ікони і старого зразка, з окресленням імені Сина Господнього «Ісус Христос». Представники Білокриницької ієрархії відзначали, що вони, на відміну від безпопівців, визнають (без повторення) хрещення офіційної Церкви, якщо воно відповідало давнім канонам, а також священницьку хіротонію, що повністю відкидалася безпопівцями.

Мало того, білокриницькі старообрядці заявляли, що ім'я «Ісус», яке вживалося в панівній Церкві, «гудити не насмілимось». Вони відмовлялися визнати за знову виправленим новообрядцями іменем «Ісус» супротивника Бога, тобто антихриста, що було притаманне безпопівцям. Білокриницькі старообрядці стверджували, що інститут Церкви та існуюче в ньому духовенство «буде довіку» [379, с. 131].

У «Посланиї» І. Г. Ксенос закликав позбавлятися різних неправильних учень, не приймати «брехливих переказів», які не відповідали вченню святих отців, а тлумачити їх не інакше, як вчить «свята Церква». Отже, білокриницькі старообрядці не лише офіційно визнали законність панівної Церкви (чого раніше не було), але й засуджували безпопівське віровчення для того, аби, викриваючи, приєднати їх до своєї Церкви.

З точки зору панівної Церкви «Окружное послание» було нічим іншим, як свідченням зближення старообрядства з нею, принаймні на правах єдиновір'я [1077, с. 6; 1369, с. 12; 1370, с. XXXVI]. Важливо підкреслити й те, як саме старообрядство оцінило «Послание». Як потім з'ясувалося, реакція була швидкою і неоднозначною, тому що таке зближення зводило нанівець двовікову боротьбу старовірів за збереження старого чину, обряду й

такого сприйняття світу, який був властивий старообрядцям. Відбувався процес переосмислення цінностей у самому старообрядському середовищі.

24 лютого 1864 р. Московська духовна рада видала заборону на «Окружное послание». 24 липня цього ж року митрополит Кирило Білокриницький ставить на московський престол єпископа Антонія II (Климова). Це рукопокладання було пов'язане не лише з особистим незадоволенням митрополита, але й із подіями, які розгорталися навколо «Окружного послання» [16, арк. 3]. Він забороняє архієпископа Антонія I у всякому священнодіянні, а мирян закликає не приймати від нього жодних таїнств. Пом'якшення позиції Кирила щодо московського архієпископа відбулося лише завдяки клопотанням Аркадія Славського.

У 80-х роках XIX ст. Білокриницька ієрархія нараховувала 15 архієреїв, зокрема 12 окружницьких і 3 неокружницьких єпископів. Головою окружницької Церкви був архієпископ Саватій Московський, головою неокружницької Церкви – єпископ Йосиф Нижньгородський [596, с. 16].

Спочатку на бік «Окружного послання» стала менша частина Рогозької старообрядської громади на чолі з купцями Морозовими, Бутиковими, Царськими, Свешніковими, Лазаревими та ін. Рогожку підтримували громади Петербурга, Одеси, Кишинєва, Новочеркаська, Кременчука, Воронежа, Казані, Нижнього Новгорода, Самари, Саратова, Тули, Боровська, Хотина та інших населених пунктів [1168, с. 392].

Однак були й палкі прибічники «Окружного послання», серед яких і єпископ Варлаам Балтський, котрий запропонував ченцям Куренівського Нікольського монастиря прийняти цей документ, не виключаючи силового тиску, що призвело до відкритого протесту його мешканців [1376, с. 78]. Події в Куренівці отримали широкий резонанс в старообрядському світі, перетворивши чоловічий монастир у цитадель старовір'я 60-х років XIX ст. На бік куренівських протиокружників перейшла більшість старообрядських поселень Гуслиців [785, с. 239], значна кількість старообрядців Стародубщини, Поділля, Бессарабії, Херсонщини, Поволжя. Громади

неокружників існували в с. Городище Катеринославської губернії [573, с. 970], у с. Нікольське Херсонської губернії [656, с. 613], у м. Кілії Бессарабської губернії. Ідеї неокружників сповідували такі відомі старообрядці, як Л. А. Громов, В. П. Рябушинський, Ф. В. Винокуров, М. А. Муравйов, Ф. Яковлев, Г. Ананьєв, І. Новиков, Степнухін та ін. Через дискусії навколо «Окружного послання» кількість старообрядських храмів та молитовень у Росії майже подвоїлася, оскільки там, де раніше існувала одна громада, виникло два-три окружницькі і протиокружницькі об'єднання.

Собори 1867 і 1868 років, які відбувалися в Гуслицях і Білій Криниці, піддали анафемі «Окружное послание» та ухвалили всі розпорядження митрополита Кирила із цього питання [1168, с. 396]. У руках протиокружників опинилися храми Рогозького кладовища. У більшості випадків утвердженню неокружників у Москві сприяв попечитель Рогозької общини Є. Є. Бочин, котрий використовував кошти цієї громади для налаштування віруючих проти «Послання». Конфлікт тривав до 1869 р., коли після вибрання нових попечителів Є. Є. Бочина вдалося усунути від управління общиною. Перехід рогозьких храмів у руки окружників став однією з причин успішного переходу на їхній бік білокриницького митрополита Кирила, який у 1870 р. піддав протиокружників анафемі.

Проте поставлений Антонієм II єпископ Йосиф Нижньгородський рукопоклав єпископів: Кирила I – на м. Балту, Герасима – на м. Коломну (у 1884 р. останній перейшов до окружників і став вікарним єпископом Пафнутія Казанського [230, с. 396], потім єпископом В'ятським [620, с. 17; 282, с. 209]) і Макарія (Лук'янова) – на с. Величковське (пізніше він став єпископом Саратовським); у 1899 р. в с. Матвіївка Нижньгородської губернії – єпископа Кипріяна на Тверську єпархію. У 1911 р. на Рязансько-Тверську єпархію поставлений у єпископи Павло (Туркин), арештований у 1933 р. та засуджений за участь у контрреволюційній організації неокружників); у 1907 р. на Єнисейську єпархію рукопокладений єпископ

Сергій. Крім того, Йосиф рукопоклав у єпископи на Балтську єпархію Симеона.

Неокружницький єпископ Тарасій був рукопокладений єпископом Софронієм Калузьким [251, с. 9]. (За іншими свідченнями, Тарасія поставив Йосиф Нижньогородський.) Тривалий час Тарасій був без єпархії, потім потрапив під заборону, а в 1882 р., коли став єпископом Калузьким і Бессарабським, йому дозволили здійснювати таїнства. У 1893 р. Калузькою, Чернігівською і Бессарабською губерніями управляв єпископ Симеон. Богородську єпархію обслуговував намісник Московського престолу єпископ Данило [190, с. 802]. На початку ХХ ст. Казанською єпархією управляв єпископ Іона.

16 грудня 1884 р. в Матвіївському скиті Нижньогородської губернії Йосиф поставив на Москву єпископа Йова (Борисова) [722, с. 84], котрий став головою неокружницької старообрядської Церкви й останнім лідером общинників. Після смерті єпископа Йова в 1912 р. главою Церкви, що не приймала «Окружного послання», стає єпископ Конон. Після його смерті в 1917 р. Московський престол займає єпископ Філарет. Упродовж 1917–1935 років предстоятелем Давньоправославної Церкви Христової, що не приймала «Окружного послання», був єпископ Геннадій Московський.

У 1935 р. Давньоправославна Церква Христова, що не приймала «Окружного послання», нараховувала сім єпархій: Московську, Ржевську, Богородську, Балтську (або Південну), Казанську, Донську і Уральську. Першопрестольну Московську кафедру займав єпископ Геннадій, Ржевську – єпископ Петро, Балтську – єпископ Веніамін I, Богородську – єпископ Данило. Казанська, Донська і Уральська єпархії вважалися вдовими.

Для усунення розбрату старообрядської Церкви, який виник через дискусії окружників і протиокружників навколо «Окружного послання», старообрядська Церква задіяла найкращі сили. У 1907 р. було проведено кілька соборів, з'їздів і нарад, спрямованих на вирішення цієї проблеми. Вони відбувалися не лише в столиці, але й на місцях.

Протиокружницький розкол тривав у Білокриницькій ієрархії понад 80 років. У зв'язку зі зникненням неокружницького єпископату наприкінці 40-х – на початку 50-х років ХХ ст. колишнє неокружницьке духовенство приєдналося до Московської архієпископії. Очевидці відзначали, що із цього приводу неокружницькі священики писали заяви [100].

Отже, безпопівці відкидали інститут духовенства і православну церковну ієрархію, вважаючи їх позбавленими благодаті. Повне формулювання принципів безпопівства було сформульовано в 1694 р. на Другому Новгородському соборі, який проголошував про прихід на першосвятительський престол панівної Церкви духовного антихриста, про припинення священицької благодаті, духовенства й неможливості виконання більшості таїнств, установлених у Церкві самим Христом. З ліквідацією священицького чину безпопівці висловилися за здійснення деяких таїнств «благословенними» мирянами, вибраними общинами, отже, ввели інститут наставництва. У зв'язку з припиненням принесення безкровної жертви в молитовних будинках безпопівців не було вітарів та інших необхідних для богослужіння предметів культу. Навернення в кожному з безпопівських конфесій здійснювалося через повторне хрещення. Однак значну частину безпопівських конфесій ми з упевненістю можемо назвати православними, оскільки в основі своїй вони сповідували чин, обряд і богослужбову практику, передбачену в православній Церкві для виняткових випадків.

Широкий спектр розуміння безпопівцями віровчення православної Церкви, її благодаті призвів до поділу старообрядців на різні згоди. Якщо в попівців різниця згод мала умовний характер, то в безпопівців кожне віровчення істотно відрізнялося одне від одного.

Безпопівці засуджували мілітарну політику держави, війни й поширення в Росії зарубіжної культури. Вони не сприймали багатства і розкоші, при цьому не відкидали принципів приватної власності, колективної праці, особистої ініціативи та взаємодопомоги. Широке розповсюдження у їхньому середовищі отримав релігійний аскетизм, який вимагав духовної й

тілесної чистоти, у результаті чого деякі безпопівські згоди, особливо федосіївці, проповідували безшлюбність, яка протирічила природному способу життя людини, тому часто порушувалася.

Старообрядське середовище виховало низку непересічних особистостей, які стали лідерами безпопівських згод. Так, засновником поморської згоди прийнято вважати уставщика Д. Викуліна, основоположником федосіївства – Ф. Васильєва, ідеологом пилипівців – келійника А. Денисова Пилипа, засновником нетовщини – селянина Косьму, засновником странництва – міщанина Єфімія.

Після розколу російської Церкви на боці старообрядців не виявилось жодного єпископа, хоча відкрите співчуття їм висловили декілька архієреїв північних регіонів. Симпатизуючий старообрядцям єпископ Павло Коломенський загинув. Найактивніші пошуки єпископів, які хотіли перейти на бік старовірів, припадали на 20–50-ті роки XVIII ст., до того ж попівців підтримували поморці. Поряд з невдалими спробами (єпископ Єпіфаній, самозваний єпископ Анфіноген, єпископ Анфім), у старообрядців були й успіхи. Некрасівські козаки (за сприяння кримського хана й турецького султана) добилися законного рукопокладання архієрея, однак особисті амбіції не дозволили його зберегти, що й стало причиною зникнення старообрядської ієрархії і продовження практики прийому біглого від панівної Церкви священства.

Прийом біглого духовенства привів до оформлення так званого біглопопівства, яке в процесі еволюції отримало умовний поділ на згоди. У 1830 р. світська влада провела офіційний поділ старообрядців за напрямками.

Невдала спроба прийому в старообрядське середовище єпископа Єпіфанія встановила практику ретельнішої перевірки духовенства панівної Церкви, яке хотіло перейти в старовір'я. За допомогою своїх агентів біглопопівці перевіряли біографічні дані кандидата, потім доставляли його в один із центрів для «виправлення», тобто відречення від «ніконіанських

ересей» і миропомазаня. Основними центрами, де здійснювалися виправлення, були Ветка, Стародубщина, Іргіз і Рогозьке кладовище.

Нові пошуки єпископів відновилися наприкінці XVIII ст., а причиною тому було миро, що закінчувалося і яким користувалися старообрядці з часів патріарха Йосифа. Обрядові суперечки навколо приготування мира привели до переходу кількох стародубських старообрядців в офіційне православ'я на правах єдиновір'я. З'ясувалося, що через недостатню кількість біглого духовенства наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст. урало-сибірська організація біглопопівщини значно еволюціонувала, що спричинило виникнення часовенної згоди.

Після заснування Білокриницької ієрархії частина попівців не визнала авторитету духовенства білокриницького рукопокладання. Вона звинувачувала митрополита Амвросія в незаконному хрещенні, незаконному виїзді з Константинопольської патріархії і т. д. Однак після заснування Білокриницької ієрархії кількість біглих священиків у Росії різко зменшилася, а їхні послуги почали цінуватися ще дорожче. Ці причини сприяли активному переходу старообрядців у Білокриницьку ієрархію. Лише в 1923 р. біглопопівці зуміли заснувати єпископат своєї Церкви, основоположником якого став саратовський архієпископ Микола (Позднев).

Порушене в 1831 р. питання про заснування старообрядської церковної ієрархії за кордоном було успішно вирішене в 1846 р. в с. Біла Криниця, що входило до складу Австрійської імперії. Заново засновану Церкву очолив колишній босно-сараєвський митрополит Амвросій (Попович), якого прийняли в старообрядство через миропомазаня. Значну роль у пошуках архієрея для старообрядців відіграв лідер польської еміграції в Туреччині М. С. Чайковський. Незважаючи на дипломатичні успіхи старообрядців, під тиском російського двору в липні 1848 р. митрополита Амвросія викликали у Відень, змістили із займаної посади і відправили в м. Цілли, однак Білокриницька ієрархія не припинила свого існування; із січня 1849 р. престол митрополита в Білій Криниці займає Кирило (Тимофєєв).

У другій половині ХІХ ст. Білокриницька ієрархія за кордоном нараховувала сім єпархій. Починаючи з 1849 р. в Росії відбувся інтенсивний процес відкриття старообрядських єпархій. Упродовж 1849–1917 років в імперії було відкрито 23 старообрядські єпархії, серед яких найстійкішими виявилися такі: Московська і Володимирська, Новозибківська, Кавказька, Самарська і Симбірська, Саратовська, Уральська і Оренбурзька, Томська, Пермська, Казанська і В'ятська. Білокриницька ієрархія в Росії стала основною й найбільшою в старообрядстві. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. вона отримувала потужну підтримку з боку великого російського капіталу.

За часи свого існування (1846 р. – початок ХХІ ст.) Білокриницька ієрархія нараховувала близько 160 архієреїв, зокрема й близько 30 неокружницьких єпископів. Першим загальновизнаним главою старообрядської Церкви в Росії став володимирський архієпископ Антоній (Шутов). У Москві зосереджувалися органи церковного управління цієї ієрархії, мешкали провідні старообрядські начотчики й капіталісти, які були «вершителями долі розколу». Старообрядська Москва була основним постачальником кадрів для всієї давньоправославної Церкви.

Важливу роль на шляху примирення між панівною й старообрядською церквами відіграло видання 24 лютого 1862 р. в Москві «Окружного послання», яке поклало початок цілій епосі в історії Білокриницької церковної ієрархії, розколовши її на окружницьку та протиокружницьку частини. Поштовхом до написання «Окружного послання» послужило відновлення трьохчинної ієрархії, переосмислення концептуальних основ минулого й бажання об'єднати в лоні однієї Церкви всі старообрядські згоди. «Окружное послание» являло собою аналіз десяти безпопівських творів, досить широко розповсюджених у старообрядському середовищі. Загостренню протиріч навколо послання сприяла неоднозначна позиція митрополита Кирила Білокриницького, який 24 липня 1864 р. спеціально

поставив для неокружників єпископа Антонія II (Климова) і в такий спосіб заснував неокружницьку гілку єпископату.

«Окружное послание» спочатку підтримувала менша частина старообрядців. Події в Куренівському Нікольському монастирі Подільської губернії отримали широкий резонанс у старообрядському світі. Бік протиокружників зайняли старообрядці Поділля, Бессарабії, Стародубщини, Херсонщини, Гуслиців, Поволжя, Уралу. Протириччя навколо «Послания» фактично подвоїли кількість старообрядських громад Білокриницької ієрархії по всій імперії, розділивши їх на окружницькі та протиокружницькі. Незважаючи на те, що старовіри декілька разів піддавали «Окружное послание» анафемі, дискусії навколо нього зупинити не вдалося. Наприкінці 60-х – на початку 70-х років XIX ст. внутрішнє невдоволення деяких відомих старообрядців призвело до розриву зі старообрядством і їхнім переходом у лоно панівної Церкви. У 70-х роках XIX ст. кількість прибічників «Окружного послания» досягла мінімуму, однак, починаючи з 90-х років цього ж століття, у старообрядському середовищі розпочинається зворотний процес – дедалі більше віруючих переходило на бік окружників, хоча про послаблення протиокружництва говорити було ще зарано. У середині 30-х років XX ст. неокружницький єпископат нараховував сім єпархій, зокрема – Московську, Ржевську, Богородську, Балтську (Південну), Казанську, Донську і Уральську. Оскільки офіційні резиденції неокружників були розгромлені радянською владою, неокружницькі єпископи стали для неї невловимими.

Отже, спочатку репресії торкнулися неокружників меншою мірою, ніж окружників (у всякому разі це можна стверджувати на основі виявлених джерел). Рішучий удар по неокружництву був нанесений, по-перше, внутрішніми незгодами між самими неокружницькими єпископами (самолюбство, користолюбство, гоноровитість), по-друге, – політикою радянської держави. Указані причини, урешті-решт, призвели до винищення

неокружницького єпископату й приєднання протиокружників до Московської архієпископії наприкінці 40-х – на початку 50-х років ХХ ст.

Старообрядська Церква за кордоном була визнана урядами Австрії, Туреччини, Румунії. Єдиним визнаним російським урядом старообрядським архієреєм виявився архієпископ Віссаріон Ізмаїльський. Панівна Церква в Росії аж до Жовтневого перевороту не визнавала законності Білокриницької ієрархії.

Під тиском більшовиків у 20–40-х роках ХХ ст. єпископат Білокриницької ієрархії істотно скоротився. Це було зумовлено двома факторами. По-перше, природним зменшенням архієреїв і неможливістю ставити єпископів на вакантні місця. По-друге, репресивною політикою радянської держави, спрямованою на фізичне знищення віруючих. Арешти та ув'язнення старообрядських єпископів, розпочаті на початку 30-х років ХХ ст., тривали до кінця цього десятиліття. Унаслідок репресій більшовиків загинуло 25% старообрядських єпископів. Критичним виявилось становище першопрестольної кафедри в Москві. Під тиском радянської влади впродовж 1934–1940 років не вибирали глави старообрядців у СРСР – архієпископа Московського. Особливо гостро стояло питання в 1938–1940 роках, коли окружницька ієрархія патрунувалася тільки одним єпископом – Савою Калужським. У цей час чисельність старообрядського єпископату Білокриницької ієрархії скоротилася у 20 разів! Уже в 20–30-х роках ХХ ст. кількість парафіян сибірських і далекосхідних єпархій зменшилася в три рази [1136, с. 10].

3.2. Монастирі та провідні духовні центри старовірів

Історію старообрядства важко уявити без монастирів, скитів, відшельницьких пустиней та обителей. Незважаючи на гоніння з боку державної влади й офіційної Церкви, схильність старовірів до чернечого життя завжди було значною. Якщо поліція закривала одні монастирі, замість них виникали інші. Зазвичай більш-менш значне старообрядське поселення,

якщо не мало монастиря, то обов'язково мало при храмі громади чернечі келії, у яких жили односельчани. Старообрядські монастирі і скити виконували насамперед функцію спасіння душі: щодня рано-вранці і весь день там відправлялися регулярні богослужіння, передбачені церковним уставом.

Під поняттям «старообрядський монастир» слід розуміти суворе, переважно аскетичне місце перебування відшельників, де повсякчас дотримувалися посту і молитви, не було медичного обслуговування – лікували традиційним способом. Старовірським монастирям притаманна специфічна організація побуту. По-перше, в окремих із них традиційно працювали лазні, ченці охоче парилися з віничками, що взагалі було характерно для східної православної Церкви. По-друге, незважаючи на дотримання посту, у деяких монастирях сито годували. Це пояснювалося високим рівнем життя старообрядців, який наклав відбиток і на їхні обителі.

У старообрядських монастирях ченцям і черницям устав забороняв цілуватися. Ченці, коли христосувалися на Паску, не цілувалися ні між собою, ні зі сторонніми особами. Водночас їм дозволялося лікування, тобто трикратне торкання одне одного щоками. Ченцям заборонялося лікуватися з хлопчиками і молодими людьми, «у яких вуса не пробілися» [1116, с. 131]. Керженецькі матері любили казати: «Смиренням мир стоїть: пихатість губить, смирення ж користь дає... Смирення є Богу догода, розуму просвіта, душі спасіння, дому благословення, людям утіха...» [1116, с. 404].

Згідно з монастирським уставом у монастирях не дозволялося мати лазню, оголяти тіло, купатися в річці. Богоугодним вчинком уважалося «ходити вік свій у грязі та всякій нечистоті», адже такий спосіб життя утискав плоть, яку чернець мав ненавидіти, смиряти постом, бдінням, безкінечними земними поклонами з накладанням на себе важких вериг. Відчайдушні ченці мали радіти кожній своїй рані, кожній хворобі, вони з радістю віддавали своє тіло на поталу комахам [1116, с. 282]. Хлопців і

дівчат у чернецтво майже не допускали, оскільки справедливо вважалося, що їм «чернецтва не знести».

Усі старообрядські обителі можна поділити на дві групи: такі, де мешкали гуртом, і такі, де мешкали одноосібно. До першої слід зарахувати такі, де накопичення й споживання ресурсів відбувалося колективно. Традиційними заробітками старообрядських монастирів і скитів був обробіток землі, садів і виноградників, моління «за милостиню творящих», читання в будинках купців «незгасимого» Псалтиря. Ось що казала ігуменя Комаровського скиту Манефа: «...в Москві і в Пітері є благодійники, десять канонниць в різних місцях незгасиму читають, три збірничі по містах їздять, ну, оскільки Бог гріхам терпить, живемо і молимося за благодійників» [1116, с. 53].

До другої групи належать скити й пустині, де кожен чернець або послушник мав приватний капітал, завдяки якому підтримував фізичне існування. Для тих, хто жив гуртом, у монастирі були амбари, погребі й комори загального користування, для тих, хто мешкав одноосібно, у чернечій келії існувала особлива комірчина, де зберігалися особисті заощадження кожного ченця чи послушника. Інколи заощадження мешканців сягали 10–100 тис. рублів [215, с. 420]. Після смерті власника капіталу гроші поступали в розпорядження тієї обителі, де жила та подвизалася певна особа.

Старообрядські монастирі, як правило, не були бідними. Їхній достаток забезпечувався роботою численної монастирської братії, а також благодійною допомогою старообрядського купецтва. Відомо, що на Нікольський чоловічий монастир (в с. Куренівка Подільської губернії) жертвувало понад 1,7 тис. купців і членів купецьких родин. Звичайно, далеко не кожен монастир міг мати стільки благодійників. Однак у старообрядському середовищі існували монастирі й скити, яким регулярно бракувало фінансів. Часто добробут монастиря визначався його духовним впливом на паству. Усякий надуманий авторитет тут виключався, його не

можна було створити і через постанови соборів чи розпорядження глав Церкви.

У старообрядських монастирях і скитах існувала жорстка дисципліна. У Кугурлуйському Архангело-Михайлівському монастирі Бессарабської губернії після роботи мешканці йшли на вечірню службу, потім вечеряли й лягали спати. О третій годині ночі вони вставали на ранкову молитву, а на світанку починали читати часи. Після обіду йшли на роботу в поле. Тих, хто просипав ранкову молитву, залишали без обіду, видавали лише склянку води, 100 г хліба і сіль [1404, с. 73]. Однак черниці керженецьких обителей казали, що «в скитах завжди гріх зі спасінням по-сусідству розуміють» [1116, с. 15]. Винних карали не тільки земними поклонами (кількість їх часто сягала кількох сотень і тисяч), але й саджали на ланцюг. Наприклад, у керженецьких обителях дівиць саджали в погріб на лід або на ланцюг в келарню. П. І. Мельников-Печерський зазначав, що цих старовинних звичаїв дотримувалися в другій половині XIX ст. [1117, с. 433].

Згідно із зібраними даними, переважна кількість старообрядських монастирів і скитів належала до попівщини. Майже всі вони визнавали авторитет Білокриницької ієрархії. Зовсім небагато зберігало вірність біглопопівщині. Водночас існували монастирі й скити, які належали федосіївській, поморській, спасівській, часовенній та іншим згодам.

Як правило, у старообрядських монастирях і скитах розміщувалися офіційні резиденції старообрядських єпископів. Установлено, що офіційною резиденцією білокриницьких митрополитів був Білокриницький чоловічий монастир. Канцелярії та управлінський штат єпископів розташовувалися так: у Славському монастирі – резиденція єпископа Славського, в Ізмаїльському скиті – Ізмаїльського, у Куренівському Нікольському монастирі – Балтського, у Муравлівському монастирі – Бессарабського, у Клинівському Красноборському монастирі – Новозибківського, в Єлесинському монастирі – Нижньгородського [212, с. 674], у Ніколо-Обвальному монастирі –

Кавказького, у Шамарському Вознесенському монастирі – Пермського і Тобольського та ін.

Усі старообрядські монастирі і скити виконували особливу соціальну функцію духовного виховання й поширення грамотності серед старообрядців. Наприклад, Великопоженська поморська обитель відіграла важливу роль у поширенні грамотності серед місцевого населення Півночі європейської частини Росії. У школах грамоти, які були облаштовані за вигівським зразком, діти навчалися читати, писати, співати, створювати рукописи. Тут переписували необхідні для церковної служби книги, копіювали та реставрували давні рукописи й стародруки, що привело до появи значної кількості місцевих переписувачів [1088, с. 10]. У Великопоженському гуртожитстві була велика за обсягом і різноманітна за змістом бібліотека. Крім літератури релігійного змісту, там були твори світських авторів, праці з географії, філософії, історії тощо. Бібліотека в основному поповнювалася книгами, придбаними в Москві, Петербурзі, Новгороді, а також на знаменитому Нижньогородському ярмарку.

Ще одним центром поширення грамотності на Печорі був Цильмський скит, розташований у верхів'ях річки Цильма. Його заснували мезенські селяни в середині XVIII ст. У скиті була зібрана невелика бібліотека, функціонувала школа, де навчалися діти цильмських і мезенських поморців. Цей скит духовно впливав на населення краю. Загалом потрібно відзначити, що місцеві старообрядці вирізнялися вищим ступенем грамотності, ніж інші категорії населення.

Наприкінці XVII ст. в керженецьких лісах нараховувалося 77 старообрядських монастирів і скитів; там проживало понад 700 ченців і 1800 черниць [1107, с. 78]. За неповними даними початку 70-х років XIX ст., Білокриницька ієрархія нараховувала 40 монастирів і скитів [22, арк. 211–214]. У них мешкало близько двох тисяч ченців, черниць, бельців і белиць.

Серед всеросійських центрів старовір'я слід виділити Вигівську поморську пустинь (кінець XVII – друга половина XVIII ст.), Ветку (кінець

XVII – 60-ті роки XVIII ст.), Керженець (кінець XVII – 40-ві роки XIX ст.), Стародубщину (60-ті роки XVIII – середина XIX ст.), Іргіз (60-ті роки XVIII – 40-ві роки XIX ст.), Рогозьке кладовище (70-ті роки XVIII – 30-ті роки XX ст.), Преображенське кладовище (70-ті роки XVIII – 30-ті роки XX ст.), Білу Криницю (середина XIX – середина XX ст.), Куренівське тримонастир'я (60-ті роки XIX – 30-ті роки XX ст.), Черемшан (80-ті роки XIX – 30-ті роки XX ст.).

За визначенням одного з провідних фахівців спадщини Вигореції О. М. Юхименко, Виго-Лексинське гуртожитство було вагомим центром безпопівців поморської згоди. Вигівська поморська пустинь (вона ж Виго-Лексинська пустинь, Вигівське гуртожитство, Вигівська кіновія, Вигореція, Данилівська пустинь) була заснована в 1694 р., розміщувалася в лісах, біля верхів'я річки Виг, що за 70 верст на північний схід від Онезького озера. Її засновниками були Д. Викулін та А. Денисов.

Важливу роль в організації гуртожитства відіграли ченці Соловецького монастиря, які покинули його після вторгнення царських військ. За благословенням ченця Корнилія на Визі було споруджено каплицю на честь Богоявлення Господнього, а через кілька років тут мешкало вже близько двох тисяч осіб, вихідців з Новгород, Архангельська, Великого Устюга, Москви, Поволжя та інших місць. Досить багато для Вигівської обителі зробив Андрій і Семен Денисови-Мишецькі. Спочатку в пустині чоловіки та жінки жили разом, але в 1706 р., коли братії і сестер збільшилося, було прийнято рішення влаштувати окрему жіночу обитель [1083, с. 260].

У 1706 р. на річці Лекса, 20 верст на схід від чоловічої обителі, безпопівці заснували жіночу обитель на честь Воздвиження Хреста Господнього. Навколо Виго-Лексинського гуртожитства розміщувалося понад 20 поморських скитів, де віруючі не дотримувалися чернечого способу життя, а жили сім'ями. Отже, сформувалося два монастирі: Богоявленський чоловічий на річці Виг і Хресний жіночий на річці Лекса.

Головна каплиця Вигівської пустині, споруджена на початку XVIII ст. стояла на чоловічій вулиці Данилівського монастиря [1410, с. 160]. Головною молитовнею Лексинського монастиря був храм на честь Воздвиження Чесного і Животворящого Христа. Крім головних, тут функціонувала низка інших каплиць, зокрема Успенська, Іллінська і Богоявленська.

У 1702 р. за указом Петра I Виго-Лексинське гуртожитство на правах волості було легалізоване і приписане до Повенецького заводу. У 1711–1724 роках вигівці отримали низку урядових пільг. У 1739 р., під тиском влади, вони прийняли моління за царя, що спричинило конфлікт в обителі та відокремлення пилипівської згоди.

У першій половині XVIII ст. культура Вигореції досягла свого найвищого розквіту. Вона істотно впливала на розвиток селянської культури Російської Півночі. Тут інтенсивно працювали іконописні, мідноливарні, рукописні майстерні, школи грамоти і крюкового співу для хлопчиків і дівчаток, з яких виходили наставники, співці, іконописці і місіонери, комплектувалася бібліотека, де зберігалися фоліанти XVI–XVII ст. Вигівці розробили власний стиль письма й оформлення рукописів, який в історії російської культури отримав назву «поморського» письма, а також стиль написання ікон «поморського пошибу» [1097, с. 95]. У цей час тут жили і працювали такі видатні поморські богослови і письменники, як А. Денисов, С. Денисов, С. Петров та К. Іванов [1198, с. 13].

Час управління гуртожитством кіновіархів А. Денисова і С. Денисова став періодом розквіту духовного й культурного життя Вигореції. Під виглядом купців вони подорожували по всій Росії, збирали стародруки та рукописи. Завдяки першим археографічним пошукам братам вдалося зібрати багато книг і творів повчального змісту [1083, с. 260]. Саме тоді були створені ґрунтовні догматичні твори поморців, серед них і знамениті «Поморские ответы» (1723 р.). Однак у 40–70-х роках XVIII ст. відбувається зниження духовного й морального потенціалу Вигореції.

У другій половині XVIII ст. Виг перетворюється в неофіційну столицю поморців Півночі Росії з доволі розвиненою інфраструктурою [1158, с. 6]. Він пов'язується з діяльністю А. Борисова, А. Дементьєва, К. Михайлова та П. Іванова. У кіновії робиться акцент на відродження давньоруських традицій, вироблення власного «поморського» стилю при створенні рукописів, мідного литва та інших художніх виробів. Характеризуючи цей період, О. М. Юхименко називає спадщину вигівців унікальним явищем у російській культурі кінця XVIII – першої половини XIX ст. Однак наприкінці XVIII ст. Виг втрачає статус духовного центру безпопівського старовір'я, оскільки поморці відмовляються від безшлюбності. Зі спільноти аскетів вони перетворилися на «звичайних мирян» [1198, с. 10].

Під час правління Катерини II політика держави щодо тутешніх мешканців була досить м'якою. Інтереси старообрядців відстоювали такі відомі державні діячі, як фельдмаршал Г. О. Потьомкін і петербурзький губернатор У. С. Потапов. Ліберальний курс політики імператриці стосовно старообрядців продовжив Олександр I.

Гоніння на старовірів розпочалося зі вступом на російський престол Миколи I. У порівнянні з подіями попередньої епохи, кіновія слабо чинила опір державі й офіційній Церкві. У 1828 р. уряд заборонив приймати на Виг нових жителів, а також осіб без паспортів з інших губерній, заборонив називатися їм окремих товариством і купувати для своїх потреб нерухомість. У 30–50-х роках XIX ст. уряд видає низку розпоряджень, які підривають економічну і духовну міць Вигореції. Було, зокрема, заборонено продаж книг, ліквідовано землеробські двори, з обителі виселили тих, хто не отримав прописки за останньою ревізією, закривалися молитовні, соборні каплиці тощо. Після ліквідації Виго-Лексинського гуртожитства життя поморців тривало в колишніх скитах, які отримали статус сіл. Старообрядські молитовні були закриті, церковне начиння вивезли в Петрозаводськ і Повенець.

Ветка була заснована до 1684 р. Свою назву цей старообрядський центр отримав від найменування невеликого острова, що займав кілька квадратних верст землі на річці Сож (південно-східна частина Білорусі), а острів у свою чергу називався за формою невеликої затоки, яка утворювала гілку («ветвь») рукава цієї річки.

Під покровительством польського короля, а також власників маєтків Халецького і Красинського Ветка швидко розросталася. Сюди прибував народ з різних куточків Росії. Кількість тутешніх старообрядців збільшилася після видання статей царівни Софії в 1685 р., згідно з якими розкольників як ворогів Церкви і держави розшукували і палили разом з їхнім житлом. У радіусі 30–40 верст від острова розмістилося декілька десятків старообрядських сіл.

Ветка перетворилася у всеросійський центр старовір'я. Наприкінці XVII – на початку XVIII ст. Ветківський Покровський чоловічий монастир стає найбільшим монастирем у старообрядському попівському світі. Після смерті попа Кузьми важливу роль у піднесенні Ветки відіграв ієромонах Іоасаф – засновник і архімандрит Покровського монастиря, який виступив з ініціативою будівництва на Ветці церкви. За його послідовника ігумена Феодосія (Ворипіна) Ветка досягла свого найбільшого розквіту. Феодосій закінчив будівництво церкви і доставив з Калуги старовинний іконостас часів Івана Грозного. Цей храм став першою старообрядською культовою спорудою не лише у ветківсько-стародубському регіоні, а й по всій Росії. Перевагою було те, що його спорудили за кордоном. З освяченням церкви в історії Ветки розпочинається нова 70-річна епоха. Острів перетворився в неофіційну митрополію старообрядців-попівців. Як відзначав П. С. Смирнов, «сам Керженець уступив місце Ветці» [1341, с. 129]. При цій церкві були облаштовані чоловічий і жіночий монастирі, відкриті мощі святих та складені їм служби.

Ветківці розсилали в російські регіони священиків, уставщиків, учителів та проповідників, постачали російських старообрядців причастям,

благодатним хлібом, чашами й ложками для причастя. У першій половині XVIII ст. авторитет Ветки визнали старовіри Москви, Поволжя, Яїка, Сибіру, Поділля та інших місць. У цей час налагоджуються активні стосунки з донськими й задунайськими козаками [1066, с. 259]. За допомогою турецьких старовірів у 1730 і 1731 роках ветківці вели перемовини з ясьським митрополитом і молдавським господарем з приводу посвячення для них окремого архієрея. У 1731 р. вони подали клопотання на ім'я вселенського патріарха з таким самим проханням. Серед прибічників відновлення трьохчинної церковної ієрархії було немало старообрядців, у т. ч. ієрей Патрикій і чернець Никодим. У 1733 р. на Ветці з'явився старообрядський єпископ Єпифаній (Ревуцький). У порівнянні з дияконівщиною широке розповсюдження тут отримала ветківська згода [1066, с. 435].

Масові втечі змусили російський уряд видати низку указів, які закликали втікачів повернутися в Росію. У 1732 і 1733 роках уряд оголосив прощення тим, хто добровільно повернеться в межі держави, однак старообрядці, яких підтримували польські поміщики, не поспішали повертатися на батьківщину [1066, с. 294].

У 1735 р. російський уряд здійснив так звану першу «ветківську вигонку», вторгнувшись на землі Речі Посполитої. За розпорядженням київського генерал-губернатора фон-Вейсбаха була сформована особлива армія, до якої ввійшло п'ять полків. З'єднання очолив полковник Азовського полку Я. Г. Ситін. Перед ним стояло завдання очистити Ветку від біглих російських розкольників, що з успіхом і було виконано [1066, с. 301]. Перенесення церкви й монастиря на Стародубщину на деякий час підірвало авторитет Ветки.

Однак через п'ять років Ветка знову відродилася, утім, духовним центром старовір'я вона стала лише наприкінці 50-х років XVIII ст., коли стараннями московських і калужьких благодійників ієрей Валеріан відновив тут Покровську церкву з дзвіницею та дзвонами, багато прикрасив її іконами. Біля неї організувалися чоловічий і жіночий монастирі [1341, с. 129]. Загалом

у ветківському регіоні функціонувало вісім старообрядських монастирів, серед них Лаврентіївський, Городницький, Пахомівський, Нікольський, Макар'ївський чоловічі монастирі і жіночий скит. За відмову прийняти єдиновір'я всі зазначені обителі було ліквідовано, а Макар'ївський монастир перетворили в єдиновірський.

У ветківських монастирях і скитах дуже розвиненими були іконопис, переписування книг, що приносило добрий заробіток їхнім мешканцям. У ветківському мистецтві використовувалися особливі прийоми написання й художнього оформлення рукописів орнаментами, мініатюрами й малюнками. Обителі Ветки стали центрами старообрядської просвіти та грамотності. У Покровському монастирі зосереджувалася значна кількість стародруків і рукописів. Навчаючи дітей, старці і стариці застосовували старовинні методи і прийоми, підтримували традиційну дисципліну. Завдяки монастирям грамотність серед ветківських старовірів була досить високою [1066, с. 221].

У 1764 р. за указом імператриці Катерини II генерал-майор Маслов з двома полками знову оточив Ветку і захопив близько 20 тис. старообрядців. Майже всіх полонених було вислано в Поволжя, на Урал, Алтай і Забайкалля [806, с. 76], а існуючі тут святині перевезли на Стародубщину [1066, с. 366], проте, незважаючи на це, Ветка існувала. Закриття старообрядських духовних центрів відбулося лише за радянської влади, що призвело до запускання краю, знищення неповторних архітектурно-художніх комплексів, втрати давньоруської культурної спадщини, зниження духовно-морального рівня населення.

Провідним попівським старообрядським центром був Керженець, який розміщувався за Волгою в чорнораменських лісах Нижньогородської губернії. Назва «Керженець» походить від запозиченого з мордовської мови слова «керже», або «кержень», що означає «лівий» [1116, с. 246], тобто на лівому березі Волги, північніше від Нижнього Новгорода по річках Керженець і Бельбаш. Цей центр сформувався досить давно. На початку 60-х років XVII ст. тут поселилися ігумен Сергій (Салтиков) та чернець Єфрем

(Потьомкін). У 1666 р. їх заарештували, однак, попри це, діяльність керженецьких старообрядців не припинилася. Через 30–40 років після розколу російської Церкви в Нижньогородській та Костромській губерніях виникло понад 90 старообрядських скитів, у яких проживало близько 40 тисяч ченців, черниць, бельців та белиць [1451, с. 308]. Майже всі скити називалися іменами своїх засновників.

Найдавнішим і найбільшим скитом на Керженці був Комаровський, заснований наприкінці XVII – на початку XVIII ст. за 36 верст на північний захід від м. Семенова Нижньогородської області прийшлим з м. Торжка старообрядцем на прізвисько Комар, проте вшановуватися старовірами скит став у роки московської чуми, коли значна частина московських старовірів переселилася в ці місця. До кінця XVIII ст. в Комаровському скиті нараховувалося близько 40 обителів, у яких мешкало майже дві тисячі жителів [1116, с. 329]. У часи Птирима Нижньогородського – основного гонителя старовірів петровської епохи, старообрядський скит розорився, але в 1762 р. він знову відродився. На початку XIX ст. в Комаровському скиті кількість черниць і послушниць сягла тисячі осіб [791, с. 135]. Спроба поліції в 1853 р. ліквідувати Комаровський скит успіхом не увінчалася. Він діяв і в наступні роки. Обитель була закрита радянською владою лише в 1934 р., після смерті останньої настоятельниці ігумені Манефи (Мотрони Філатіївни).

Найбагатшою і найлюднішою обителлю Комаровського скиту була Манефина обитель [1117, с. 392]. Крім неї, у скиті існувала Бояркина обитель, заснована на початку XVIII ст. жінками дворянського походження [1117, с. 323]. Понад 170 років проіснував Шарпанський жіночий скит, заснований вихідцем із Соловецького монастиря схимником Арсенієм і ліквідований поліцією в 1853 р. На Козленці галицька бояриня А. С. Свечина та її племінниця Ф. Ф. Сухоніна заснували Улангерський, або Фундриковський, скит, який істотно поповнився після чумного року в Москві та придушення Пугачовщини [1117, с. 264]. Приблизно в 1656 р. представники знаменитих дворянських родів ченцями Сергій (Салтиков),

Спиридон і Юхрем (Потьомкіни) заснували Смолянський скит. Він називався Старим Керженцем і був одним з основних центрів старовір'я Керженця і Чорнорамення [791, с. 136].

У 1737 р. за наказом архієпископа Питирима Нижньгородського Оленівський скит було ліквідовано. Чернече життя відновилося там лише в 1762 р., коли за розпорядженням Катерини II з польських рубежів сюди переселилося багато старообрядців, завдяки чому цей скит перетворився в один з найбільших та найвідоміших російських монастирів [791, с. 134].

На Керженці влада всіляко намагалася насадити єдиновір'я, у зв'язку з чим було відкрито Благовіщенський чоловічий єдиновірський монастир. Після вилучення із Шарпанського скиту тут зберігалася знаменита ікона Казанської Божої Матері [1116, с. 321]. В Осипівський єдиновірський скит перенесли не менш шановану старовірами ікону Миколи Чудотворця.

Нижньгородські старообрядці шанували озеро Світлий Яр, або Святе Озеро, яке розташовувалося на розлогій плоскій безлісій рівнині неподалік с. Владимирське Макарьївського повіту Нижньгородської губернії. Воно славилася чистою водою і глибоким дном, яке з усіх боків було піщаним. Згідно з літописом, озеро утворилося на місці провалу під землю міста Малого Кітежа [1117, с. 294]. Щорічно 22–24 червня біля озера збиралося багато старообрядців різних згод, які, крім повчання святих, читали Псалтир, акафісти, служили всеношну. Дехто з молільників пускав озером запалені свічки та прислуховувався до церковного дзвону «кітезьких храмів» [609, с. 820].

На Керженці було покладено початок кільком старообрядським згодам, зокрема софонтіївщині, онуфріївщині та дияконівщині [1066, с. 405].

Іргіз – один з провідних всеросійських центрів старообрядців-попівців останньої третини XVIII – першої половини XIX ст., заснований за указом імператриці Катерини II, яка дозволила старообрядцям, що поверталися із-за кордону, селитися в межах Росії. У середині XVIII ст. почалося масове заселення краю по річках – Великому і Малому Іргізу [1157, с. 32].

Ініціатором клопотання став селянин с. Маликівка (м. Вольськ) І. Серебряков. На його прохання звернув увагу Петро III, який відправив документ на розгляд Сенату, у результаті чого в 1762 р. російський уряд запросив старообрядців на поселення в Росію, зокрема й на Саратовщину, де передав їм понад 70 тисяч десятин землі. У 1763 р. з Ветки генерал-майор Маслов відправив сюди близько 20 тисяч старообрядців, які заснували п'ять монастирів і декілька десятків поселень, серед яких Криволуччя, Балаково, Каменка та Мечетне (м. Пугачовськ).

У 1764 р. було засновано Пахомово-Філаретівський скит, згодом реорганізований у Середньо-Нікольський монастир. У 1790 р. за дозволом влади в цьому скиті була споруджена церква в ім'я Миколи Чудотворця. За 32 версти від с. Балаково вихідець із Польщі чернець Авраамій заснував Аврааміївський чоловічий скит, пізніше реорганізований у Нижньо-Воскресенський монастир [998, с. 524]. У 1762 р. черниця Анфіса заснувала Успенський жіночий монастир. У 1774 р. була облаштована обитель черниці Маргарити (Ільїної), яку згодом було реорганізовано в Покровський жіночий монастир. У 1762 р. ієромонах Ісаакій, який вийшов із-за польських рубежів, заснував Ісаакіївський чоловічий скит, згодом реорганізований у Верхньо-Спасо-Преображенський монастир. Першим на Іргізі старообрядським храмом стала церква на честь Покрови Пресвятої Богородиці, споруджена в цьому скиті в 1764 р. [1157, с. 40]. У 1780 р. її освятили на честь Уведення в храм Пресвятої Богородиці. У 1783 р. у цьому ж монастирі було споруджено другу церкву в ім'я Успення Пресвятої Богородиці. Під час пожежі 1789 р. обидва храми були знищені. У 1799 р. на місці згорілих побудували новий Уведенський храм, а в 1804 р. – Преображенську церкву.

Основний вклад у відновлення храмів Верхнього монастиря вніс імператор Павло I, який пожертвував 12 тис. рублів. Відомо, що Павло матеріально підтримував іргізьких старообрядців, він неодноразово зустрічався з лідерами старообрядських общин, зокрема з главою столичних старовірів І. І. Миловим та ігуменом Нижньо-Воскресенського монастиря

Прохором. У 1797 р. імператор звільнив ченців іргізьких монастирів від військової повинності, поставив ці обителі на один рівень з православними.

Бурхливому розвитку Успенського монастиря сприяло переселення сюди вихідця з-за кордону, представника московського купецтва С. Юршева. У 1780 р. йому вдалося добитися від губернської влади формального дозволу на проведення богослужінь [1341, с. 135]. У 1776 р. чернець Сергій зміг пронести із-за кордону й записати в паспорт похідну церкву. У 1780 р. з дозволу поліції він побудував на Іргізі першу повноцінну церкву, зумів перетворити її у святиню для всіх російських старообрядців. Сергій установив монополію на «виробництво» священиків [1157, с. 51]. Опираючись на московських старообрядців, він обґрунтовує вчення про так звану «перемазанщину», а як мир використовував керженецьке масло, приготовлене патріархом Іосифом. Однак із часом ігумен Сергій почав зближатися з офіційною Церквою і перейшов у єдиновір'я.

Іргіз монополізував право прийому і виправлення біглого від панівної Церкви духовенства. На початку XIX ст. в Успенському монастирі одночасно могло перебувати близько 50 біглих священиків [998, с. 545]. Іргізькі монастирі мали велику популярність у середовищі попівців. Як писали супротивники старовірів, «...його логовища здавалися їм такими ж святими, як православним – київські печери» [998, с. 589]. У монастирях були багаті ризниці, іконостаси з багатьма іконами, писаними на золоті, у срібних і позолочених окладах, прикрашених коштовним камінням. Перед іконами запалювали десятки лампад і сотні свічок. На кожному крилосі піснеспіви виконували не менше ніж 25 півчих, у приміщеннях храмів у тиші стояли сотні ченців, черниць, бельців і белиць. Починаючи з 90-х років XVIII ст. за Іргізом закріпилося право «перемазувати» священиків, які переходили в старообрядство з панівної Церкви. Серед іргізьських монастирів найуспішнішим був Успенський монастир, який мав вплив не лише на навколишні регіони, але й на Дон, Урал і Поволжя [1173, с. 632]. Тут на богомоління збиралися тисячі паломників [1157, с. 77].

В епоху царювання Миколи I розпочинається період гоніння на іргізькі монастирі. У 1828 р. поліції вдалося схилити настоятеля Нижньо-Воскресенського монастиря Андріана до прийняття єдиновір'я. У 1836 р. вийшов імператорський указ про перетворення Середньо-Нікольського монастиря в єдиновірський. Усіх незадоволених було вирішено перевести у Верхньо-Спасо-Преображенський монастир. Черниць Успенського скиту, який також ліквідовувався, змушували переходити в Покровський жіночий скит. У 1840 р. було прийнято рішення повернути в єдиновір'я Верхньо-Спасо-Преображенський чоловічий і Покровський жіночий монастирі. Ураховуючи ту жорстокість, з якою були ліквідовані інші монастирі, черниці тихо виконали вимоги влади. У 1843 р. Середньо-Нікольський монастир було реорганізовано в жіночий, а Покровський жіночий монастир ліквідували зовсім. Однак засновані іргізькі єдиновірські монастирі не мали авторитету в місцевого населення.

У другій половині XVIII ст. Стародубщина займала провідні позиції на всеросійському просторі, вона перетворилася на важливий центр старовірства [1107, с. 148]. У 50–70-х роках цього ж століття тут виникає низка старообрядських монастирів, зокрема Ветківський Покровський, Малино-Островський Різдва Богородиці, Красноборський Предтечі, Преображено-Нікольський, Климівський Казанський та ін. Всеросійського значення для старообрядців набули Климівський Покровський чоловічий і Климівський Казанський жіночий монастирі [1107, с. 270]. Із заснуванням Білокриницької ієрархії Красноборський монастир став резиденцією старообрядських єпископів Новозибківської єпархії [725, с. 369].

Починаючи з 1788 р. російський уряд проводив політику запровадження на Стародубщині єдиновірства [184, с. 244]. Автором цієї ідеї був старообрядець чернець Никодим, який ще в 1779 р. почав конфліктувати з духовним центром, що розміщувався на Рогозькому кладовищі в Москві – через приготовлене там миро. Протиріччя між стародубськими й московськими старообрядцями призвели до розриву відносин та падіння

Стародубщини як всеросійського центру старообрядства, що дозволило висунутися на передній план Іргізу.

У 1791 р. в цей регіон було введено царські війська, після чого єдиновірство прийняв Троїце-Успенський Никодимівський монастир, було знищено Климівський Казанський монастир [184, с. 247]. Одним з основних факторів падіння Стародубщини як центру старообрядства стала політика уряду Миколи I, спрямована на ліквідацію старовірських монастирів. У 40-х роках ХІХ ст. більшість старообрядських монастирів, скитів і пустиней було ліквідовано. Упродовж 1847–1857 років у Чернігівській губернії закрили 17 старообрядських монастирів і 42 храми. Особливо жорстокими виявилися 1844–1846 роки. Єдиновірськими стали Малино-Островський жіночий монастир, Климівський Покровський чоловічий монастир і Злинський жіночий скит. Гоніння влади пережили Предтечинський та Преображено-Нікольський чоловічі монастирі, Злинський Успенський жіночий скит та ін.

З початку 70-х років ХVІІІ ст. Рогозьке кладовище формувалося як духовний центр московського старообрядства попівського напрямку, а причиною його заснування стало поширення чуми серед москвичів [986, с. 431]. Це кладовище розмістилося між двома важливими шляхами, які вели з Москви у Володимир і Коломну. Тут ховалися авторитетні діячі старообрядської Церкви, численне духовенство, провідні діячі торговельно-промислового світу та багато ін.

Спочатку для відспівування померлих збудували капличку, а в 1776 р. спорудили Нікольський храм, побудували понад 50 житлових і допоміжних приміщень. Головний Покровський собор було споруджено в 1790 р. за проектом відомого російського архітектора М. Ф. Козакова [1472, с. 15]. У 1804 р. за проектом архітектора І. Д. Жукова спорудили Різдвяний храм. У 1908 р. за проектом Ф. Ф. Горностаєва і З. І. Іванова тут розпочалося будівництво храму-дзвіниці, який старовіри приурочили відкриттю вівтарів [1472, с. 120]. У 1771 р. одночасно з організацією кладовища було засновано Рогозьку богадільню.

Наприкінці 70-х років XVIII ст. Рогозьке кладовище стало центром так званої перемазанщини. Починаючи з 20-х років XIX ст. – це провідний духовний, культурний і соціальний центр російських старообрядців [1107, с. 230]. У 1845 р. тут функціонувало п'ять жіночих обителей: черниць Пульхерії, Олександрри, Девори, Маргарити і Меланії [1472, с. 20]. У 1852 р. на Москву було рукопокладено фактично першого визнаного старовірами єпископа Антонія I (Шутова), у результаті чого Рогозьке кладовище перетворилося в неофіційну резиденцію старообрядського архієпископа. Тимчасове послаблення його впливу відбулося через полеміку щодо «Окружного послання» 1862 р., унаслідок чого для більшості неокружників кладовище перестало бути духовним авторитетом.

На початок правління Олександра II припадає пік гонінь на московських старообрядців, які стояли перед загрозою закриття церков. У 1854 р. під єдиновірський влада відібрала у старовірів Нікольський храм. У 1856 р. імператор затвердив рішення Синоду і майже на 50 років опечатав вівтарі Покровського й Різдвяного соборів. Представники влади так посилили переслідування, що впродовж 1855–1883 років на кладовищі старообрядське духовенство постійного місця перебування не мало [955, с. 219]. У 1857 р. припинили існування тутешні жіночі обителі. У 1858 р. імператорським указом старообрядцям повернули право на здійснення богослужінь, проте вівтарі рогозьких храмів залишалися опечатаними [373, с. 5]. Лише 16 квітня 1905 р. за указом Миколи II поліція дозволила старовірам відкрити вівтарі. Значимість Рогожки знову виросла після розміщення в 1910 р. на кладовищі резиденції старообрядських архієпископів Московських і нетривалого періоду Золотого віку старообрядства. На початку XX ст. Рогозька старообрядська громада перетворилася в найбільший та найвпливовіший центр російського старовір'я.

Всеросійським центром безпопівщини в Москві було також Преображенське федосіївське кладовище, засноване в чумний 1771 р. Провідну роль у його історії відіграв московський 1-ї гільдії купець

І. О. Ковилін, який упродовж 1771–1809 років був основним розпорядником кладовища [932, с. 8]. Імператриця Катерина II особисто дякувала І. О. Ковиліну за спасіння людей, затвердила виділення землі й дала дозвіл на будівництво чоловічого та жіночого монастирів.

Наприкінці XVIII ст., завдяки фінансовій підтримці федосіївців, значну частину трьохтисячної Преображенської громади становили купці. За фінансової підтримки благодійників І. Прозуменщикова і А. Суконщикова федосіївці побудували житло та харчові палати, а І. О. Ковилін за проектами архітектора Ф. К. Соколова побудував велику громадську молитовню. У 1784 р. було споруджено Успенську церкву, у 1808 р. – Хрестовоздвиженську церкву над західними воротами, у 1811 р. – соборну молитовню з дзвіницею. У 1801 р. Преображенське кладовище отримало часткове визнання уряду, а Московська федосіївська громада перетворилася в найбагатшу общину Росії.

У 1809 р. І. О. Ковилін добився розпорядження імператора Олександра I про реорганізацію споруд кладовища в Преображенський богадільний дім. Однак, незважаючи на лояльність російського уряду до федосіївців, у 1812 р. вони визнали владу Наполеона Бонапарта, який окупував Москву.

Успішний розвиток федосіївської громади дратував офіційну Церкву, яка вирішила покарати підприємливих безпопівців. У 1827 р. московський митрополит Філарет (Дроздов) написав донос цареві, який обурило останнього, і той розпорядився заарештувати й засудити старців. У 30-х роках XIX ст. Микола I підписав указ про розпродаж нерухомості богадільні з аукціону, однак заводи, торговельні лавки і землю громади скупив її попечитель Ф. О. Гучков, якого в 40-х роках поліція без суду та слідства вислала в Петрозаводськ. У 1847 р. за рішенням царя Преображенський богадільний дім було підпорядковано Імператорському людинолюбчому товариству, а в 1852 р. опечатано головну соборну молитовню. У 1854 р. у федосіївців відібрали та передали єдиновірцям Успенський, Нікольський і Хрестовоздвиженський храми. У 1866 р. чоловічу частину гуртожитства

насильно відібрали й передали Нікольському єдиновірському монастирю. Поліція переселила ченців чоловічої обителі в жіночий монастир, проте невдовзі й той було ліквідовано.

У 60-х роках XIX ст. в Москві кладовище мало 10 філіалів, які офіційно називалися фабриками, ремісницькими закладами або приватними будинками, але фактично виконували функції старовірських скитів [1341, с. 108].

У 1874 р. попечителі Преображенського кладовища в Москві, разом з попечителями Волківського кладовища в Петербурзі, звернулися до імператора Олександра II з проханням відкрити на Преображенському кладовищі соборну церкву, опечатану 32 роки тому, а також дозволити приймати в богадільню нових мешканців. За підтримки міністра двору Його Імператорської Величності генерала А. В. Адлерберга делегати від безпопівців були представлені імператору, який уважно вислухав віруючих, дозволив їм відкрити опечатану церкву й приймати в монастир ченців. Богадільні повернули раніше відібрану черкизівську землю [1000, с. 16]. У 1883 р. на Преображенському кладовищі діяло п'ять молитовень, тут приймали розпорядження щодо життя федосіївських громад країни, призначали наставників і уставщиків [389, с. 1].

У 1920 р. на Преображенському кладовищі, крім Хрестовоздвиженської, було закрито всі федосіївські молитовні, а людей старшого віку виселили з богадільні. У 1923 р. закрили Нікольський єдиновірський монастир. Головний соборний храм перетворили в парафіяльний, а його трапезну частину віддали обновленцям. У монастирських приміщеннях відкрили трудову школу та інші об'єкти соціальної інфраструктури, розібрали стіни і башти монастиря, розширили південно-східну частину кладовища. У 1930 р. єдиновірську частину храму передали поморцям, а трапезну обновленців – православної громаді Московського патріархату [1491].

У 80-х роках XVIII ст. російські вихідці з румунського пониззя Дунаю заснували Білу Криницю [999, с. РЗФ], а також Покровський чоловічий монастир [295, с. 350], а в 1852 р. – Успенський жіночий монастир. У середині XIX ст. Біла Криниця стає одним з провідних центрів старообрядства. 27 жовтня 1846 р. приєднанням до старообрядської Церкви босно-сараєвського митрополита Амвросія (Поповича) в цьому селі було створено Білокриницьку церковну ієрархію [1259, с. 63]. 18 січня 1847 р. там відбулася перша старообрядська архієрейська хіротонія. Наприкінці листопада 1847 р. Росія почала вимагати від Австрії ліквідації старообрядської ієрархії та закриття чоловічого монастиря. 4 березня 1848 р. австрійський уряд закриття чоловічий монастир, однак після революції 1848 р. він відновив своє функціонування. 15 липня 1908 р. в жіночому монастирі відбулося освячення Успенського собору, спорудженого за проектом російського архітектора А. В. Кузнецова [720, с. 1298]. Чоловічий і жіночий монастирі в Білій Криниці були ліквідовані з приходом радянської влади. У 1944 р. старообрядську митрополичу кафедру перенесли з Білої Криниці в румунське місто Браїла.

Наприкінці XVII ст. на півдні Поділля було засноване Куренівське тримонастир'я [1379, с. 46]. У 20-х роках XIX ст. Нікольський монастир брав участь у пошуках православного архієрея на Близькому Сході, котрий згоден був перейти в старообрядство. Після заснування Білокриницької церковної ієрархії цей монастир став одним з основних постачальників кандидатів у єпископи, він успішно протистояв діям влади у введенні в Куренівці єдиновірства [238, с. 478]. У 1860 р. Нікольський монастир був офіційною резиденцією старообрядських єпископів Балтських, а після підписання «Окружного послання» – основним протиокружницьким центром Російської імперії [153, с. 229].

Наприкінці XVIII ст. в Куренівці засновано Успенський старожіночий монастир, який дотримувався протиокружницької позиції [87, арк. 7]. У 1906 р. протиріччя навколо Окружного послання спричинили будівництво в селі

третього окружницького Ніколо-Успенського новожіночого монастиря [1379, с. 75]. Отже, на початку ХХ ст. тут діяло три старообрядські монастирі.

У 20-х роках ХХ ст. під тиском радянської влади монастирське життя в Куренівці згасло. Постановою Всеукраїнського центрального виконавчого комітету від 26 серпня 1924 р. було прийнято рішення про виселення ченців куренівських монастирів з їхніх будівель [29, арк. 77, 189]. У 1935 р. більшовики остаточно ліквідували монастирі. Їхнє падіння стало основною причиною відтоку населення із с. Куренівка.

Провідним центром старообрядства 80-х років ХІХ – початку ХХ ст. були знамениті черемшанські монастирі. Перші скити були засновані в 60-х роках ХІХ ст. в місцевості під назвою «Черемшан» (недалеко від м. Хвалинська Саратовської губернії) вихідцями ліквідованих іргізьких монастирів. Власне історія черемшанських монастирів починається з влаштованого скиту А. К. Михайлової, який розташувався на відстані 7 верст від м. Хвалинська в садибі купців М. Л. Михайлова та І. Д. Пономарьова. Поряд з Фелицітиним скитом облаштувалися обителі черниць Платоніди і Маргарити. У 1865 р. скит виявила поліція і закрила його, черниць заарештували та ув'язнили, а церковне майно, ікони і книги передали в храм панівної Церкви [1487]. Після завершення судового процесу Фелиціта стала ігуменею облаштованого скиту біля Мамонтового джерела. У 1885 р. тут було освячено церкву Введення Пресвятої Богородиці та святителя Миколи Чудотворця.

Засновником першого (нижнього) Черемшанського чоловічого монастиря був ієромонах-аскет Серапіон (Абачин). У 1865 р. він оселився на хуторі біля Хвалинська, який розміщувався неподалік джерела «Черемшан», де й поклав початок чоловічому скиту. Серапіон був засновником і другого (верхнього) чоловічого скиту, на території якого побудував два двоповерхові будинки, в одному з яких у 1881 р. влаштували церкву на честь Успіння і Покрову Пресвятої Богородиці. Отже, було відкрито Черемшанський

Успенсько-Покровський чоловічий монастир, який із часом набув всеросійського визнання.

У 80-х роках XIX ст. Черемшан перетворюється у святе місце для старообрядців Поволжя. За твердженням місіонера панівної Церкви К. Попова, для кожного поволзького представника Білокриницької ієрархії Черемшан мав те саме значення, що Мекка для мусульманина, адже саме там рукопокладалися єпископи, священники і диякони. Він Нижнього Новгорода до Астрахані не було жодної старообрядської родини, яка б не чула про ці обителі давнього благочестя. Росту авторитету черемшанських монастирів сприяли їхні ченці. Наприклад, після смерті ігумену Фелициту зарахували до лику святих. Крім неї, на Черемшані вшановувалися нетлінні мощі єпископа Афанасія, ігумена Силуяна і ченця Іосифа [185, с. 468].

В Успенсько-Покровському чоловічому і Введенсько-Нікольському жіночому монастирях у різний час розміщувалися резиденції старообрядських архієреїв [367, с. 8]. На Черемшані й у Хвалинську часто відбувалися з'їзди і собори Білокриницької ієрархії. У 1911 р. чоловічий монастир стає офіційною резиденцією єпископів Саратовських і Астраханських. Своєю присутністю вони багато сприяли матеріальному процвітанню та духовній популяризації монастирів. Однак репутацію чернечого життя підірвала спровокована ігуменом Пантелеймоном (Меренниковим) смута, яка призвела до насильницького вигнання й арешту поліцією значної частини ченців.

Загалом на Черемшані, крім Успенсько-Покровського чоловічого монастиря, нараховувалося сім жіночих монастирів і скитів, зокрема Введенський монастир ігумені Фелицита, монастир ігумені Платониди, Нижній Єлесинський монастир матері Повольги, Верхній монастир ігумені Маргарити (усі – Білокриницької ієрархії), біглопопівський монастир так званих «проїжджаючих» і федосіївська жіноча обитель [1487]. У 1906 р. старообрядці Білокриницької ієрархії будують новий монастир на честь Різдва Пресвятої Богородиці.

Під час престольних свят ці центри збирали тисячі паломників з різних куточків Росії. Наприклад, у 1900 р. на Літнього Миколи в Куренівському Нікольському монастирі на богослужінні були присутні декілька тисяч людей (у самій Куренівці мешкало не більше ніж 300 старообрядців). Богослужіння здійснювало два старообрядські архіереї (Петро Бессарабський і Кирило Балтський) і 18 священнослужителів. На службі були присутні старообрядці із Гайсина, Балти, с. Шура-Копіївська, слободи Пилипонівка-Бершадська Подільської губернії, мм. Бендерів, Кишинева, с. Кунича Бессарабської губернії, Австрії, близько 20 чиновників і представників місцевої інтелігенції повітового міста Ольгополя, близько 200 православних селян з навколишніх сіл. Свято тривало цілий тиждень [1, арк. 4].

Крім того, що ці монастирі були важливими духовними центрами російського старообрядства, вони водночас були провідними центрами російської національної культури. Першість слід віддати Виго-Лексинському поморському гуртожитству та попівським Ветці і Стародубщині, які розглядатимуться окремо.

Загальностарообрядські святині зберігалися в Куренівському чоловічому монастирі (давній образ Миколи Чудотворця), у Спасо-Гуслицькому монастирі (образ Спаса Нерукотворного, який старообрядці шанували навіть після ліквідації монастиря) [1128, с. 159]. Особливе поклоніння в Семженському скиті на Мезені віддавали принесеній з Керженця іконі Казанської Божої Матері [1176, с. 86]. Святим місцем для поморців Каргопілля був Філаретівський скит. На могилі його засновника віруючі встановили каплицю. Уважалося, що триразові відвідини могили Філарета рівноцінні відвіданню Соловецького монастиря [1298, с. 97]. На місці знищеного владою давнього Гуслицького монастиря щорічно здійснювалися моління над могилою пустельника Леонтія. Його пам'ять вшановувалася від 23 червня до Петрового дня (12 липня). Біля могили засновника скиту збиралося понад 15 тис. богомольців. Серед паломників часто траплялися й православні, котрі багато чули про чудеса й цілительство

цього древнього святого [608, с. 11]. Неподалік від м. Златоуста Уральської області на горі Таганай старообрядці Білокриницької ієрархії поклонялися мощам схимників Гурія, Амвросія, Іринарха і Віталія. По кілька тисяч молільників сходилося з різних місць Росії на Преображення Господнє в Городищенський монастир Катеринославської губернії. Шанованим місцем донських та північнокавказьких козаків був Ніколо-Обвальний монастир, який у дні свого престольного свята, що відзначалося 9 травня, збирав по декілька тисяч прочан. Велику повагу старообрядців на Демидовських заводах мав ієромонах Іов, який помер у середині XVIII ст. і похований на кладовищі Нижньотагільського заводу. Для поклоніння його могилі щорічно в день його ангела (29 травня) та в день його кончини (4 вересня) збиралося близько п'яти тисяч богомольців [1107, с. 154]. На Черемшані зберігалися нетлінні мощі єпископа Афанасія, ігумена Силуяна і ченця Іосифа [185, с. 468]. У Білій Криниці зберігалися мощі християнських мучеників Дади, Гаведдя та їхньої сестри Каздої, день пам'яті яких вшановувала старообрядська Церква 28 квітня [544, с. 790]. Важливо усвідомити, що після розколу православної Церкви старообрядці вкрай рідко канонізували своїх святих, як і тих старообрядських лідерів, котрі постраждали в роки радянських репресій. Це пояснюється високими моральними вимогами до своїх подвижників.

Протягом усієї своєї історії старообрядські монастирі відчували постійний тиск з боку самодержавної влади і панівної Церкви, проте найважчими виявилися роки правління імператора Миколи I. Пік ліквідації старообрядських монастирів і скитів припадає на 40-ві роки XIX ст., тобто період заснування Білокриницької церковної ієрархії.

У 1829 р. за розпорядженням російського уряду було ліквідовано Ізмаїльський чоловічий монастир Бессарабської губернії. У 1840 р. ліквідували Красноярський чоловічий скит, Мунеський, Шитовський, Макридинський та Ляпинський жіночі скити у Варнавинському повіті Костромської губернії [1018, с. 174]. У 40-х роках XIX ст. був закритий

Городищенський Спасо-Преображенський чоловічий монастир Катеринославської губернії, який, однак, відновив свою діяльність у 70-х роках цього ж століття. У 1844 р. було ліквідовано Казанський жіночий монастир, Ветківський Нікольський монастир, Лаврентіївський, Пахомівський чоловічі монастирі Могильовської губернії [1107, с. 164], у 1845 р. – Казанський федосіївський скит у Казанській губернії [1388, с. 198], у 1846 р. – Серковський чоловічий монастир Оргіївського повіту Бессарабської губернії і Добрянський Успенський жіночий монастир Чернігівської губернії, у 1848 р. – Злинська Покрово-Норська федосіївська жіноча обитель [1027, с. 82] і в 1849 р. – Малино-Островський Різдвяний чоловічий монастир Чернігівської губернії [1107, с. 276]. У 50-х роках ХІХ ст. було ліквідовано Клишівський Пустинно-Нікольський чоловічий монастир Чернігівської губернії і Красилівський жіночий скит Київської губернії [1332, с. 8], у 1850 р. – Городищенський жіночий скит Київської губернії. Кілька разів закривався Малиновський біглопопівський скит Нижньогородської губернії: перший раз – на початку ХVІІІ ст. архієпископом Питиримом, другий – у 1853 р. урядом Миколи І. У 1854 р. було закрито Великопоженське гуртожитство В'ятської губернії. У 1767 р. за розпорядженням Єлисаветградської провінційної канцелярії було знищено скит у лісі Чуз [1200, с. 16], у 1878 р. – Кочешковський жіночий скит Варнавинського повіту Костромської губернії [1017, с. 87], у 1897 р. – Семженський жіночий скит на Мезені. Влада закрила два чоловічих і один жіночий скити стариковської згоди, які розташовувалися неподалік від с. Звездочотово Тобольської губернії, та Спасо-Гуслицький монастир Московської губернії. Загалом самодержавством і панівною Церквою в середині – другій половині ХІХ ст. було ліквідовано близько 50 старообрядських монастирів і скитів, більшість з яких належала Білокриницькій церковній ієрархії і поморцям.

Отже, у Росії та за рубежем існувало понад 200 старообрядських монастирів, скитів і пустиней, у т. ч. 122 обителі, які належали

Білокриницькій ієрархії (серед них і попівські, які згодом прийняли Білокриницьку ієрархію, окружницькі й протиокружницькі), 13 – біглопопівських, 33 – поморських, 12 – пилипівських, 11 – федосіївських, 3 – ааронової згоди, 3 – стариковської згоди, 3 – спасівської згоди. (У подальшому ця цифра буде лише зростати.) За нашими підрахунками, у Росії на кожен тисячу старообрядців припадав один представник чернечого чину. Переконані, що такої високої концентрації ченців на одиницю населення не знала жодна інша релігійна конфесія країни.

Старообрядські монастирі і скити розташовувалися у всіх регіонах Російської імперії, зокрема на Європейській Півночі, у Центральній Росії, Білорусії, Україні, Молдові, на Дону, Кавказі, Уралі, у Сибіру, Прибалтиці, Пруссії, Австрії, Румунії та Туреччині. Всеросійського визнання набули такі великі центри старовір'я, як Вигівська поморська пустинь, Ветка, Керженець, Стародубщина, Іргіз, Рогозьке кладовище, Преображенське кладовище, Біла Криниця, Куренівське тримонастир'я, Черемшан. Деякі з них стали провідними центрами розвитку російської національної культури XVIII – початку XX ст.

Старообрядські монастирі і скити виконували важливу соціальну функцію духовного виховання й поширення грамотності серед молодого покоління. Загальностарообрядські святині зберігалися в Куренівському Никольському монастирі на Поділлі, Гуслицькому Спасо-Нерукотворному монастирі в Підмосков'ї, Городищенському Спасо-Преображенському монастирі на Дону, Ніколо-Обвальному монастирі на Північному Кавказі, Виго-Лексинському гуртожитстві в Карелії, Філаретівському скиті на Каргопільлі, білокриницьких монастирях на Буковині та ін.

Незважаючи на характерну для православних обителів традиційність, старообрядські монастирі і скити вирізнялися специфікою, яка визначалася впливом російської національної культури. Більшість старообрядських монастирів і скитів мала високий рівень життя, що забезпечувалося працею численної братії та сестер, широкою благодійною допомогою

старообрядського купецтва. Статус і достаток монастиря визначався його духовним впливом на паству.

Пік ліквідації старообрядських монастирів і скитів припав на час правління імператора Миколи I. Особливо багато обителей було закрито в 40–50-х роках XIX ст. За нашими підрахунками, у миколаївську епоху було ліквідовано близько 50 старообрядських монастирів і скитів. Водночас гоніння імперського періоду не витримують жодного порівняння з репресіями радянської влади. Якщо при самодержавстві було ліквідовано п'яту частину всіх відомих нам монастирів, то за радянських часів винищили всі старообрядські обители на території СРСР. За роки комуністичних гонінь монастирському життю старообрядців було нанесено нищівного удару, від якого старовіри різних конфесій не можуть оговтатися й сьогодні.

Розділ 4

Ментальні особливості та їх вплив на соціальні практики

4.1. Менталітет і мораль старообрядців

Кожен стан – чи то дворянство, духовенство, купецтво чи селянство – мав специфічний менталітет. Проте всякий з них, за твердженням російського історика Б. М. Миронова, не був якоюсь статичною субстанцією, а мав властивість змінюватися як у соціальному, так і в історичному просторі [1124, с. 327]. Під менталітетом слід розуміти соціально-психологічні стереотипи й форми свідомості, які передаються людині чи групі людей через виховання, традиції, ціннісні орієнтації, що належали тій чи іншій соціально-культурній спільноті.

Важливо відзначити, що до середини XVII ст. менталітет міського й сільського населення майже не відрізнявся. У той час місто і село становили єдиний адміністративний, економічний, соціальний та культурний простір. Збережена в старообрядців давньоруська традиція й далі несла соціальні цінності. Процес розмежування міста і села розпочався в другій половині

XVII ст., а юридично завершився в 1785 р. виданням Жалуваної грамоти містам. На формування нового менталітету істотно вплинув розкол Російської Православної Церкви на старообрядську та новообрядську гілки.

Менталітет селянина-нестарообрядця у своїй основі не мав споживацької спрямованості. Не в останню чергу через це російське старообрядське селянство потрапило в повну кріпосну залежність. Селянин спокійно ставився до цінностей нового часу: влади, слави та багатства. Він працював лише стільки, скільки це було потрібно для задоволення його мінімальних потреб. Мешканець села вважав, що багатство, нажите за рахунок інших, – це аморально. Менталітет селянина відповідав ідеалам православ'я, і його життєвою метою були не багатство і слава, а спасіння душі.

Розглядаючи менталітет старообрядців, слід виділити кілька етапів його формування, характерні для всього іншого населення Росії. Перший етап – від розколу Церкви 60-х років XVII ст. до початку Великих реформ 60-х років XIX ст. У цей час серед вищого дворянства не знайшлося жодного представника чоловічої статі, який би висловив підтримку старій вірі. Це означало, що віра для московської знаті перестала бути основним фактором, який визначав їхню поведінку. У середовищі вищого класу на початок реформи відбулися зміни в способі мислення [986, с. 241].

У XVII ст. в російському суспільстві почала домінувати думка про визнання за кожною особою свободи, рівності між людьми з психологічного та морального поглядів. Коли Московське царство було реорганізоване у Всеросійську імперію, то старі форми державного життя відійшли в небуття, а умови суспільного побуту змінилися. На очах громадськості валилася стара урядова система, в основі якої лежали національний та демократичний принципи [1400, с. 506]. Петро I належав до нової світської культури, тоді як старообрядці залишалися носіями старих традицій. Сутність петровських реформ зводилася до запровадження в народне життя іноземних принципів

співіснування, а функції Церкви, яка виступала як суспільний контролер, були ліквідовані [900, с. 328].

Водночас після церковного розколу основою формування старообрядського світогляду стає богослужіння. Ініціатива створення вчення про Петра як антихриста належала старообрядцям, які вважали, що «уряд є зняряддям диявола та несвідомо творить його волю. <...> Якщо держава є зняряддям диявола, то повага до її порядків, законів та установ – безпідставна» [1400, с. 630]. Учення старообрядців стало популярним не лише серед представників старовірських конфесій, але й серед російського православного населення. Однак поміркованіші попівці фактично визнали інститут держави, адже він не міг утримуватися на землі без волі Бога, проте у відстоюванні принципів віри вони виявили непокірливість, використовуючи при цьому всі можливі засоби, у тому числі хабарі, підкупи, фальшивки тощо.

Безпопівці державу розглядали як зняряддя антихриста. Вони не визнавали її авторитету та підпорядковувалися лише силі. Безпопівці вважали державу органом насилля, тому звільняли свою совість від виконання державного закону. Бігуни взагалі заперечували весь державний лад. Отже, значна частина старовірів боролася не тільки за свободу та рівність, але й за консервативний шлях розвитку країни [1400, с. 651].

Наступний етап змін у способі мислення, якщо так можна висловитися, розпочався з часу Великих реформ і закінчився Жовтневим переворотом 1917 року. На менталітет цього періоду вплинули економічні відносини, що змінювалися. Коли розвинулася приватна власність, виокремилися родини, сформувалися сусідські громади, сім'я як окрема господарча одиниця стала основою формування індивідуалізму. Для цієї епохи характерна роздрібненість людей, відсутність спільних інтересів, падіння релігійності населення. До духовенства починають з презирством ставитися в суспільстві за їхню продажність та «боговідступництво офіційної Церкви», проте не слід

забувати, що важливу роль у його формуванні відіграло власне старообрядство, яке негативно ставилося до духовенства офіційної Церкви.

Отримавши в результаті скасування кріпосного права землю, селяни стали більш раціоналістичні та прагматичні. У них дедалі більше стало розвиватися почуття індивідуалізму. Якщо раніше російський селянин-нестарообрядець ставився негативно до всяких прибутків, то після реформи його світогляд став більш жорстким, а поняття наживи поступово ввійшло в його свідомість [1168, с. 433].

Російський уряд, з огляду на зміни традиційного світогляду селян, зробив низку кардинальних кроків, проте переоцінка навколишнього світу відбувалася досить повільно, оскільки селянська спільнота була інертним сакральним суспільством, а з іншого боку, – традиційну російську культуру почала підтримувати російська інтелігенція. Зрештою, наприкінці XIX ст. в Росії оформилося дві паралельні культури: міська та сільська, що опиралися на два протилежні світи. Водночас інтелігенція стала атеїстичною. На відміну від релігійної дійсності, своїм пріоритетом вона зробила особисту свободу. Інтелігенти визнавали, що у їхній час вірити в Бога ретроградно, відповідно атеїзм знімав усяку моральну заборону для здійснення злочину, «бо коли Бога безкінечно немає, то немає ніякого добродіяння, та й не потрібно його тоді зовсім» [953, с. 633].

Особливістю цього періоду було поширення серед населення соціалістичних ідей, які проповідували краще земне життя. Соціалізм не вірив у загробне життя, закликав отримувати від земного життя більше благ та задоволень. Його послідовники турбувалися про інтереси одного лише тіла, а особа, яка сповідувала ці принципи, ставала черствою, вона переймалася тільки власним благополуччям, утрачала властивість до обов'язків «суспільної» моралі та ставала носієм «реалістичного» світогляду. «Моральним» орієнтиром для соціаліста стала вигода, навіть тоді, коли це шкодило іншій людині [682, с. 561].

З переходом капіталістичного виробництва від мануфактури до фабрики деградувало старообрядське купецтво [1010, с. 163]. Підприємці стали «падкими» на швидкий прибуток, у них розвивалася заздрість «на чуже добро», молодь не вважала гріхом «батька обманути». Як зазначав мельниківський хліботорговець З. А. Доронін, «нині не старі роки, народ став плут плутом – кожен обійде, як мертвий рукою обведе, надує тебе все одно, що цапів міх. Мигнути не встигнеш, як він тебе обведе та й далі відійде» [1118, с. 146].

У 60-х роках ХІХ ст. в підмосковних Гуслицях після багатьох умовлянь та тривалих порад головам старообрядських родин довелося дозволити носити синам одяг західноєвропейського покрою, відвідувати театри, віддавати доньок на навчання в пансіони [1178, с. 7]. Уловивши дух епохи, Ф. М. Достоєвський писав, що «купець дедалі більше хоче почестей, намагається показати себе освіченим, освіти не маючи ніякої, а для цього із сумом зневажає давні звичаї та соромиться навіть віри батьків» [953, с. 318].

90-ті роки ХІХ ст. характеризуються більшим поширенням соціалістичних ідей. У містах робітники переставали відвідувати церковні служби. Своїм вільнодумством та атеїзмом продовжувала славитися інтелігенція. Відбулися зміни в системі цінностей купців-старообрядців, діти яких рідко відвідували богослужіння в старообрядських храмах [225, с. 774].

На початку ХХ ст. вікові старообрядські устої потужними ударами розкачували повсякденне життя. Застарілий обряд критикувала та заперечувала старообрядська молодь. Таке ставлення захопило старше покоління старовірів зненацька, яке не змогло дати відповіді на складні виклики часу. Певною мірою це відбувалося під впливом світської освіти, яка формувала не властивий старовірам світогляд, відводила їхній обрядовості другорядне місце. Між старим і новим поколіннями старообрядців розгорнулася запекла боротьба за систему цінностей, коли молодь безжалісно ламала стереотипи та переконання своїх батьків [976, с. 73]. Як не дивно, проте відсунувши обряд на другий план, а потім і втративши його

зовсім, молоде покоління старовірів уже через декілька десятиліть втратить і віру в Бога.

З розвитком сучасної цивілізації в старообрядському середовищі занепадало тверде моральне підґрунтя. Підростаюче в старообрядських родинх покоління дедалі частіше іронічно ставилося до цінностей батьків. Якщо на початку ХІХ ст. мільйонні угоди здійснювалися під чесне слово, яке ніхто не осмілювався порушити, то на початку ХХ ст. купецьке слово втратило свою колишню силу. Батьки й діди капіталістів завжди знали те, що їхні діти почали забувати [341, с. 7].

Нові зміни менталітету розпочався з Жовтневого перевороту і закінчився з розпадом Радянського Союзу на початку 90-х років ХХ ст. Як відомо, після Жовтневої революції як під тиском більшовиків, так і добровільно відбувся масовий відхід населення країни від релігії, який супроводжувався закриттям більшості храмів. Значну роль у цьому відіграла радянська система шкільної та університетської освіти, що відкрито пропагувала атеїзм. Партійні й комсомольські робітники висміювали та карали тих, хто не приховував своїх релігійних поглядів і продовжував відвідувати храми [1147, с. 325].

Комуністичне вчення закликала повстати проти законної влади царської Росії, воно заперечувало цінність родинного життя, віру й Церкву. Основна мета комуністів полягала в знищенні приватної власності, захопленні чужого майна, у зрівнянні становища багатих і бідних. До цього переконання дійшли люди, котрі сповідували філософію крайнього матеріалізму, які, за зауваженнями сучасників, хотіли затамувати спрагу в задоволеннях, «у широкому та веселому житті, не маючи бажання трудитися на скромних теренах життя» [536, с. 4].

Основним аргументом проти комуністичного вчення було те, що люди від природи мають різні розумові та психологічні особливості, що одні бувають підприємливими та швидше набувають статків, вони більш марнотратні, а інші задовольняються малим, вони бережливі. Люди

відрізняються фізичними можливостями. Одні можуть більше працювати і збільшувати свої статки, а інші – менше...

Проте говорити про тотальні зміни в способі мислення старовірів не доводилося. У 20–30-х роках ХХ ст. замкнено та ізольовано жили, наприклад, прибалтійські старообрядці, проте й у них розвивалася традиційна культура, слабшало саме старообрядство, а серед міської соціально інтегрованої латвійської молоді відбувався сплеск суспільної активності [1185, с. 385].

Процес швидкого та незворотного «затухання» старообрядської традиції розпочався в 60-х роках ХХ ст. Про це свідчили експедиції в місця компактного проживання старообрядців як на території України, Росії, Білорусії, так і інших держав [1213, с. 43]. У цей час діти майже не вчили кириличної грамоти, відповідно, не могли засвоїти богословських знань, а самі богослужбові книги були вивезені членами наукових експедицій або продані спадкоємцями колекціонерам. Ученим «ще вдалося спіймати промінці цього уже західного сонця великої національної традиції» [1150, с. 23]. Ще однією важливою причиною, яка вплинула на підрич потужності старообрядських громад, стала політика радянського уряду 70-х років ХХ ст., спрямована на укрупнення сільських населених пунктів, унаслідок чого припинили своє існування десятки старообрядських поселень.

Чергові зміни у свідомості старообрядців розпочався з розпадом СРСР і продовжується до сьогодні. За справедливою думкою К. В. Градобойнової, «нинішня традиція балансує між практично повним зникненням та намаганнями зберегти хоча б сутнісне підґрунтя релігії» [916, с. 252]. Якщо в догматичних питаннях старообрядці майже не допустили послаблень, то в побуті вони йдуть на суттєвий компроміс, а молодь загалом не сприймає строгих вимог духовних лідерів [1002, с. 230]. Для молоді прийнятними виявилися ті традиції, які відрізняються м'якістю та гуманністю людських стосунків.

Менталітет того чи іншого народу не є вродженим. Його характерні особливості формуються під впливом історії, культури та природного

середовища. Виходячи з цього, можна сказати, що в старообрядців як у переслідуваної багато століть частини населення країни сформувався особливий тип менталітету з притаманною йому системою цінностей.

У старообрядстві знайшов розвиток російський національний тип характеру, оскільки «розкол підніс моральне достоїнство простих мужиків до ступеня вчителів, наставників, начотчиків та письменників». Розкол істотно сприяв розширенню прав жінки, поставивши її в один ряд з чоловіком. Завдяки сформованій системі виховання, зі старообрядського середовища вийшло багато видатних особистостей.

Явище старообрядства в російській дійсності можна назвати втіленням національної свідомості російського народу, який зберіг не лише релігійні риси, але й побут. Формування старовір'я збіглося з уведенням у Росії європейських цінностей на державному рівні та в побуті. Якщо патріарх Никон відокремив старообрядців від іншої частини православного населення на релігійному ґрунті, то Петро I, просуваючи Росію в західному напрямку, розділив її на побутовому рівні.

На менталітет росіян дуже потужно впливало православ'я. Тут важко не погодитися з думкою відомого російського філософа М. О. Бердяєва, котрий уважав, що «душа російського народу була сформована православною Церквою» [1319, с. 53]. Для людини православної культури головним був пошук смислу життя та досконалості. Для менталітету росіянина властивою була соборність, що означала колективізм, солідарність, органічне злиття загального та одиничного. З цього погляду особливо вирізнялися старовіри, життя яких день за днем проходило відповідно до вчення христової Церкви [252, с. 167].

Розвитку демократичних принципів у старообрядському середовищі сприяла сама Російська держава. Роблячи Білокриницьку ієрархію нелегітимною, влада перекладала відповідальність на виборних мирян, роль яких у житті, наприклад, Рогозької старообрядської громади, істотно зростає. Незважаючи на гоніння та очевидну небезпеку переслідувань, старообрядці

щорічно проводили собори, на яких вирішували найважливіші питання щодо духовного життя християн. За необхідності собори скликали частіше. Отже, через протиріччя та всупереч бажанню, влада підтримувала соборність давньоруського православ'я, яка була властивою російському національному та релігійному менталітету [1472, с. 63].

Притаманна старообрядцям соборність кілька століть живила характерний для росіян колективізм та взаємодопомогу. Для неї чужим було близьке українцям: «Моя хата з краю, я нічого не знаю» [218, с. 689]. До Жовтневої революції ні держава, ні суспільство не вітали розвиток індивідуалізму. Росіянин, як завжди, обмежувався родиною, традицією, звичаєм та релігійною мораллю. Водночас, завдяки взаємодопомозі та активній участі у справах громади, старообрядці не допускали у своєму середовищі злиднів, усіляко допомагали хворим та немічним, при слушній нагоді влаштовували богадільні чи скити для людей літнього віку. Вони широко практикували так звану «тайну милостиню», коли вночі немічним приносили необхідні для життя продукти харчування та речі [218, с. 690].

Важливою рисою характеру старообрядців було свободолюбство. Загалом, воно було характерною особливістю всіх росіян. Після розколу Церкви вільно пересувалися сотні тисяч старообрядців, які ухилялися від релігійної та кріпацької залежності на Уралі, Дону, Півночі, Сході та Заході Росії, а також у сусідніх державах. Одним із проявів свободолюбства виявилось бродяжництво, властиве росіянам з давніх часів. У Росії бродяжництво вирізнялося масовістю. Ця їхня характерна особливість розкрила схильність людей до містики, породжувала прагнення до пустельництва та чернецтва.

Однією з важливих особливостей менталітету старообрядців слід назвати богобоязкість та віру в Бога. Сильнішим, ніж віра в Бога, у старообрядців був страх перед дияволом [1216, с. 17]. Старообрядці вірили, що кожен крок, кожен рух стереже підступний ворог, тому, аби уникнути його, потрібно регулярно молитися. Виховання дітей починалося із самого

народження. Перед здійсненням будь-якої дії (вживання їжі, напоїв тощо) дитину привчали хреститися, читати молитву, аби разом з їжею та напоями в її утробу не проник біс і не почав мучити людину. Тому старовіри обов'язково з молитвою накривали посуд з їжею та водою, «аби у неї біс не забрався». Старообрядець повинен був творити Ісусову молитву під час чхання, кашлю, плювання, аби не дати бісу взнати його думки. Уважалося, що за попуски дитині батьки будуть нести тяжку кару перед Господом.

Старообрядський менталітет знайшов відображення у способі ведення господарства. Він був зумовлений православним аскетизмом, який засуджував показне багатство як «прояв гордині людської та гріха». Серед старовірів процвітав «дух аскетичних раціональних традицій господарського життя [1367, с. 219]. Це в багатьох випадках визначило господарську спрямованість та вибір занять прибічників давньоправослав'я. Старообрядці менш торгували горілкою, не давали грошей у рист, обов'язково повертали борги тощо [218, с. 690].

Виховання пастви здійснювалося постійно. Зазвичай після богослужіння старообрядське духовенство затримувало своїх прихожан у храмах, обговорювало з ними нагальні справи, давало поради, розробляло плани окреслених дій. Усе це якомога краще згуртовувало громаду, перетворювало її на своєрідний клуб за інтересами [218, с. 688].

Величезний вплив на виховання молодого покоління мала молитва, а дрібна непокора, неповага та прояв волі дітьми батьки-старообрядці суворо карали. Про виховання терпимості та згуртованості на церковних службах писав американський старообрядознавець Р. Морріс [1147, с. 323].

Істотний вплив на формування світогляду та менталітету старообрядців мав потужний книжковий фонд, яким володіли прибічники давньоправослав'я. Експедиції археографічної лабораторії МДУ ім. М. В. Ломоносова зафіксували у Верхньокам'ї десятки збірників, у яких порушувалися питання пияцтва та боротьби з ним, творіння милостині, хабарництва, грошолобства та лихварства [1220, с. 27]. У формуванні

особистості старовіра книжка відігравала важливу роль, у якій той цінував не лише інформацію, а і її «душеполезність».

Водночас старообрядці були енергійною, здоровою частиною землеробського населення країни, яка мала надзвичайну силу волі: «Загартовані віковими гоніннями, виховані з дитинства в боротьбі з існуючим станом речей, вони нічим не поступалися, а набули з жорсткими нормами залізну волю» [541, с. 638].

Тут хотілося б зупинитися на особливих психологічних характеристиках старовірів. Вікові переслідування державними та церковними органами влади виробили в них прихованість, обережність, замкненість, підозрілість та недовіру до навколишнього світу. Не випадково сторонні обивателі вказували, що в старообрядців «усе шито-крито» [715, с. 10]. У несприятливих умовах ці риси характеру переростали в хитрість та лукавство [1277, с. 15].

Важливо відзначити, що між попівцями та безпопівцями спостерігалися істотні відмінності в способі мислення. Безпопівці загалом відрізнялися релігійною відчуженістю та окремішністю, вони вороже ставилися до царської влади.

Темний погляд з-під лоба в старообрядців став неминучим результатом тривалого цькування. Сотні років переслідувань виробили в них таку рису характеру, як боягузливість. Дуже часто вчені та представники громадськості плутають її із замкненістю. Страх гнав прибічників давнього благочестя по лісах, болотах, горах, далеких окраїнах та за кордон. Старовіри, як завжди, дивилися на незнайомця з лякливим недовір'ям.

Вихваляння своєї віри, притаманне, крім старообрядців, ще і євреям. Воно породило в їхньому характері такі негативні риси, як гордовитість, зарозумілість та презирство до нестарообрядців. Як відзначав у своїй «Исповеди» В. І. Кельсієв, старовіри й справді вважали себе першим народом у світі. У них простежувалася пристрасть до почесей.

Мораль старообрядців ґрунтувалася на уявленнях християнської моралі [1012, с. 81]. Моральні релігійні устої старовірів надзвичайно строгі. Специфіку старообрядської моралі визначило їхнє двояке ставлення до навколишнього світу, особливо до світської влади та офіційної Церкви. Основним моральним завданням старовірів була щоденна турбота про спасіння душі, читання молитов, дотримання постів та роздавання милостині.

Важливим моральним питанням для старообрядців був шлюб та сексуальні стосунки. Переважна більшість безпопівських конфесій фактично визнавала шлюб. Принцип безшлюбності доволі жорстко насаджувався федосіївською та іншими радикальними безпопівськими згодами. У них існувала налагоджена система переривання вагітності, прийняття родів, вигодовування та виховання незаконно народжених дітей [262, с. 27]. Ліберальністю в подружніх стосунках відрізнялися донські козаки, що пояснювалося частою загибеллю чоловіків на війнах. Однак безпопівці не потурали вільному життю своїх парафіян. Федосіївські наставники регулярно вимагали у своїх прихожан обіцянок «на утримання» від статевих контактів [1155, с. 486].

Старовіри забороняли шлюби при кровній спорідненості. Обопільне невизнання шлюбів панівною Церквою та старообрядськими згодами вело до загального падіння моральності. Важливу роль у формуванні позиції старообрядців з цього питання відіграла політика російського уряду.

Основними моральними зобов'язаннями старовірів були шанування старшого покоління [1297, с. 147], добросовісне виконання трудових обов'язків, розвинена благодійність та взаємодопомога, служба в армії та на флоті, поширення російської національної культури. Старообрядці мали пристрасть до спиртних напоїв [272, с. 8], проте «вільне» життя, особливо членів церковного причту, жорстко каралося [539, с. 696].

Отже, менталітет того чи іншого народу не визначений природою. Він формується залежно від природного середовища, культурної та історичної дійсності. Менталітет має властивість змінюватися, причому протягом

декількох поколінь, одночасно зберігаючи стійкість і стабільність у звичаях, нормах та традиціях. На зміну менталітету будь-якого народу або субетнічної групи істотно впливає державна влада: урядові розпорядження та закони. У старообрядців як переслідуваної багато століть частини населення країни сформувався особливий тип мислення.

На зміну ментальних особливостей росіян впливали важливі суспільно-політичні, економічні, культурні та релігійні події. Виходячи з цього, усвідомлюємо, що у формуванні особливостей менталітету російських старообрядців умовно можна виділити кілька етапів, які хронологічно співвідносяться з історичними подіями: 1) від розколу російської Церкви до початку великих реформ 60-х років XIX ст.; 2) від великих реформ до Жовтневого перевороту; 3) від Жовтневої революції до розпаду СРСР; 4) від розпаду Радянського Союзу й до сьогодні.

На початковому етапі на формування нового способу мислення істотно впливав розкол Російської Православної Церкви. Під час реорганізації Московського царства в Російську імперію почала валитися стара урядова система, порушувалися порядки, які були сформовані віковим життям народу. У старообрядців продовжувала використовуватися давньоруська система цінностей. Незважаючи на свою прогресивність, реформи Петра I мали антицерковний характер. У Росії до початку проведення реформ у середовищі вищого класу відбулися істотні зміни в способі мислення. Після розколу основою формування старообрядського світогляду стали церковний устав, богослужбова література, власне богослужіння, урядові розпорядження, які створили особливе правове поле для старовірів. Якщо для попівців новий державний лад був у цілому прийнятний, то безпопівці сприймали його як знаряддя антихриста. З часу розколу Церкви старообрядство стало головною опозиційною та ворожою силою до офіційної церковної та державної влади.

Важливим джерелом на шляху до зародження нових особливостей менталітету була епоха Просвітництва та Французької революції, що привело

до секуляризації релігійної свідомості не лише в Західній Європі, але й Росії. Зміни в способі мислення привели до формування трьох великих постхристиянських ідеологій: націоналізму, індивідуалізму та соціалізму. У середині XIX ст. європейці розцінювали релігію як пережиток безповоротно плинучого часу. Ці процеси вплинули на Росію, де надзвичайно популярними стали ідеї лібералізму, нігілізму та соціалізму. Особливо чітко це простежується під час наступного етапу, у 60–90-х роках XIX ст., коли російська інтелігенція віддала перевагу особистій свободі над релігійним життям. Атеїзм знімав моральну перепону для здійснення злочину. У системі загальнолюдських цінностей жалість та доброта вже не займали пріоритетних позицій, а теорія нігілізму загалом відкидала добропорядність. Вона висувала на перший план матеріальні вигоди. Нігілісти зрікалися всього національного та православного, що йшло врозріз з пріоритетами старообрядців. Особливістю цього періоду було розповсюдження серед широких верств населення соціалістичних ідей. Соціалізм не лише відкидав загробне життя, але й закликав отримати від життя дедалі більше задоволень та земних благ.

На зміну менталітету впливали економічні відносини часу Великих реформ 60–70-х років XIX ст. Після скасування кріпацтва селяни стають більш раціоналістичними та прагматичними. Нові економічні умови висувують на перший план сім'ю, яка стає основою формування індивідуалізму. У свою чергу цей період супроводжується роздрібненістю людей та падінням релігійності населення. Намагаючись змінити традиційний світогляд селян, російський уряд вжив низку кардинальних заходів; переоцінка навколишнього світу відбувалася досить повільно.

З переходом капіталістичного виробництва від мануфактури до фабрики в середовищі старовірів розпочався процес деградації старообрядського купецтва. Проте він відбувався доволі повільно, що дозволило старообрядцям-мільйонерам задати новий тон у духовних справах та ділових стосунках. Запровадження капіталістичних відносин у Росії

наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. супроводжувалося трансформацією свідомості населення.

Старообрядське купецтво дедалі більше відмовлялося від традиційного способу життя. Прості старовіри небезпідставно розцінювали це як відмову від традиційної релігії, оскільки побут, звичаї та обряди були стримуючими факторами зміни системи цінностей. Молодше покоління купців рідко відвідувало богослужіння в храмах. Воно віддавало перевагу театрам, європейській моді, світському етикету тощо. Застарілий обряд критикувала й заперечувала старообрядська молодь, яка безжалісно ламала стереотипи та порушувала переконання своїх батьків. Новий світогляд посунув обрядність старовірів на друге місце. Уже за кілька десятиліть через порушення твердих моральних основ це покоління втратить віру в Бога. Проте зміни в способі мислення відбувалися не в усіх регіонах країни однаково швидко. Індивідуалізація свідомості, властива в той період населенню країни в цілому, виявилася менш характерною для старообрядського середовища. Незважаючи на те що Європа насаджувала свою культуру, купецтво продовжувало дотримуватися консервативного світогляду.

Наступний етап характеризувався масовим відходом населення країни від релігії. Комуністичне вчення певною мірою суперечило християнському, воно насаджувало філософію крайнього матеріалізму, який вимагав від життя втіхи. Однак суттєвих змін у способі мислення старовірів у 20–30-х роках ХХ ст. не відбувалося, особливо в тих, хто проживав у віддалених місцях СРСР та за кордоном. На зміну побуту, а відповідно й системи цінностей, у 70-х роках ХХ ст. істотно вплинула політика радянського уряду, спрямована на укріплення сільських населених пунктів та пропаганду атеїзму. Переселення старовірів стало головною причиною швидкого затухання традиційної культури. Останній етап зміни менталітету старовірів характеризувався балансом між майже повним зникненням традиційної культури та спробами відродити сутнісне підґрунтя релігії.

На ментальному рівні відбулося споріднення старообрядців з євреями. Для обох груп однаково головним було обцинне життя, взаємодопомога, віра у свою вибраність перед Богом. І ті і інші були обмежені в релігійних, цивільних та економічних правах.

Старообрядці належали до сильного психологічного типу, «не схильного до депресій та готового до суворих випробувань» [1150, с. 24]. На формування менталітету старообрядців дуже впливали: віра в Бога, книжна традиція, регулярні богослужіння, соборність у вирішенні питань, колективізм, взаємодопомога, свободолюбство, православний аскетизм, специфічне виховання пастви та підростаючого покоління, надзвичайна сила волі. Усі ці достоїнства визначили особливості менталітету. Серед нейтральних і негативних рис характеру старовірів слід назвати прихованість, обережність, замкненість, підозрлість, недовір'я, боягузливість, пихатість, зарозумілість, презирство, пристрасть до почестей, хитрість та лукавство.

4.2. Економічна діяльність і рівень життя

Існує погляд, що до Жовтневого перевороту старообрядство в економіці Росії відіграло таку саму роль, як і в Західній Європі протестантизм: воно мало неабиякий вплив на формування російського капіталістичного господарства. Економічні успіхи старообрядців давно приваблюють увагу як російських, так і зарубіжних дослідників, які виокремлюють щонайменше три етичні моделі у сфері трудової діяльності: класичну протестантську, описану М. Вебером та яскраво представлену в американській економіці (характерні риси: індивідуалізм, орієнтація на досягнення успіху та так званий дух підприємництва); скандинавську, що орієнтована соціально й ґрунтується на ідеї соціального партнерства, балансі рівності та свободи кожної особистості; японську, з її високою колективною психологією, розумінням праці як справи честі. Проте жодна із цих моделей

не репрезентує трудової діяльності російського старообрядства, яке успішно сформувало свою, російську, національну модель трудової етики [111].

Між старообрядським і протестантським капіталом існували великі розбіжності. Як правило, старообрядці були носіями традиційного духу, ворожого раціональній цивілізації [1010, с. 187]. Їхній самотній тип господарювання будувався на конфесійній єдності, довірі, системі взаємодопомоги та кредиту, проте старовір'ю був невластивий безликий ринковий обмін [546, с. 206]. Старообрядці обережно ставилися до введення нового, вони намагалися зберегти свою самотність, деякий час виступали проти приватної власності, віддаючи пріоритет общинній (колективній) [247]. Такі підходи до питання ведення бізнесу наприкінці XIX ст. (період бурхливого росту капіталізму) призвели до того, що старовіри з притаманною їм домовитістю, поміркованістю вже не відігравали тієї домінуючої ролі в економіці країни, яка відводилася їм у 20–40-х роках цього ж століття [1284, с. 89]. Водночас серед них виокремилася частина капіталістів, які зуміли вловити «дух епохи» й поставити підприємства та взаємостосунки на них на нові капіталістичні рейки. Особливістю старообрядського підприємництва початку XX ст. стало те, що в його середовищі сформувався численний прошарок людей, які всерйоз уважали працю й активне ведення бізнесу своїм обов'язком перед Богом.

Розвиток старообрядського капіталу в Російській імперії істотно відрізнявся від формування решти торгово-промислового капіталу країни. Такий стан речей був важливою ознакою соціально-економічної діяльності купців (фабрикантів і промисловців) з-поміж старообрядців.

По-перше, старообрядська торгово-промислова діяльність як на початковому етапі її розвитку, так і в наступних десятиліттях не мала серйозної підтримки російського уряду.

По-друге, держава не виступала ініціатором розвитку торгівлі та промисловості в старообрядському секторі економіки. Здебільшого таке

становлення відбувалося стихійно, попри позицію держави, що послідовно переслідувала бізнес старовірів.

По-третє, розвиток старообрядської економічної й фінансової діяльності (наприклад, на підприємствах Рябушинських та Морозових) відбувався не за рахунок отримання вигідних замовлень, надання пільг чи підкupu державних службовців, а завдяки застосуванню технічних новинок, покращенню організації праці, соціальної інфраструктури тощо.

Правовий нігілізм і жорстка політика російського уряду в розвитку старообрядської промисловості в другій половині XIX – на початку XX ст. певною мірою визначали його. У Росії старообрядському капіталу, як жодному іншому, вдалося уникнути негативних наслідків, пов'язаних з особливостями російської торгово-промислової політики: злиття інтересів чиновників і капіталістів, зрощування інтересів держави з економічною й фінансовою діяльністю підприємців.

Старообрядський капітал виник усупереч підтримці Російської держави, однак його роль у сфері тогочасної економічної політики була досить значною [1005, с. 100]. Держава адміністративними методами вирішувала питання забезпечення підприємств достатньою кількістю робітників, наприклад, приписуючи до фабрик і заводів цілі села. Проте у своїй основі ця робота залишалася примусовою й була важчою ніж тягар кріпацтва [1060, с. 404]. Якщо розвиток підприємств відбувався на Уралі чи в Сибіру, то найчастіше на роботах використовувалися каторжники та бігли, а також представники національних меншин.

Зовсім по-іншому склалося в старообрядців. Розвиток старообрядської промисловості відбувався, як правило, на основі вільнонайманої праці, яка відповідала духу часу. Спочатку ядром працівників підприємств були самі старообрядці, тому на них відсутні класичні форми експлуатації. Навпаки, власники-єдиновірці намагалися полегшити життя робітників, які належали до тієї ж віри. Надалі ці стосунки стали традиційними.

На своїх фабриках старообрядці давали роботу селянам з навколишніх сіл, які масово переходили в старообрядство. Перед вихідцями із села відкривалася перспектива швидкого звільнення від кріпацтва та рекрутчини. Фабриканти не лише влаштовували на роботу, але й приховували втікачів, постачали їх паспортами, надавали безкоштовне житло тощо. Водночас старообрядська вільнонаймана праця мала половинчастий характер. Досить часто селяни, які влаштовувалися на підприємства купців-старовірів, звільнялися від кріпосної залежності поміщиків та водночас потрапляли в економічну і конфесійну залежність старовірів.

Як відзначали деякі сучасники, стара віра проголошувала працю вищою божественною благодаттю, вона краще, ніж нова віра, яка стримувала розвиток капіталізму, сприяла підприємництву. Розглядаючи успіхи старообрядців у сфері торгівлі та розвитку промисловості, слід виділити декілька факторів, які їм сприяли.

Збагаченню купців, міщан і селян із середовища старовірів сприяв перепродаж товару (вигравали на різниці цін), абсолютна чесність («роби так, аби тобі було добре і нікому непогано»), працьовитість, діловитість, сміливість, відважність, сила волі, ясність думки та правильний спосіб життя [639]. Як відзначав Д. С. Лихачов, «у старі часи існувало купецьке слово та купецька честь. Найбільші угоди між купцями старого складу здійснювалися так: ішли до церкви та скріпляли угоду молебнем» [1071, с. 299]. Старообрядці мали особливий нахил до наполегливої, напруженої праці. У них склалося розуміння праці як релігійного обов'язку, а основним фактором роботи стала їхня внутрішня потреба.

Старообрядська Церква відрізнялася від панівної тим, що ґрунтувалася на вільному вступі до її лав нових членів. По-суті, вона була організацією капіталу, ворожого до кріпосного ладу, водночас синодальна Церква змушена була служити кріпосницькій реакційній державі [1168, с. 387].

Причиною успішного розвитку капіталізму в середовищі старовірів стало пересування старообрядського населення, викликане розколом Церкви

в середині XVII ст. Як відомо, капіталізм стимулював мобільність населення. У Росії вийшло навпаки: темпи такого пересування, викликані розколом православної Церкви, на декілька десятиріч випередили загальні темпи буржуазного розвитку, а мобільність населення набула притаманних лише їй відмінностей. Воно виявилось більш високим в неземлеробській зоні країни. Буржуазний характер мала старообрядська еміграція за кордон, насамперед у Річ Посполиту, Велике князівство Литовське та Малоросію.

Церковний розкол середини XVII ст. стимулював пересування населення. Подвійні грошові повинності та штрафи дозволили легалізувати становище заможних старообрядців. Залишаючи територію Росії, бігли посадські люди отримували там свободу буржуазного розвитку. Завдяки економічним розрахункам, вони находили всіляку підтримку з боку власників маєтків. Інтенсивний ріст економічних успіхів старообрядців прикордонних регіонів у середині XVIII ст. пояснювався високою прибутковістю прикордонної торгівлі. У цей час старообрядська буржуазія зосередила у своїх руках значну частину внутрішньої та прикордонної торгівлі та промислів. Вона визначала ціни на товари не лише в центральних регіонах держави, але й у Сибіру та Середній Азії. Зважаючи на ці причини, уряд Катерини II не міг не рахуватися з впливом торгово-промислової діяльності старовірів на економіку держави і змушений був зняти низку обмежень щодо них.

Старообрядські населені пункти послужили центрами розвитку ремесел. Для старообрядців стала характерною робота в різних будівельних та землекопних артілях, потреба в яких у XIX ст. була надзвичайно високою. Диференціація праці в старообрядських посадах привела до виникнення необхідних умов для їхнього успішного розвитку. Основною пересторогою процвітання ремесел був натуральний спосіб ведення селянських господарств.

Після Вітчизняної війни 1812 р. відбувається активний перехід московського купецтва в старовір'я, оскільки членство в найвідоміших

старообрядських громадах надавало нові можливості для підприємців. Рогозьке та Преображенське кладовища в Москві перетворилися у своєрідні торгово-промислові союзи, які відіграли провідну роль у процесі початкового накопичення капіталу [925, с. 79].

Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. значна частина російських капіталів зосередилася в руках старообрядців, особливо в самій прибутковій галузі виробництва XIX ст. – мануфактурній промисловості. У цей час Росію називали країною ситцевого капіталізму, проте було б правильніше сказати – країною старообрядського ситцевого капіталізму. За обсягами й темпами розвитку текстильної промисловості підприємства старовірів стали лідерами виробництва. У Калузькій губернії концентрація старообрядської текстильної галузі перевищувала 90 % [1359, с. 92]. Старообрядці повністю володіли мануфактурною промисловістю в Ярославській та Володимирській губерніях [1120, с. 210]. У першій половині XVIII ст. до старовірів належала переважна більшість суконщиків казанської суконної мануфактури [798, с. 231]. Старообрядці значною мірою контролювали торгівлю в північно-східній частині України [952, с. 378]. У 70-х роках XVIII ст. вони організували перше купецьке товариство на Півдні України, де кількість купців-старовірів перевищила 50 % [1200, с. 44]. Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. майже вся торгівля на Волзі зосередилася в руках купців-старовірів, у Нижньогородській губернії старообрядцям повністю належало суднобудування, виготовлення посуду, прядіння льону, судноплавність на Волзі та Оці, за Волгою сотні старовірських поселень заробляли кошти на життя валяльним та ложкарним промислом [1451, с. 321]. У багатьох регіонах імперії старообрядці тримали пасажирські й транспортні перевезення, усю розносну торгівлю. У руках старовірів зосереджувалася значна частина уральської промисловості [985, с. 619], у 60-х роках XIX ст. в Чернігівській губернії старовіри утримували олійну, екіпажну, парусинову, щетинну, тасьмову, пір'яну, рукавичну та канатну промисловість. Тут в основному старообрядці володіли суконно-панчішною промисловістю. У

середині XIX ст. в Києві 52,5 % купців 1-ї гільдії були старообрядцями. Водночас старовіри зайняли виняткове становище у сфері торгівлі серед християнських конфесій Подільської губернії. У 40–60-х роках XIX ст. торгово-промислова діяльність старообрядців досягла свого найвищого розвитку в економіці Росії.

Серед факторів успішного розвитку старообрядського підприємництва слід назвати хабарництво російських чиновників. У Росії побори були такими великими, що сприяли розвитку колективного захисту.

Купці-старовіри протестували проти політики російського уряду, який надавав пільги іноземцям та купцям неросійського походження. Інколи уряд прислуховувався до голосу російського (за національністю) купецтва, у якому не останнє місце займали старообрядці [1005, с. 100]. Наприклад, наприкінці XIX ст. Комітет міністрів втручався в господарську діяльність Середньої Азії, яку потрібно було підпорядкувати економічним потребам метрополії, зокрема, при вирощуванні бавовни.

Капітал купців-старовірів примножувався за рахунок укладання вдалих шлюбів, які концентрували старообрядські родинні капітали. Наприклад, представник однієї з найстаріших купецьких родин Г. О. Крестовников був одружений з дочкою Т. С. Морозова – Юлією Тимофіївною, а старообрядська династія тульських промисловців Пастухових поріднилася з відомими уральськими гірничими промисловцями Демидовими (сестра А. Г. Пастухова стала дружиною М. М. Демидова) [1461, с. 185].

Успіх у розвитку фабрик залежав від умілої кадрової політики власників підприємств. Наприклад, А. М. Красильщикова поділяла робітників на «своїх» та «прийшлих», причому за новачками встановлювали контроль. На фабриці, яка належала купчисі, не терпіли злодіїв, їх назавжди звільняли з роботи всією родиною, а на село, з якого вони прийшли, накладали тавро: «зłodії».

Старообрядці вміли вибирати вигідні для ведення торгівлі та промисловості заняття та місця. Так, вони розселилися в суднохідній частині

таких річок, як Ока та Волга (по маршрутах місцевих сухопутних шляхів), майже повністю прибрали до своїх рук торгівлю та промисловість у цьому регіоні. Вони встановили тісні торговельні відносини із Саратовською, Астраханською, Сибірською, Костромською, Володимирською, Ярославською, Калузькою, Смоленською губерніями та Сибіром [1451, с. 317].

Унікальність накопичення капіталів старообрядців полягала і в тому, що їхні знання, уміння, працелюбство в основному застосовувалися в торгово-промисловій справі та ремеслах, оскільки інші сфери суспільної діяльності для них були не доступні. За обґрунтованою думкою О. Д. Шем'якіної, «через умови, які історично склалися, та «відчуженість» від так званого «російського політичного» та «авантюристичного» капіталу старообрядський капітал мав особливе обличчя – він був орієнтований «на виробництво та продаж товарів, що мали масовий попит – від ситцю та хліба до скринь і дров»» [1441, с. 72].

Основним фактором модернізації старообрядської промисловості слід визнати особливості менталітету (складу психіки) старовірів, які М. Вебер та інші західні дослідники називали ««духом капіталізму», «будовою мислення», народженим ученням та релігійною практикою» [1014, с. 37]. Як справедливо із цього приводу зауважував В. В. Андреев, «сказати, що сила розколу була в грошах, у капіталах, означало б прийняти наслідок за причину. Не гроші надали силу розколу, а капітали повинні були неминуче з'явитися в руках спочатку безгрошових та бідних послідовників розколу» [769, с. 163].

У 60–70-х роках XIX ст. однією з причин успішного розвитку старообрядського капіталу в Росії була, з одного боку, передача справ розлучень старообрядців у руки цивільної влади. Ці права купців-старовірів забезпечували закони 1864 та 1874 років. Водночас буржуазія, що належала до панівної Церкви, таких обмежень не мала. З огляду на це, вона була підпорядкована місцевим консисторіям, які, наприклад, розглядаючи розриви

шлюбів протягом кількох років, буквально висмоктували з підприємців значні кошти [1168, с. 414]. З другого боку, православ'я вітало лише помірковану працю, засуджуючи наполегливість та мотивованість, спрямовані на розширення виробництва. Непомірна праця оголошувалася шкідливою: «Замість того, аби в потребах життєвих покладатися на Бога, вони, здається, не довіряють Його промислу, а розраховують лише на спритність свого розуму та обтяжують працею себе та своїх ближніх» [1014, с. 37].

Вірогідним фактором успішного розвитку старообрядської господарської діяльності слід визнати високу релігійність та всеосяжну віру в Бога. Властиво знання богослужбової та учительної літератури формувало в старообрядстві особливий тип персони, принципи співіснування якої базувалися на християнській моралі, а, як відомо, ріст моралі веде до покращання громадського побуту.

Утім, крім позитивних, слід виділити й негативні чинники, які спричинили проведення Великих реформ. Скасування кріпосного права послужило подальшому розвитку капіталізму. Вільнонаймана праця почала використовуватися не лише в старообрядському середовищі, але й серед інших соціальних верств населення. Розвиток нестарообрядської торгово-промислової справи спричинив скорочення питомої ваги капіталу старообрядців. Це, а також видання низки заборонних указів релігійного та економічного змісту, надзвичайно потужно вдарило по інтересах старовірів.

Витісненню старообрядського капіталу із всеросійського ринку сприяла політика російського уряду. Саме він 1 січня 1855 р. позбавив старообрядців права записуватися в купецтво навіть на тимчасовій основі. Ці заходи викликали відверте невдоволення з боку купців, які дотримувалися старої віри по всій країні, оскільки багато з них перебувало в цьому стані тривалий час. Торговці та фабриканти зуміли створити значні капітали, заснувати фабрики та заводи, проте, незважаючи на це, їх примусили стати

міщанами, платити подушний оклад та особисто відбувати рекрутську повинність [146, с. 9].

Аби зберегти свою прихильність старій вірі, багато купців записувалося в купецтво на окраїнах імперії, де ведення власної справи не залежало від релігійного походження його власника. Властиво там вони отримували пільги. Проте значна частина старообрядського купецтва приєдналася до панівної Церкви. Заходи уряду Миколи I, спрямовані на утиски прав старовірів, у середині 50-х років XIX ст. призвели до істотного погіршення становища купців-старообрядців, наприклад, у Києві [10, арк. 6]. Якщо в першій половині XIX ст. в місто інтенсивно переселялося купецтво, то в середині століття цей процес призупинився. Незважаючи на те, що вже через три роки після смерті імператора Миколи I купцям-старовірам знову дозволили записуватися в купецтво на тимчасовій основі, вони не зуміли повернути своєї домінуючої ролі в російській економіці [1456, с. 159]. Політика Миколи I остаточно підірвала міць російської національної економіки, надавши можливість розвитку іноземному та єврейському капіталам.

Цієї ж думки дотримувався академік Д. С. Лихачов, який відзначав, що гоніння старообрядців у багатьох випадках визначили економічний розвиток країни при Миколі I. Адже ще в середині XIX ст. старовіри були найзаможнішими членами російського суспільства, котрі зуміли створити уральську металургійну промисловість, яка за кількістю та якістю виробленої продукції була передовою у всьому світі [1071, с. 64].

Старообрядці зайняли порожню нішу найприбутковішої галузі виробництва XIX ст. – текстильної промисловості. Їхні підприємства з передовими технологіями та концентрацією промисловості стали лідерами не лише за обсягами виробництва, але й за темпами розвитку мануфактурної промисловості. За підрахунками А. В. Стаднікова, у 60-х роках XIX ст. в Московській губернії 34,1 % бавовняної та 45,3 % шерстетацької промисловості перебувало в руках старообрядців. У старовірів було

зосереджено понад 40 % шерстєткацького виробництва Російської імперії [1359, с. 92]. Аналогічні тенденції відбувалися в суконній, ситцевій та інших галузях текстильної промисловості. Наприкінці ХІХ ст. текстильні капітали почали переміщуватися в інші галузі промислового виробництва. Низка урядових розпоряджень початку ХІХ ст. підвищила продуктивність праці на підприємствах, у т. ч. купців-старообрядців, у п'ять разів, а кількість робітників виросла зі 100 тис. до мільйона осіб.

У Російській імперії (зокрема Московській, Костромській, Володимирській, Тверській, Калузькій, Нижньогородській, Казанській, Саратовській, Чернігівській та інших губерніях) розвивалися досить потужні старообрядські підприємства зі складним комплексом об'єктів соціальної інфраструктури. На перше місце в економіці країни вийшли династії старовірів Морозових, Рябушинських, Бугрових та багатьох інших. Перед Жовтневим переворотом купці-старообрядці були найбагатшими людьми Російської імперії.

Проте було б помилково вважати, що 60 % загальноросійського капіталу зосереджувалося в руках старообрядців. Відомо, що на початку ХХ ст. на долю Москви припадало понад 22 % всього торгово-промислового обігу Європейської Росії, проте навіть у самій Москві, де найпотужніше був представлений старообрядський капітал, як мінімум чверть усієї промисловості не належала старовірам. Московські купці-старообрядці майже повністю володіли лише мануфактурним виробництвом та торгівлею, причому остання становила 31 % від загального торгового обігу міста. Торгівля сільськогосподарськими продуктами займала в Москві друге місце (13 %), але серед старовірів вона була представлена меншою мірою [1221, с. 25]. З 26 найвідоміших московських купецьких родин початку ХХ ст. П. А. Буришкін лише половину зараховував до старовірів. Отже, говорити про «засилля» Росії старообрядським капіталом не доводиться.

Однак, незважаючи на скорочення частки старообрядського капіталу в економіці імперії, старовіри, проте зуміли створити специфічну

спрямованість російської моделі трудової етики, яку з успіхом засвоїли представники нестарообрядського бізнесу. У національному масштабі вони створили цілі галузі промисловості, продовжуючи традиції народного капіталізму XVI – першої половини XVII ст.

Незважаючи на те, що російські старообрядці протягом XVIII – початку XX ст. впроваджували технічні новинки в розвиток торгівлі та промисловості, їх традиційно вважали ретроградами. Таке ставлення до старовірів сформувалося з огляду на їхню прихильність до давніх звичаїв та обрядів, які, як правило, поширювалися на віру і побут старообрядців та водночас мало застосовувалися в економічній сфері. У цьому зв'язку дуже складно показати справжню роль російських старообрядців у розвитку російської економіки, розвінчати існуючі міфи.

Як зауважив московський дослідник підприємництва А. В. Стаднікова, старообрядство одночасно поєднало в собі дві протилежності – традицію та новацію [1359, с. 91]. Вони створили технологічно найпередовішу російську промисловість, стали першопрохідцями на шляху запровадження нових методів економічного розвитку, винахідниками технічних новинок. Старообрядці рухалися в перших рядах будівництва великої машинної індустрії [1375, с. 86]. Їхні підприємства були устатковані кращим обладнанням, у т. ч. потужними силовими установками (генераторами, турбінами, вентиляторами, лампами) та електроенергією [1045, с. 132], що істотно покращувало умови праці робітників, на них працювали висококласні фахівці з Англії та Німеччини.

Продукція підприємств старовірів витримувала конкуренцію не лише в Росії, але й за рубежем. Вона витісняла аналогічні англійські, німецькі та французькі товари з низки азійських країн. Старообрядці випустили перший у Росії автомобіль, створили першу багатотоннажну нафтоналивну баржу та одними з перших розпочали видобуток нафти [691], здійснили перше російське виробництво оптичних, механічних і медичних інструментів [1395, с. 291]. Вони застосовували технічні новинки в судноплавстві та сільському

господарстві, започаткували інтенсивний соціально-економічний і культурний розвиток Західного Казахстану [993, с. 428], Південного Уралу, Дону, Далекого Сходу [779, с. 336]. У низці російських регіонів поклали початок регулярному землеробству, створили передове рибне господарство. Утім, незважаючи на широке застосування технічних новинок на виробництві, у побуті старовіри, як правило, зберігали традиційний уклад життя.

Особливості менталітету старообрядців істотно вплинули на рівень життя. У 1853 р. П. І. Мельников-Печерський писав: «Розкольника Нижньогородської губернії можна майже безпомилково взнати по одній лише зовнішності. У нього якийсь особливий вираз обличчя, самовпевненість і поважність у погляді, звичках та розмові... Надзвичайно рідко трапляється розкольник в'ялий та неповороткий... Тому-то розкольники майже всі діяльні, а від діяльності й заможні. Ледарів між ними майже не буває...» [639].

Попри те, що старовіри не отримували пільг від уряду та місцевої влади, вони зуміли досягнути високого життєвого рівня, орієнтуючись на особливу систему цінностей [1260, с. 124]. У російських регіонах старообрядці істотно відрізнялися за рівнем заможності від росіян новообрядців. Водночас вони суттєво підвищували його в так званих неросійських регіонах імперії [761, с. 441]. Високий рівень життя старовірів не залежав від регіону їхнього проживання, він був однією з причин поширення старої віри. Важливими чинниками заможності старообрядців були колективізм [587, с. 22], згуртованість сімей, розвинена взаємодопомога [311], працьовитість, ринкова спрямованість індивідуальних господарств тощо. Високий життєвий рівень та відсутність кріпацтва відкрили широкі можливості розвитку особистості прибічників давньоправослав'я, сприяли підвищенню їхньої грамотності та статусу в громадському суспільстві. Старообрядці зуміли забезпечити розвиток давньоруських традицій в умовах Нового часу.

Отже, у Росії старообрядці з успіхом формували російську національну модель трудової етики. Стара віра проголошувала працю вищою божественною благодаттю. Розвиток старообрядського капіталу в імперії мав істотні відмінності від формування нестарообрядського торгово-промислового капіталу. В основі своїй старообрядський капітал виник усупереч багатьом перепонам: торгово-промислова діяльність старовірів не мала серйозної підтримки російського уряду, а держава не виступала ініціатором розвитку торгівлі та промисловості, формування старообрядського капіталу мало стихійний характер.

В основі успіху старообрядського підприємництва лежала низка факторів, які не були притаманними іншим етноконфесійним спільнотам: розуміння праці як релігійного обов'язку, аскетичний спосіб життя підприємців першого покоління, особливості менталітету, підвищена релігійність та віра в Бога, відповідальність перед Богом за ведення бізнесу, християнське братерство, уміння вибирати вигідні сфери економічної діяльності, орієнтація на виробництво та продаж виробів, які мали масовий попит, організація кредитної справи на пільгових умовах, хабарі чиновникам як засіб колективного захисту, уміла кадрова політика, реєстрація та ліквідація актів цивільного стану світською владою, утримання власної агентури та каналів зв'язку в багатьох регіонах імперії, застосування у виробництві нового технічного обладнання, яке дозволило витіснити з Росії західноєвропейських конкурентів.

Основою старообрядської промисловості стала специфічна вільнонаймана праця, а спочатку основну масу трудящих становили самі старообрядці. На підприємствах старообрядців не траплялося класичних зразків експлуатації. Старообрядське співтовариство було ворожим кріпосному праву. Масове підприємництво зароджувалося не в місті, а на селі. Старовіри з глибинки перебиралися в торгово-промислові центри, які зароджувалися, багатьом дозволили вийти із селянства, що уможливило

утворення купецьких династій. Московський торгово-промисловий капітал майже повністю був не просто селянського, а старообрядського походження.

Основною перешкодою на шляху розвитку російської економіки в першій половині – середині XIX ст. залишалося кріпацтво. Особливістю російської мануфактури стало те, що вона використовувала працю селян. Скасування кріпосного права в 1861 р. перетворилося на важливий фактор подальшого розвитку капіталізму. Водночас становлення нестарообрядського торгово-промислового виробництва спричинило скорочення питомої ваги старообрядського капіталу.

Проте було б помилково стверджувати, що всеросійський ринок виявився перенасиченим старообрядським капіталом. Заходи, спрямовані проти діяльності старовірів миколаївським урядом середини XIX ст., призвели до суттєвого погіршення становища купців-старовірів до такого стану, що вони вже не змогли відновити своє домінуюче становище в російській економіці. У другій половині XIX ст. старообрядський капітал поступається місцем іноземному та єврейському капіталу, найширше представленому в зоні осілості євреїв. Наприкінці XIX ст. старообрядці перестали відігравати провідну роль в економіці країни. Незважаючи на лідируючі позиції в Росії, старообрядці-текстильники не стали гравцями на світовому ринку.

На скорочення долі старообрядського капіталу в російській економіці в другій половині XIX ст. вплинула низка факторів: 1) влада не визнала фіктивних метричних свідоцтв безпопівців. Як наслідок, безпопівщина була приречена займатися дрібним товарним виробництвом; 2) дуже сильно по інтересах старообрядської буржуазії вдарило видання указів уряду Миколи I, які мали антистарообрядський релігійний та економічний зміст; 3) на зниження ділової активності старовірів вплинуло скасування кріпосного права. Незважаючи на те, що старовіри були противниками кріпацтва, однак у XVIII – середині XIX ст. вони зуміли виробити специфічний кріпацький метод ведення господарства, який мав половинчатий характер. Водночас

після скасування кріпосного права їхній економічний уклад порушився. У 90-х роках XIX ст. віджила організація виробництва чавуну та сталі на Уралі вивела на перше місце важку промисловість Донецького та Криворізького басейнів; 4) старообрядську торгівлю підірвало будівництво мережі залізниць, унаслідок чого відбулося вирівнювання цін на основні товари всередині держави; 5) розвиток промислового капіталізму в старообрядському середовищі призвів до згасання взаємодопомоги. Велика старообрядська буржуазія почала зближатися з владою, іти на компроміс з панівною Церквою.

На означеному етапі спеціальні дослідження із цієї проблеми не дозволяють визначити частку старообрядського капіталу в економіці Росії, проте важливо відзначити, що вона була достатньо високою.

4.3. Філантропічна та меценатська діяльність

Розглядаючи старообрядську благодійну діяльність, слід виокремити три її основні напрями: 1) церковну благодійність, 2) соціальну благодійність і 3) благодійність у сфері культури та мистецтва.

Для старообрядців найголовнішою була церковна благодійність. Характерною рисою, яка вирізняла її серед інших видів благодійності, було те, що вона була змістом існування старообрядства: усю свою наполегливу трудову діяльність послідовники старої віри спрямовували на повноцінне задоволення власних духовних запитів. Оскільки віра старообрядців у Росії переслідувалася, то вони, на відміну від представників інших російських конфесій, не сподівалися на підтримку держави, офіційної Церкви, правлячої еліти чи співчуття суспільства.

Незважаючи на те що церковна благодійність вражає своїми масштабами (навіть при неповноті джерел), у нашій роботі вона не може бути представлена в повному обсязі, позаяк у старообрядському середовищі надзвичайно поширеною була так звана таємна милостиня, про яку не знало не те що оточення, а навіть ті, щодо кого вона здійснювалася. Широке

побутування таємної милостині в старообрядському світі пояснювалося вірою в те, що вона більше до вподоби Богу, ніж милостиня відкрита.

Другою за значущістю була соціальна благодійність, спрямована на вирішення важливих завдань життєдіяльності російського суспільства. У Росії принципи цієї благодійності заклали в основному старообрядці, а їхні пожертвування на вирішення важливих суспільних питань просто вражали. Старовіри жертвували на облаштування соціальної інфраструктури робітничих поселень, будівництво закладів освіти, охорони здоров'я, притулків, богаділень, дитячих садків тощо.

Третє місце займала благодійність у сфері культури та мистецтва. Це було зумовлено не лише специфічним ставленням старообрядців до таких занять, але й нерозвиненістю понять меценатства в російському суспільстві XIX – початку XX ст. Цей різновид старообрядської благодійності є найменш вивченим, проте й він вражає своїми масштабами. Достатньо буде згадати Третьяковську галерею і Московський художній театр. Якби старообрядці більше нічого не зробили на терені меценатства, то й цього виявилось б достатньо, аби сказати про них як людей, які внесли значний вклад у розвиток російської культури. Тим часом у галузі підтримки культури і мистецтва в цілому вони зробили досить багато.

Благодійність і допомога бідним послужили розвитку старообрядського капіталу: «Серед вожаків і покровителів розколу стоять великі капіталісти і фабриканти із середовища московського купецтва, для яких зв'язки і вплив розколу є могутнім знаряддям торговельних зв'язків і відносин і навпаки – торговельні відносини і зв'язки, які ставлять багато людей в матеріальну залежність від них, є засобом для розкольницької пропаганди» [389, с. 2]. Матеріальна залежність була не лише засобом «розкольницької» пропаганди, вона стимулювала робітника добросовісно ставитися до виконання поставлених перед ним завдань.

У 1857 р. взаємодію капіталу й робочої сили на Іргізі показав «Благовісник»: «...Багатії охоче допомагали бідним і розкольникам, а також

тим, хто схилився на бік розколу, грішми, худобою і різними речами; заводили при своїх будинках притулки й утримували їх за власний кошт, викупували поміщицьких селян, приховували на своїх хуторах утікачів і злочинців. Усім було вигідно: бідняки забезпечували себе покровительством багатіїв; багатії знаходили в них вірних прикажчиків, старанних робітників і загалом людей, готових на всілякі послуги» [998, с. 587]. Милостиня якнайкраще схилила до себе серця робітників і службовців. Було б помилково вважати, що старообрядські капіталісти намагалися будь-якими засобами збагатитися.

Найчастіше після смерті власника капітал переходив співробітникам його контори. При цьому власник підприємства не лише не забував робити значні вклади на поминання своєї душі, але й роздавати милостиню робітникам. Турботливо ставився до працівників одеської фірми В. А. Дубинін. Він умів поєднувати інтереси великого капіталу з інтересами робітників. Показовим є той факт, що за весь час роботи його фірми власникові підприємства не було пред'явлено жодного судового позову, що було вкрай рідко для таких великих підприємств [135, с. 525].

Багато службовців і робітників на фабриці Є. С. Морозова були вихідцями тільки з послідовників поморської згоди, які трималися «Єлисеєвої» віри. Завдяки цьому фабрикантові в Покровському повіті Володимирської губернії надзвичайного поширення набуло поморське вчення, оскільки купець оточив себе кращими начотчиками, зібрав велику бібліотеку стародруків і поморських рукописів. При ньому діяв цілий штат писарів, які копіювали рукописи, створені на захист безпопівських віровчень. Добре фінансування, надання робочих місць та проповіді начотчиків уможливили те, що половина Покровського повіту перейшла в старовір'я. Віра стала основою ведення успішного розвитку бізнесу. Проте важко повірити, що Є. С. Морозова цікавило тільки фінансове питання [212, с. 674].

Пересвідчитися в тому, яке важливе місце посідала віра в старообрядському середовищі, можна зі списку старовірських молитовень,

розташованих безпосередньо в будинках заможних старовірів. Одна з найбільших старообрядських молитовень у Москві розміщувалася в домі московського 3-ї гільдії купця П. І. Арженикова [1360, с. 347]. Домашня молитовня була в московського 3-ї гільдії купця Г. Г. Банкетова. У 60-х роках ХІХ ст. молитовня існувала в будинку московського 3-ї гільдії купця Є. Латригіна та 3-ї гільдії купчихи А. І. Лубкової.

Поштовхом до створення різних богаділень була заборона офіційно реєструвати старообрядські громади. У 1771 р. одночасно з відкриттям кладовища й організацією Rogozької старообрядської громади був створений Rogozький богадільний дім. Проте утримання богадільні було лише одним з видів діяльності громади, тому що до 1905 р. вона не могла бути юридичною особою та офіційно займатися іншими справами. При Rogozькій слободі старообрядці створили притулок для тих, кого доглядали, хто втратив розум, сирітський будинок, прихисток для гостей [1456, с. 150]. Аналогічні соціальні об'єкти були відкриті на Преображенському кладовищі в Москві, Громівському, Волківському, Малоохтинському кладовищах у Санкт-Петербурзі та інших місцях.

Найбільшими церковними пожертвуваннями славилися московські купці Морозови, Рябушинські, Кузнецови, Рахманови, Бутікови, Царські, Триндіни, Шибаєви, київські Дехтярьови та Попови, петербурзькі Громови, Чубикіни, Кокареви, Косцови, Волкови та Долгови, нижньгородські Бугрови та Сироткіни, казанські Свешникови, Шамови та Оконишникови, рязанські Масленникови, одеські Дубиніни, балтські Землякови та Муравкіни, саратовські Злобіни та Розторгуєви, хвалинські Михайлови, Кузьміни та Пономарьови, іжевські Зетиліови, Нетунахіни, Немилови та Сазонові, ризькі Гребінцикови, вільнюські Новикови, клинцівські Степуніни, Сапожникови, Гусєви, Машковські та багато інших.

Однією з найбільших старообрядських благодійниць була М. Ф. Морозова, яка щорічно роздавала сотні тисяч рублів. У Москві не було жодного громадсько-просвітницького чи благодійного закладу, який би не

отримував пожертвування від цієї купчихи. Значні кошти вона жертвувала на Рогозьку старообрядську громаду та інші старообрядські храми країни. Лише для робітників Нікольської мануфактури пожертвувані нею кошти перевищили півмільйона рублів [291, с. 732].

Активну участь у житті Рогозької громади брав відомий московський промисловець і фабрикант А. І. Морозов. У 1914 р. благодійник придбав та подарував старообрядському інституту бібліотеку священника Є. Т. Мелехина, у 1916 р. – похідний храм. Він виділяв кошти на будівництво Куренівського новожіночого монастиря в Ольгопільському повіті Подільської губернії [267, с. 548].

Для поширення старої віри купці-старообрядці пожертвуваннями робили значно більше, ніж старообрядські священники, начотчики та наставники своїми проповідями. Звичайним для старообрядських підприємців, фабрикантів і заводчиків було утримання молитовних будинків при власних фабриках і заводах, зокрема, на Трьохгорній мануфактурі федосіївську молитовню фінансували Прохорови [1168, с. 406]. Молитовні також утримувалися на кошти московських фабрикантів Морозових, Зенкових, Гусарових, Макарових, Никифорових, Кузьмініх, Гучкових, Любушкіних та багатьох інших.

У 1835 р. в Петербурзі за клопотанням представників Білокриницької ієрархії петербурзьких купців С. Громова і М. Дрябіна було засновано Громівське кладовище [1282, с. 54]. Стараннями ієрея Єрмила Єршова, який прослужив там понад 25 років, на Громівському кладовищі побудували старообрядський храм [1027, с. 78]. Не маючи спадкоємців, петербурзький купець П. І. Чубикін у 1883 р. частину власного капіталу пожертвував на облаштування старообрядської богадільні [225, с. 774].

Старовіри м. Хвалинська Саратовської губернії задавали тон усьому місцевому життю. На потреби громад значні кошти жертвували хвалинські купці Михайлови, Кузьміні, Пономарьови, Казаріни, Буянови. Вони були не лише благодійниками храмів, але й утримували молитовні будинки у власних

садибах. У місті діяли десятки приватних і публічних храмів та молитовень [546, с. 205].

Дуже часто купці-старовіри були попечителями місцевих громад. Так, у 1916 р. головами общин м. Балти Подільської губернії були місцеві підприємці П. Ф. Земляков та Г. Л. Муравкін [160, с. 1049]. Попечителем Саратовської протиокружницької церкви був купець Д. П. Мурашкін [540, с. 670]. Попечителями Ржевського Покровського храму були купці Я. А. Зетиллов, М. І. Нетунахин, С. С. Немилов та А. В. Сазонов [1061, с. 179].

«Стовпами місцевого розколу» на Стародубщині називали родини старообрядців Степуніних, Сапожникових, Гусєвих та Машковських [1332, с. 7]. У п. Клинці Чернігівської губернії в будинку Сапожникова діяла окружницька церква. Багато оздоблений молитовний будинок розташовувався в м. Новозибкові в будинку П. Абросимова та Ю. Петухова. У п. Чуровичі климівський лісопромисловець А. Т. Аврамов утримував на власний кошт окружницьку молитовню. У своєму будинку утримував молитовню і був її попечителем новозибківський купець О. Шишкін [1332, с. 24].

У середовищі старообрядців часто практикувалася допомога слабким громадам. Лише житомирська окружницька община нараховувала лише 40 сімей, серед яких тільки п'ять дворів займалися лавочною торгівлею і були заможними. Зважаючи на це, наприклад, на будівництво храму в м. Житомирі жертвували москвичі С. Г. Триндін, П. Г. Триндін, П. І. Триндін, Д. Д. Морозова, Г. Овсянникова, А. Є. Латригін, М. І. Тимашев, А. Ф. Свєшников, А. Т. Фомін, І. М. Шибєєв, Н. Р. Мартинов, К. І. Рахманов, Є. П. Тимошев, Д. О. Милованов. Понад 5 тис. рублів пожертвував архієпископ Антоній на облаштування іконостаса. Житомиряни отримали кошти від К. С. Солдатенкова та К. А. Стракопитова [19, арк. 5].

Найпомітнішою виявилася світська та церковна благодійність старообрядців після проголошення свободи віросповідання в Росії. За 12 років у державі було споруджено понад тисячу старообрядських храмів і

дзвіниць. На ці справи благодійники жертвували десятки тисяч рублів. На початку ХХ ст. в м. Серпухові купцями Мараєвими було споруджено прекрасний кам'яний храм на честь Покрову Пресвятої Богородиці [325].

Характерною особливістю старообрядців, що відрізняла їх від інших віросповідань, було те, що миряни надзвичайно активно брали участь у житті Церкви та громад. Тривалий час будинок Д. В. Сироткіна в Нижньому Новгороді був духовним центром старообрядства. У цьому місті були проведені II–IX Всеросійські з'їзди білокриницьких старовірів [193].

Купці-старообрядці не лише жертвували на розвиток старообрядських громад, але й підтримували архієреїв. Вони надавали свої будинки для зустрічей єпископів, зокрема, на заводі купця Ушакова (поблизу м. Єкатеринбурга) та в будинку купчихи Г. Блохіної зустрічалися єпископи Геннадій і Пафнутій. У м. Тюмені в будинку купецької дочки Н. Проскурякової переховувався єпископ Саватій [1277, с. 268]. А. І. Морозов також підтримував цього архієпископа [373, с. 5].

Масштабною, але маловивченою є тема благодійності на користь старообрядських монастирів і скитів. З одного боку, це пов'язано з тим, що до нашого часу дійшло дуже мало джерел, які фіксують ці процеси, з другого – власне в старообрядських обителях широко практикувалася «таємна милостиня» [1118, с. 216]. Важливу роль у наданні допомоги монастирям та скитам відіграла Московська старообрядська архієпископія [19, арк. 8 зв.].

Менш масштабною, але все-таки значною була благодійність купців-старообрядців у сфері соціального служіння суспільству. У її основі лежало розуміння значення безкорисних діянь у вирішенні соціальних питань: покращання побуту, медичного обслуговування, виховання та навчання людей. Старообрядські підприємці виділяли величезні кошти на будівництво лікарень і закупівлю нового обладнання для них, спорудження шпиталів, санаторіїв, богаділень, дитячих притулків, безкоштовних їдалень для незахищених верств населення, на будівництво та утримання дитячих садків, загальноосвітніх шкіл, гімназій і вищих навчальних закладів. Серед

найактивніших жертводавців, які асигнували гроші на соціальні потреби суспільства, слід виділити родини нижньгородських купців Бугрових і Сироткіних, київських Дехтярьових і Попових, клинцівських Степуніних і Кубаревих, одеських Дубиніних, елісаветградських Пашутіних, казанських Шамових, Оконишникових і Романових, чистопольських Челишевих, самарських Саніних, московських Морозових, Солдатенкових, Рахманових, Шелапутіних та багатьох інших.

Як відзначає нижньгородський дослідник А. В. Седов, щорічно на благодійність М. О. Бугров виділяв близько 45 % своїх прибутків: «Благодійність була для підприємців-старообрядців не купецькою показовістю, не похвалою багатого перед бідним, а релігійно-моральною потребою, життєвим кредо, що яскраво зобразив Микола Олександрович Бугров на смертному одрі. Помираючи, він заповідав спадкоємцям: «Живіть у мирі і нікого не ображайте, найбільше жалійте бідну братію»» [639]. Якщо в регіоні і траплялася будь-яка біда, тоді пожертвування купця зростали до 80 % його прибутку [1315, с. 87].

М. О. Бугров робив значні пожертвування всьому російському старообрядству незалежно від конфесійної належності віруючих. У Нижньому Новгороді купець одночасно був членом 72 громадських комісій, а загальна сума його пожертвувань склала близько 10 млн рублів [475].

Особливу увагу облаштуванню соціальної інфраструктури робітничих поселень приділяла В. О. Морозова, яка заснувала й фінансувала мережу благодійних закладів при фабриках товариства Тверської мануфактури, у т. ч. лікарню, родильний притулок, аптеку, санаторій, притулок для сиріт, дитячі ясла, богадільню, прихисток для хронічних хворих, будинок догляду, училище, школу рукоділля, бібліотеку [962, с. 68]. В. О. Морозова була попечителькою Другого Рогозького міського початкового жіночого училища, Благодійного товариства при психіатричній клініці на Дівочому полі ім. А. А. Морозова, Московського міського ремісничого училища, Товариства допомоги потребуючим студентам Московського технічного

училища і Московського державного університету, Народного університету ім. Шанявського, Московської міської опіки бідних другої і третьої рогозьких діляниць. Вона фінансово підтримувала Московський музей кустарних виробів, заснувала Московську міську читальню ім. І. С. Тургенєва, була головою Московського жіночого клубу [1105, с. 205].

Значні пожертвування на соціальні потреби робили інші представники цього роду. У 1891 р. Д. А. Морозов виділив 500 тис. рублів на будівництво й утримання в Шелапутинському провулку Москви притулку та богадільні. Згодом його дружина Є. П. Морозова внесла ще 170 тис. рублів на розвиток богадільні [1105, с. 206]. Разом з В. О. Морозовою вона фінансувала будівництво психіатричної клініки. У 1898 р. на будівництво дитячої лікарні на 150 ліжок В. Є. Морозов заповів Москві 400 тис. рублів.

Морозови створили багато благодійних закладів, серед яких чільне місце посідав Інститут з лікування ракових пухлин при Московському університеті ім. М. В. Ломоносова, до складу якого ввійшли університетські психіатричні клініки, дитяча лікарня В. Є. Морозова, Московський міський пологовий будинок ім. С. Т. Морозова, богадільня імені Д. А. Морозова. При Московському технічному училищі Морозови спорудили прядильно-ткацький навчальний корпус, відкрили кафедру з текстильної справи, початкове ремісницьке училище ім. В. О. Морозової тощо. У міських благодійних акціях активну участь брав І. Д. Морозов [1456, с. 141].

У 1883 р. в Києві на кошти 1-ї гільдії купця М. П. Дехтярьова в придбаному в купця В. Бугайова будинку на вул. Покровській, 5 була заснована богадільня для німецьких християн. На купівлю будинку М. П. Дехтярьов витратив 25 тис. рублів сріблом. Богадільня утримувалася на відсотки від спеціально покладеного в банк 100-тисячного капіталу. У 1892 р. благодійник відкрив для бідних «Дім вдів Михайла Парфентійовича і Єлизавети Іванівни Дехтярьових», який утримувався на відсотки ще одного 100-тисячного капіталу, розміщеного в банку. Приміщення іншої богадільні

було споруджено на кошти засновника на перетині вулиць Покровської, Андріївської та Боричів Тік.

У 1900 р., після смерті М. П. Дехтярьова, його дружина К. І. Дехтярьова розпочала будівництво богадільні на Древлянській площі, що складалася з тринадцяти споруд [94, арк. 1–8]. За перші десять років існування богадільні її витрати становили близько 1,17 млн рублів, а кількість людей літнього віку, за якими там доглядали, зросла з 392 до 756 осіб, дітей – з 54 до 204 осіб. Загалом М. П. Дехтярьов передав Києву близько 2 млн рублів грішми та цінними паперами і 2,5 млн рублів нерухомістю [1026, с. 193].

У Москві К. Т. Солдатенков фінансував будівництво міської лікарні, яка згодом отримала назву «Боткінської». У 1840 р. під час голоду в Москві, за наполяганням московського генерал-губернатора Д. В. Голіцина, купці-старообрядці Ф. А. Рахманов, П. Д. Шелапутін, Т. Є. Солдатенков, В. Є. Соколов створили спеціальний фонд для закупівлі й продажу за помірними цінами хліба, причому представникам старообрядських конфесій хліб відпускався за ще нижчою ціною [1467, с. 102].

У 1893 р. на кошти дійсного статського радника П. Г. Шелапутіна було споруджено Гінекологічний інститут для лікарів ім. Ганни Шелапутіної, у 1902 р. відкрито гімназію ім. Григорія Шелапутіна, у 1903 р. – три міських ремісничих училища, у 1908 р. – Московський педагогічний інститут і реальне училище ім. Ганни Шелапутіної, у 1910 р. – жіноча учительська семінарія.

У 1891 р. П. М. Рябушинський при своєму Голутвинському будинку в Москві відкрив велику народну їдальню. У 1895 р. цей будинок був переданий Людинолюбчому товариству для облаштування прихистку ім. П. М. Рябушинського. При ньому створили спеціальний фонд для щоденного безкоштовного годування 300 осіб [1456, с. 170].

Наприкінці 80-х років XIX ст. в Родніках Костромської губернії на фабриках Красильщикових були відкриті магазин, лазня, лікарня, школа,

кухня, їдальня, хлібопекарня, казарми для робітників і окреме житло для майстрів і прикажчиків. Гроші від штрафів, які брали з робітників, використовувалися на фінансування оздоровлення та курортів [1456, с. 245].

Купці-старообрядці були постійними благодійниками Олександрівської лікарні м. Казані. Завдяки їм лікарня утримувала терапевтичне, хірургічне й гінекологічне відділення, а кількість місць для хворих виросла з 50 до 90 одиниць. Крім того, фінансову підтримку цій лікарні здійснювали купці-старовіри А. І. Володін, П. Гордєєв, В. Л. Челишев, К. І. Романов, А. І. Корольков, Я. П. Шамов, А. П. Гордєєв. У 1916–1917 роках купці-старообрядці жертвували значні суми на будівництво санаторію для хворих на туберкульоз поблизу с. Висока Гора.

До щедрих благодійників м. Казані належав Я. П. Шамов. У 1908 р. він асигнував на будівництво Казанської міської лікарні 100 тис. рублів [1008, с. 209]. За словами О. І. Карташевої, Казань отримала зразковий лікувальний заклад, який було обладнано за останнім словом науки і техніки. Крім того, великі суми Я. П. Шамов залишив Казанському сирітському будинку, Ложкинській богадільні, товариствам тверезості, догляду за бідними та хворими дітьми, на облаштування Олександрівської і дитячої лікарень. Він заповів 35 тис. рублів на облаштування жіночої старообрядської богадільні для віруючих поморської згоди [1008, с. 214].

У 1910 р. Д. В. Сироткін пожертвував кошти на возведення кам'яних храмів в с. Городець, Кузьмино та Остапово Нижньогородської губернії, а також на будівництво приміщення старообрядської школи в с. Кошельово [206, с. 214]. У 1913 р. він побудував нове приміщення богадільні в Нижньому Новгороді.

На кошти 1-ї гільдії купців Першиних у м. Коврові Володимирської губернії було відкрито богадільню для інвалідів. Купці П. Г. Герасимов та С. П. Большаков за власний кошт побудували й обладнали там лікарню для поранених воїнів Російсько-турецької війни 1877–1878 років [1135, с. 167].

Посильну допомогу внесли старообрядці під час Першої світової війни. Так, у серпні 1914 р. при Київській Успенській старообрядській громаді було відкрито лазарет для поранених воїнів на 25 ліжко-місць [250, с. 889]. Городецький купець П. А. Овчинников на власні кошти утримував міський старообрядський комітет з допомоги постраждалим воїнам Першої світової війни. Тут розміщувався й лазарет [910, с. 62].

Важливо відзначити, що російське купецтво, на відміну від західноєвропейського та американського, не лише безкорисно, але й значно більше жертвувало на культуру та мистецтво. Купцям-старовірам не було рівних у сфері меценатства, а їхні пожертвування були не лише проявом доброї волі, але й характерними релігійними та сімейними традиціями. Класичною прогресивною благодійницею ввійшла в російську історію В. О. Морозова, яка, за спогадами театрального діяча В. І. Немировича-Данченка, ніколи не хизувалася своїми грішми [1456, с. 142]. Для багатьох російських меценатів благодійна діяльність у сфері культури і мистецтва стимулювала їхню цікавість до життя, надавала можливість отримати радість. Благодійність старообрядців здійснювалася по так званій «неформальній» моделі. Традиційно вона не афішувалася. Властиво цей факт утруднює дослідження цього надзвичайно важливого явища в старообрядському середовищі.

Однією з основних причин стимулювання широкої благодійної діяльності російського купецтва слід назвати отримання бажаних для купців чинів, орденів та звань. Іншим способом добитися подібного від державної влади було неможливо, тим паче для старообрядців. Проте слід відзначити, що для значної частини купецтва чини та нагороди не були рушійною силою їхньої благодійної діяльності. У цьому зв'язку варто лише згадати такі відомі імена, як П. М. Третьяков, С. Т. Морозов, С. І. Мамонтов та ін. Щодо нашого часу, то зараз відбувається девальвація моральних понять, значимих для купецтва імперської Росії. Сучасники позбавлені співчуття та милосердя.

Для російської аристократії, на відміну від купецтва (особливо старообрядського), філантропічна діяльність була не такою характерною. Проте й серед купецтва було багато тих, хто пропивав, проїдав, прогулював та програвав у карти великі статки, накопичені самовідданою працею предків. Величезні кошти безоглядно тратилися на різноманітні задоволення та насолоди. За зауваженням сучасників, з таким розмахом, як у Росії, не гуляли ні в Європі, ні в Америці, ні в Азії. Наприклад, М. П. Рябушинський лише за два місяці на свою чергову коханку витратив близько 200 тис. рублів.

Прихильність старообрядців до мистецтва здійснювалася завдяки щорічним виїздам іменитого купецтва за кордон, зокрема в Італію, Англію, Єгипет та інші країни. Щорічно сім'я М. А. Морозова проводила час у Парижі. М. А. Морозов фінансово підтримував прославленого російського портретиста та одного з найбільших майстрів європейського живопису ХІХ ст. В. О. Серова, художника-збирача, мистецтвознавця та громадського діяча І. С. Остроухова, російського художника та архітектора, майстра живопису В. М. Васнецова, російського художника та сценографа А. Я. Головіна. Він жертвував на Строганівське художнє училище, Московську філармонію, Російське музичне товариство, Московську консерваторію, Товариство шанувальників мистецтв, Товариство літераторів, Товариство вчених, Товариство ревнителів просвітництва тощо. М. А. Морозов узяв на себе витрати на відкриття в Москві залу грецької скульптури.

Середній син Варвари Олексіївни – Іван Абрамович – продовжив широку філантропічну діяльність своєї матері. Він став одним з найвідоміших московських меценатів. У колекції тримав кращі твори французького живописця, графіка та скульптора, одного з найвидатніших представників імпресіонізму П. Ренуара, яскравого представника постімпресіонізму П. Сезанна.

Освіченістю, енергійністю, рішучістю та кмітливістю відрізнявся С. Т. Морозов. Він вніс найвагоміший вклад у створення Московського

художнього театру. Загалом будівництво приміщення театру обійшлося меценату в 300 тис. рублів, причому він вникав у найдрібніші подробиці життя театру, з ним погоджували питання підбору акторів та поповнення його трупі.

Шанувальник творів російського образотворчого мистецтва П. М. Третьяков створив першу в Росії загальнодоступну національну галерею, у якій були представлені кращі картини найвідоміших російських майстрів. За словами майстра історичних та побутових сцен І. Є. Рєпіна, колекціонер довів свою збирацьку роботу до грандіозних, оригінальних масштабів [1161, с. 205].

У середині XIX ст. збиранням картин зайнялося багато московських купців, серед яких було немало старообрядців, зокрема В. А. Кокорев, К. Т. Солдатенков, Г. І. Хлудов, Д. П. Боткін, С. А. Мазурик. У той час цією справою займатися стало модно.

Ціла плеяда московських іменитих купців-меценатів вийшла з підмосковних старообрядських Гуслиців, зокрема – родини Солдатенкових, Симонових, Царських, Рахманових, Аллілуєвих, Досужевих, Кулакових.

К. Т. Солдатенков був дійсним членом Товариства з підтримки потребуючих студентів Московського університету, Товариства любителів комерційних знань при Академії комерційних наук, Братолюбчого товариства при Басманській лікарні, членом попечительської ради Художньо-промислового музею, ради Московського комерційного училища, попечителем Арештанського дитячого притулку [1358, с. 231]. У 1901 р., згідно з його заповітом, багата колекція живопису та графіки, а також особиста бібліотека потрапили в Рум'янцевський музей. У 1925 р. його картини були передано в Державну Третьяковську галерею та Державний Російський музей, деякі ікони, стародруки та рукописи – у Російську державну бібліотеку, Празьку національну галерею та інші заклади.

Я. Ф. Шапов та М. С. Королькова брали активну участь у створенні Казанського міського музею [1008, с. 204]. На кошти М. О. Бугрова було

створено Нижньогородський художній музей, який нині є одним з кращих та просторих музеїв Російської Федерації [192]. Федосієвець І. О. Ковилін збирав пам'ятки давньоруського мистецтва, був щедрим жертводавцем на потреби старообрядства, зокрема Преображенського кладовища, якому загалом передав понад 300 тис. рублів [1217, с. 13]. На кошти старообрядців видавалася газета «Голос Москви». У п. Єлионці Чернігівської губернії мешкав відомий мільйонер Г. Гусев, який щедро фінансував видавничу справу видатного старообрядського письменника Ф. Ю. Мельникова.

Отже, благодійна діяльність старообрядців відбувалася за трьома основними напрямками: церковним, соціальним та мистецьким, серед яких церковна благодійність стала основною. Діяльність старовірів у цій галузі вражає своїми масштабами. Російське купецтво, на відміну від західноєвропейського й американського торгово-промислового стану, жертвувало на культуру й соціальні потреби значно більше, а головне – безкорисно. У багатьох російських меценатів благодійність стимулювала інтерес до життя та мистецтва, дарувала можливість отримувати від цього радість. Водночас така діяльність старообрядців традиційно не афішувалася.

Масштабність благодійності ревнителів давнього благочестя здебільшого пояснюється переслідуванням старої віри в царській Росії, відсутністю матеріальної підтримки з боку держави, правлячої еліти, офіційної Церкви й суспільства в цілому. У старообрядському середовищі надзвичайно поширеною була таємна милостиня. Її широке побутування пояснювалося вірою в те, що вона була більше до вподоби Богу, ніж благодійність публічна.

Поштовхом до розвитку різних старообрядських богаділень стала заборона на реєстрацію власних громад. З огляду на це, у Москві, Санкт-Петербурзі, Казані, Самарі та інших населених пунктах країни з'являється розгалужена мережа богаділень, притулків, прихистків тощо. Такі об'єкти були відкриті на Рогозькому та Преображенському кладовищах у Москві, на Громівському, Малоохтинському, Волківському кладовищах у Санкт-

Петербурзі та інших місцях. Керували богадільнями виборні та попечителі, яких обирали з авторитетних і багатих членів громад. Попечителі зосереджували у своїх руках усю повноту влади. Наперекір церковним канонам, вони домінували під час вирішення не лише господарських, але й духовних питань. Попечителі громад вносили величезні суми на будівництво, підтримку і розвиток старообрядських храмів. Водночас попечителі стримували запал заповзятих послідовників давнього благочестя.

Купці-старообрядці жертвували значні кошти на підтримку старообрядських монастирів, скитів, пустиней. Завдяки фінансовій підтримці купців-старовірів, у 1846 р. була відновлена старообрядська церковна ієрархія в Австрійській імперії. Багато купців утримували молитовні будинки у власних садибах. З одного боку, це пояснювалося їхнім впливом на органи місцевого самоврядування та офіційної Церкви, з другого – послідовним небажанням уряду визнати за старовірами юридичний статус. Така система вела до розвитку та утвердження інституту громадянського суспільства в старообрядському середовищі, хоча в цілому він не був характерний для імперської Росії.

Світська та церковна благодійність старообрядців досягла свого найвищого розвитку після оприлюднення імператорського указу 1905 р., який дарував початки віротерпимості. За понад десятиліття старовірами було споруджено більше тисячі храмів. Водночас старообрядські єпископи розпочали боротьбу за обмеження прав мирян в управлінні громадами. Проте віруючі гідно оцінювали працю купців на благо віри, процвітання суспільства, культури і мистецтва.

В основі соціальної благодійності купців-старообрядців лежало розуміння значення безкорисних діянь у вирішенні соціальних проблем. Старообрядські підприємці виділяли надто великі кошти на будівництво об'єктів соціальної інфраструктури, лікарень, шпиталів, санаторіїв, богаділень, дитячих притулків, безкоштовних їдалень для бідняків, на

будівництво та утримання дитячих садків, загальноосвітніх шкіл, гімназій і вищих навчальних закладів.

Допомога бідним стала потужним знаряддям у розвитку старообрядського капіталу. Матеріальна підтримка незахищених верств російського суспільства послужила одним із засобів «розкольницької пропаганди», оскільки пожертвування якнайкраще привертали до себе серця селян, робітників і службовців.

Серед найвидатніших благодійників слід назвати М. О. Бугрова (споруджений міський водопровід загального користування в Нижньому Новгороді), В. О. Морозову (облаштування об'єктів соціальної інфраструктури робітничих поселень), Д. А. Морозова (заснування Інституту злюкисних пухлин при Московському університеті ім. М. В. Ломоносова), Г. І. Хлудову (палати для невиліковно хворих жінок), М. А. Хлудова (університетська клініка дитячих хвороб у Москві), М. П. Дехтярьова (богадільня на Древлянській площі в Києві), І. К. Рахманова (підтримка туберкульозного санаторію в Барібіно), К. Т. Солдатенкова (Боткінська лікарня в Москві), П. Г. Шелапутіна (гінекологічний інститут для лікарів в Москві), Я. П. Гареліна (обласна наукова бібліотека в Іваново), Г. К. Горбунова (лікарня для робітників в Костромській губернії), І. Л. та М. К. Саніних (безкоштовна їдальня в Самарі), Я. П. Шамова (міська лікарня в Казані), В. Л. Челишева (богадільня, лікарня і безкоштовна їдальня для бездомних у м. Чистополі), Д. В. Сироткіна (богадільня в Нижньому Новгороді), М. А. Степуніна (міська школа в п. Клинці Чернігівської губернії), Я. С. Пашутіна (міська лікарня в Єлисаветграді). Старообрядці жертвували значні кошти на підтримку російської армії в роки Кримської, чергової російсько-турецької та Першої світової воєн, утримували лазарети для поранених воїнів.

Вражає своїми масштабами філантропічна діяльність старовірів у галузі культури та мистецтва. Для купців-старообрядців вона була релігійно-моральною потребою та життєвим кредо. Старовіри-підприємці виявили

істотну та, на відміну від західних колег, безкорисну підтримку у сфері культури та мистецтва. Долучення іменитого старообрядського купецтва до мистецтва здійснювалося завдяки щорічним поїздкам родин підприємців за кордон. П. М. Третьяков створив першу в Росії загальнодоступну національну галерею, де були представлені кращі картини російських майстрів. К. Т. Солдатенков підтримував Рум'янцевський музей, займався виданням творів російських і зарубіжних письменників та вчених. За підтримки старообрядців були засновані Московський художній театр, Нижньогородський міський театр, Нижньогородський художній музей, Казанський міський музей, Іванівська обласна бібліотека та багато інших закладів культури.

Розділ 5

Література, рукописна майстерність та книгодрукування

5.1. Старообрядська література в другій половині XVII–XVIII століття

На відміну від язичництва, прийняте на Русі християнство володіло високорозвиненою культурою писемності. Це були книги, обов'язкові для здійснення богослужінь, монастирських читань, місіонерської діяльності, навчання церковнослужителів тощо. Водночас з'явилися твори різного соціального навантаження – від богослужбових книг та піснеспівів до історичних книг. Книжна культура вимагала не лише елементарної грамотності, але й високорозвиненої писемності, яка вважалася богоугодною справою й цілком була прийнята старообрядцями. Однією з основних причин появи рукописів у старообрядському середовищі була вимушена відмова від випуску книг за допомогою друкарського верстата, що привело до виникнення низки рукописних шкіл у багатьох російських регіонах.

Особливу роль у формуванні старообрядської ідеології відіграли збірники: «Книга Кирилла Иерусалимского», або «Кириллова книга», і «Книга о вере», до яких увійшли твори українських, білоруських та

московських авторів, у т. ч. С. Зизанія, З. Копистенського, І. Вишенського, а також деякі переклади переказів грецьких богословів.

Від інших збірників «Кириллова книга» відрізнялася ґрунтовністю в доборі матеріалів. Її антипротестантська спрямованість досягалася завдяки полемічним статтям. «Кириллова книга» мала великий вплив на катехізацію населення Росії, вона особливо шанувалася в старообрядському середовищі.

«Книгу о вере» упорядкував і видав у Києві в 1644 р. ігумен Михайлівського Золотоверхого монастиря Нафанаїл. У її московській редакції було надруковано переказ ієромонаха Києво-Печерської лаври З. Копистенського «Полінодія» як відповідь на твір віленського архімандрита Л. Кревзи «Оборона унії».

В основу «Книги о вере» лягли твори українських і білоруських авторів кінця XVI – початку XVII ст. Збірник був перекладений з української мови на російську й виданий для захисту православ'я від католицизму, уніатства та протестантизму. У главі «О антихристе, и о скончании мира, и о Страшном суде. Свидетельства от Святого Писания» сформульовано гостроту очікувань кінця світу, проголошено близьке пришестя антихриста, указано час і місце останнього відступу від віри – 1666 р., Росія. До кінця XVIII ст. «Книга о вере» для старообрядців стала абсолютним авторитетом.

Українські книги, які видавав московський уряд та офіційна Церква за реформи патріарха Никона, були для старообрядців (за винятком вищевказаних) джерелом антицерковних ідей. Старовіри активно використовували ці видання у своїй полеміці з панівною Церквою, вони визначали популярні тексти, доказували незаконність перетворень патріарха Никона [929, с. 70]. Водночас старообрядці вважали спотвореними майже всі книги, які видав київський митрополит П. Могила.

У Соловецькому монастирі було сформовано соловецький літературно-книжковий центр, до складу якого ввійшли книжник Герасим Фірсов, скарбник Геронтій Рязанов, архімандрит Никанор та ін. Як відомо, цей монастир був великим ідеологічним і культурним центром Росії, мав багату

бібліотеку, яка нараховувала понад 2 тис. томів книг та рукописів. Архімандрит Ілля та ченці вкрай невдоволено зустріли реформу патріарха Никона. У 1666 та 1667 роках соловецькі мешканці написали декілька важливих творів, які мали значний вплив на формування старообрядської ідеології. Серед них слід назвати Четверту та П'яту соловецькі чолобитні цареві Олексію Михайловичу скарбника Геронтія (найпопулярнішого в народі старообрядського твору), «Сказание о новых книгах», «Послание» Герасима Фірсова та «Ответ вкратце Соловецкого монастыря».

Основним твором Герасима, який приніс йому славу, стала книга «О сложеннии перстов, еже которыми персты десныя руки подобает всякому православному христианину вообразати на себе знамение честнаго креста», яка була написана з використанням книг бібліотеки Соловецького монастиря. Г. Фірсову належить цикл творів, присвячених пам'яті митрополита Філіппа II [822, с. 195].

Автором «Сказания от божественных писаний, от апостольского предания и правил святых отец и о новых книгах», а також Четвертої та П'ятої соловецьких чолобитних був ієромонах та хранитель книг цього монастиря Г. Рязанов, який твердо дотримувався давніх обрядів і не прийняв нововведень патріарха Никона.

Ідеологом старообрядського руху та вчення про титлі на хресті став чорний монастирський диякон Ігнатій. Він написав чолобитну, або «Плач о погубленном монастыре к царю Феодору Алексеевичу», «Исповедание», у яких зобразив відчай російських людей, котрі зважилися на самоспалення [815, с. 26].

У 1667–1682 роках в Пустозерську виник і успішно діяв найпродуктивніший старообрядський письменницький центр. Його засновниками були такі видатні діячі раннього старообрядства, як протопоп Авакум, ієрей Лазар, диякон Федір та соловецький чернець Єпіфаній. Творча спадщина в'язнів земляної ями виявилася надзвичайною як за обсягом написаних ними творів, так і за їхнім впливом на читацьку аудиторію [839, с.

27]. Упродовж 1667–1682 років вони створили близько 100 таких оригінальних публіцистичних творів [835, с. 133]. Зокрема, протопоп Авакум написав «Возвешение от сына духовного ко отцу духовному», «Гимн о пресвятой Богородице», «Житие», «Книгу бесед», «Первую челобитную царю Алексею Михайловичу», «Пятую челобитную царю Алексею Михайловичу»; ченець Єпіфаній – «Житие», ієрей Лазар – «Челобитную патриарху Иосифу»; диякон Федор – «Послание к Иоанну Аввакумовичу на Мезень», «Сказание о патриархе Никоне» та багато ін. Ці твори зайняли провідне місце у формуванні ідеології старообрядства [840, с. 249].

Визначним діячем раннього старообрядства став письменник і публіцист Авакум Петров. Академік Д. С. Лихачов називав його «першим генієм у російській літературі» [1071, с. 367]. А. Петров започаткував школу демократичного напрямку в російській літературі, став загально визнаним лідером старообрядської опозиції, увірував у своє виняткове призначення на землі, уважав себе посередником між Богом та людьми, присвоїв собі право одноосібно відлучати від Церкви тих, кого вважав єретиками. Авакум не терпів інакодумства, критики та заперечень [833, с. 189].

Матеріалом для його «Книги бесед» послужив епістолярний архів пустозерських в'язнів. Ця праця є найбільшим та значущим твором протопопа Авакума. Пам'яткою світового значення стало цінне джерело з історії російського суспільства середини – другої половини XVII ст. – автобіографічне «Житие» протопопа Авакума. Єдиний справжній автограф «Жития» Пушкінському Дому РАН передав відомий діяч старообрядства XX ст. І. Н. Заволоко. Твір перекладено багатьма мовами світу. Загалом А. Петрову належить понад 80 робіт, більшість яких автор створив під час пустозерського заслання.

Помітним старовірським письменником другої половини XVII ст. був колишній диякон Московського Благовіщенського собору Федір Іванов, котрий також був в'язнем і духовним сином протопопа Авакума. У 60-х роках названого століття він рішуче відмовився від духовної кар'єри, став на

шлях боротьби із церковними перетвореннями патріарха Никона. Ф. Іванов був знайомий з багатьма поважними персонами свого часу, зокрема єпископом Олександром В'ятським, бояринею Ф. П. Морозовою, Іоанном Нероновим, священником Микитою Добриніним, архімандритом Спиридоном Потьомкіним. Твори Ф. Іванова є важливими пам'ятками ідеології раннього старообрядства, видатними творами свого часу.

Діач раннього старообрядства, пустозерський товариш по ув'язненню протопопа Авакума чернець Єпіфаній був автором власного «Жития». У 1666 р. він написав «Книжицу» й «Записку» – початковий варіант свого майбутнього «Жития», яке вирішив зачитати в Москві та передати цареві Олексію Михайловичу. У 1667 р. Єпіфаній відкрито заявив про свою незгоду із церковними реформами патріарха Никона, унаслідок чого його позбавили чернецтва, прокляли, вислали в Пустозерськ, де він написав власне «Житие».

Значною літературно-публіцистичною школою старообрядського руху виявився московський центр старовірів – як за кількістю письменників, які там працювали, так і за значенням створених ними публіцистичних творів [840, с. 105]. Властиво московські старообрядці написали основні догматико-полемічні твори, у яких критикували церковні реформи та нововведення в богослужбових книгах та обрядах. У середині 60-х років XVII ст. в Москві накопичилася значна кількість документів, яка дозволяла на високому рівні вести письмову дискусію.

Одним з ранніх догматико-полемічних творів, що вплинули на формування старообрядської ідеології, стала Чолобитна ченця Чудівського монастиря Саватія, адресована цареві Олексію Михайловичу, а найважливішим твором, у якому повно й досить детально розглянуто результати церковної реформи патріарха Никона, стала Чолобитна суздальського священника М. К. Добриніна, більш відомого за прізвиськом Пустосвята.

У «Великой» чолобитній царю М. К. Добринін виступив на захист старої віри, за що його позбавили сану та прокляли в Успенському соборі

Московського Кремля. Однак невдовзі він зрікся своїх переконань і написав кілька покаянь. Під час стрілецького повстання 1682 р. М. К. Добринін редагував чолобитну царям, для розгляду якої вимагав влаштування публічного диспуту, за що й поплатився життям [1190, с. 382].

Як старообрядський письменник відомий зачинатель «боголюбського» руху Іоанн (Гаврило) Неронов. Свої заняття книжною наукою він розпочав в Устюзі Вологодської єпархії. І. Неронов закріпив за собою славу найвидатнішого послідовника з «ревнителів благочестя», завдяки чому потрапив у близьке оточення царя Олексія Михайловича, став протоієреєм Казанського собору в Москві та ввів там живу проповідь Божого слова. Він був автором близько десяти зошитів, адресованих цареві [1188, с. 72].

З пустозерськими в'язнями вів таємне листування ранній старообрядський письменник і поет чернець Авраамій. Деякий час він був хранителем нелегальної рукописної бібліотеки та архіву Московської старообрядської громади, що в 1669 р. спричинило його обшук і арешт. З в'язниці Авраамій підтримував зв'язки зі своїми однодумцями, писав їм листи. Він написав «Послания к боголюбцу», «Вопрос и ответ», «Послание к боярыне Морозовой», а також знамениту чолобитну цареві Олексію Михайловичу, непримиренний тон якої остаточно вирішив його долю. У 1672 р. Авраамія стратили на Болотній площі в Москві.

Головним твором ченця Авраамія став полемічний збірник «Христианский щит веры против еретического ополчения», написаний ним у 1667–1669 роках. Збірник є взірцем старообрядської книги історико-літературного жанру і репрезентує єдиний по своєму замислу твір, відображає етапи боротьби старообрядців з офіційною Церквою та державою [1191, с. 33].

Активним діячем раннього старообрядства був обдарований стиліст, священник з Романова-Борисоглібська Лазар, який став автором чолобитних та полемічних творів. Його погляди відомі із залишених «розписів» та критики церковної реформи патріарха Никона. Лазар відомий Чолобитною

цареві Олексію Михайловичу (1668 р.) та «Сказкою патриарху Иосифу II». Як письменник він уніс істотний вклад у розвиток старообрядського вчення про антихриста [1189, с. 216].

Твори старообрядських письменників – ігумена Московського Златоустинського монастиря Феоктиста та Феодора Трохимова (у чернецтві – Філіппа) [1195, с. 133] – відомі своєю непримиренною позицією щодо реформи патріарха Никона. Феоктист належав до письменників ранньої пори російського старообрядства й написав декілька творів, які згодом були опубліковані М. І. Субутіним [842, с. 147].

Старообрядським письменником виявився виходець з вищих кіл боярської аристократії архімандрит Московського Покровського монастиря Симеон Потьомкін (у чернецтві – Спиридон), котрий також виступав проти церковної реформи патріарха Никона. У 1656–1658 роках він уклав так звану «Книгу», що полемізувала з никонівською «Скрижалью». Письменник розглядав реформу з точки зору апокаліптичних передбачень українських богословів кінця XVI ст., згідно з якими прихід антихриста на Русь очікували в 1660 р. Його «Книга» мала успіх у старообрядців, тому широко розповсюдилася в списках [838, с. 491].

Про стрілецьке повстання 1682 р., або так звану хованщину, було складено книгу Сави Романова «История о вере и челобитная о стрельцах», у якій автор не лише описав повстання, але й назвав вимоги стрільців і старообрядців щодо влаштування в Грановитій палаті Московського Кремля дискусії про віру [840, с. 175]. В «Истории» С. Романова розповідалося про виступи стрільців та інших соціальних груп населення Росії на захист старої віри під час стрілецького повстання 1682 р., яке завершилося відомою суперечкою про віру в Грановитій палаті. Цей твір виявився надзвичайно популярним у старообрядському середовищі й справедливо вважається одним з основних джерел з історії «хованщини». «История» складається з трьох частин. У ній висвітлюються події, коли повсталі стрільці та посадські люди під проводом князя І. О. Хованського радилися з приводу відновлення

старої віри, вимагали соборного змагання з духовною владою, а також описано події до припинення заколоту та покарання учасників повстання [864, с. 323].

Суперечки про віру сформували урало-сибірський літературний центр. Найвідомішими його представниками були один з керівників раннього урало-сибірського старообрядства О. І. Венгерський (у чернецтві – Аврамій) та сибірський селянин Іван Бархатов. При ньому сибірська Троїцька Кондинська пустинь на р. Ісет стала одним із центрів старовір'я Сибіру та Уралу. У полемічних творах О. І. Венгерський дотримувався концепції переходу у світ чуттєвого антихриста, критикував послання невідомого старообрядського автора «Об антихристе и тайном царстве его», який намагався обґрунтувати теорію духовного антихриста. У співавторстві з Ф. Іноземцевим Аврамій написав «Сказку», у якій автори аргументували категоричну відмову від присяги царям Іванові та Петрові. Аврамій полемізував з іншим ідеологом старообрядства Я. Борисовим про допуск самоспалень та сутність антихриста [1432, с. 46].

Одним з провідних літературних та книгописних центрів старообрядства було Виго-Лексинське гуртожитство, а одним з найвідоміших письменників цієї літературної школи став його керівник Трифон Петров, який прийняв старовір'я в результаті дискусій про віру, став уставщиком цього монастиря. Т. Петров входив до братії кіновії, але через непорозуміння усередині колективу залишив пустинь і переселився в один із її скитів. Невдовзі він повернувся і став одним з лідерів пустині. Т. Петров був вихованцем А. Денисова. Він допомагав йому в написанні «Духовных ответов», разом з А. Денисовим став автором першої редакції поморського Торжественника, «Повести о житии Варлаама Керетского» та двох житій Корнилія Вигівського. Крім того, йому належать надгробні «Слова», присвячені А. Денисову, Д. Викуліну та ін. Т. Петров є автором близько десяти «Слов» на церковні свята, творів з обрядово-догматичних питань [1254, с. 47].

У 1722 р. за указом Петра I Святійший синод для ведення полеміки зі старообрядцями відправив у Вигівське гуртожитство ієромонаха Неофіта, який склав 106 запитань та зобов'язав вигівських пустинножителів відповісти на них. Оскільки вигівчани з відповіддю не поспішали, то ієромонах почав вимагати тамтешніх грамотіїв з'явитися на усні змагання. Для дискусій з питань віри з Вигу відправили М. Петрова та І. Акиндінова, які кілька днів у присутності народу та представників влади вели дебати про розбіжності в старому та новому обрядах. Письмовою відповіддю на Неофітові запитання стали «Поморские ответы», складені А. Денисовим, С. Денисовим, Т. Петровим, М. Петровим та Л. Федосєєвим.

За визначенням М. Ю. Бубнова, створені в 1723 р. у Вигівській старообрядській пустині «Поморские ответы» стали гігантською апологетичною відповіддю на запитання ієромонаха Неофіта, головною книгою старообрядців, яка підсумувала результати церковної реформи патріарха Никона. Це була остання спроба старообрядців та царського уряду налагодити діалог протилежних сторін, мир ідеологічної та церковної єдності.

У «Поморских ответах» знайшов відображення високий рівень книжної культури, яким у той час володіли старообрядці, котрі надали достатньо вагомі аргументи на користь своєї точки зору [929, с. 126]. Із цією метою старовіри вели відповідні пошукові роботи, знайшли вихідні тексти, аби, крім потрібних їм цитат, представити ще й детальний археографічний опис рукописів та друкованих видань. «Поморские ответы» стали унікальною пам'яткою взаємодії двох культурно-ідеологічних світоглядів, книгою, ідеологічно небезпечною для офіційної Церкви, і тому такою, що не друкувалася [831, с. 112]. У ній було сформульовано основні пункти старообрядського віровчення, яке було сприйняте всіма старообрядськими згодами, детально розроблено питання про богослужбові книги старого та нового друків, названо обрядові відмінності між старообрядською та новообрядською церквами, обговорено питання догматичного порядку.

Водночас «Поморские ответы» стали першою російською науковою роботою, яка була написана відповідно до тодішніх наукових методів, у якій брати Денисови відкидали ідею уявлення про Москву як святе місто та про царя як духовного правителя нації й заступника перед Богом. Вони змінили суть цієї формули, поставивши на місце Москви «Русь православну Росію», а на місце царя – власне російський народ [983, с. 601].

Згодом «Поморские ответы» стали основною книгою старообрядської полеміки. Вони порушили проблему не лише перед ієромонахом Неофітом, але й розумним та освіченим архієпископом Феофілактом Лопатинським [1114, с. 28].

Автором догматичних творів, проповідей та послань був засновник та перший настоятель Вигівської кіновії, творець вигівської літературної школи Андрій Денисов, який став першим російським палеографом та лінгвістом, завоював авторитет серед старообрядців усіх згод, став «патріархом» поморської церкви, мав неординарний аналітичний розум та літературний талант. Заслуга А. Денисова перед старообрядством полягала в тому, що він чітко, логічно та послідовно пояснював положення старої віри [986, с. 334].

Перу А. Денисова належать «Собрание вкратце о браце», «Собрание... о написании животворящего креста», «Разрушение на доводы нынешних учителей, хулящих древнюю Церковь», а також листи Ф. Васильєву, Є. Федосєєву, статuti, чини та правила для Виго-Лексинського гуртожитства, урочисті слова та послання проповідницького характеру, силабічні вірші. Загалом А. Денисов написав понад 100 творів [1231, с. 80].

Семен Денисов був автором «Винограда Российского», найпопулярнішої в старообрядському середовищі «Истории об отцах и страдальцах соловецких», у якій розповідається про облогу Соловецького монастиря в 1667–1674 роках, трьох послань митрополитові Іову на захист старої віри та понад десяти послань вигівської братії.

До управлінської верхівки монастиря належав історик та настоятель Виго-Лексинського гуртожитства Іван Філіппов, автор основної праці –

«История Выговской пустыни». У рукописній традиції існує два варіанти цієї роботи – розширений та скорочений. І. Філіппов написав «Слово об Андрее Денисове», а також «Слова», присвячені іншим наставникам кіновії. У 1733 р. він був редактором Кирило-Єпіфаніївського житійного циклу [1238, с. 22].

Перший уставщик Вигівського старообрядського гуртожитства Петро Прокопів був автором послань і творів. З його творчої спадщини відомо «Послание к Даниле Викулину о самоубийственных смертях», «Послание к некоему Михаилу Степановичу о суете и прелести жизни и о необходимости более заботиться о спасении душевном, нежели о внешнем украшении, ризах и прочем», «Послание Семену Денисову в заточение», а також декілька духовних заповітів, звернених до вигівських братів та сестер [1250, с. 35].

«Духовное завещание» і «Прощальное слово» написав один із засновників Виги-Лексинського гуртожитства Данило Викулін. Крім того, йому належать два ділові послання [1234, с. 249]. Вигівському письменнику Данилові Матвееву належить декілька послань, спрямованих проти антистарообрядських творів «Скрижаль», «Жезл правления» Симеона Полоцького і «Увет духовный» Афанасія Холмогорського. Він написав кілька надгробних слів, у т. ч. Данилові Викуліну, Семенові Денисову, а також полемічну відповідь федосіївцю Іллі Ковиліну, яка стосувалася неможливості одружуватися у старовір'ї. Д. Матвеев брав участь у впорядкуванні «Духовных ответов» [1235, с. 250]. На початку XVIII ст. на Вигу старообрядці опанували наукові методи роботи із джерелами [929, с. 127].

Засновник безпопівської федосіївської згоди Феодосій Васильєв був автором послань та творів про антихриста. Активним проповідником старої віри він став після переходу в старообрядство. На Новгородських соборах 1692 та 1694 років Ф. Васильєв відіграв провідну роль і став автором соборних «Приговоров». Він написав кілька творів щодо внутрішньоконфесійної полеміки між федосіївцями та поморцями, виклав

нове вчення про шлюб та «про догмати і титулу» на хресті Христовім. «Послание о браке» стало відповіддю на послання А. Денисова. У документі перераховувалися протиріччя в обрядах та в побуті, які склалися між обома деномінаціями. Переказ Ф. Васильєва про антихриста, написаний у формі запитань та відповідей, доводив, що антихрист царює у світі з 1666 р. [1257, с. 146]

Автором «Жития Феодосия Васильева» і «Исповедания веры» став його син Євстрат Федосєєв. Перше є важливим джерелом з історії ранньої фєдосїєвщини.

Важливим центром старообрядської полеміки був поволзький Керженець. Серед його представників – один з керівників керженецьких попівців Тимофій Лисєнін, диякон Олександр, ієромонахи Герасим, Тихон і Андрій, ієрей Дмитро, старець Никодим, миряни В. Власов та І. Іларіонов.

Т. Лисєнін у дискусіях з відомим старцем Онуфрієм викривав «неправе мудрування» в листах протопопа Авакума. У 1709 р. він написав «Книгу» з 51-ї глави, у якій виклав пункти вчення дияконової згоди. Особливістю цією згоди було те, що її послідовники визнавали за істинний хрест не лише хрест восьмиконечний, але й чотириконечний, вважали спасительною молитву «Господи Ісусе Христе, Боже наш, помилуй нас» поряд з «Господи Ісусе Христе, сыне Божий, помилуй нас». Наперекір усім попівцям, дияконівці проповідували двократне хрестообразне кадіння: два рази – прямо, а третій – поперек [1242, с. 310].

Автором «Послания» став глава одного з нижньгородських керженецьких попівських скитів диякон Олександр, з іменем якого пов'язане написання «Дьяконовых ответов». Цей твір було створено в 1716 р. представниками дияконової згоди. Він став відповіддю на 130 запитань ігумена Переяслав-Заліського Нікольського монастиря Питирима (Потьомкіна). Авторство «Дьяконовых ответов» належить дияконівці Олександру, ієромонахам Герасиму, Тихону та Андрію, ієрею Димитрію,

старцеві Никодиму, а також мирянам В. Власову, І. Іларіонову та Т. Лисеніну.

Як відомо, у 1706 р. Петро I доручив колишньому старообрядцеві Питириму зайнятися в Нижньогородській губернії наверненням старовірів в офіційне православ'я [1083, с. 338]. На Керженці, неподалік від старообрядських скитів, Питирим заснував Успенський монастир. У січні 1716 р. він відправив старообрядцям 130 запитань з вимогою письмового пояснення, чому вони відокремилися від офіційної Церкви. Ця подія поклала початок досить активному листуванню між ними. У липні цього ж року Питирим відправив дияконівцям нагадування про відповіді, однак ті, посилаючись на свою неготовність, мовчали. Нижньогородці звернулися по допомогу на Ветку та Виг, а замість відповіді прислали архієпископу 240 своїх запитань щодо віри та переказів православної Церкви. У 1717 р. Питирим сповістив своїх ідеологічних супротивників, що підготував відповіді на їхні запитання і готовий до полеміки. У 1721 р. ці відповіді опублікували в книзі «Пращица».

Відомою фальшивкою нижньогородського архієпископа Питирима і, можливо, царя Петра I виявилася копія «Соборного деяння на еретика Мартина», яка використовувалася в цій полеміці як один з основних доказів давності триперстя. У переказі засуджувалося двоперстя, яке проповідував у Києві еретик Мартин. Старообрядці вимагали від архієрея оригіналу, який нібито віддали для друку на Московський печатний двір. Достовірність копії рукопису засвідчили вісім єпископів офіційної Церкви, проте старообрядці засумнівалися в достовірності цього твору. У 1717 р. вони відправили до Києва ченця Феофілакта, у результаті чого на Вигу А. Денисов, М. Петров та Л. Федосєєв переконливо довели, що ні Київського собору 1157 р., ні персони еретика Мартина просто не існувало [1144, с. 34]. У 1845 р. підробку «Соборного деяння на еретика Мартина» також визнав чиновник М. І. Надєждін під час відвідин Білокриницької митрополії [1286, с. 693].

Через суперечки з керженецькими дияконівцями в білоруській Ветці утвердилася власна літературна школа, представниками якої були ієромонах Феодосій (Ворипін), архімандрит Йосиф, священник Патрикій Патрикєйович та ін.

Глава ветківського старообрядства ієромонах Феодосій був автором декількох послань. Перебравшись на Дон, він листувався із впливовими донськими козаками, прибічниками протимосковської старообрядської партії. Це тривало аж до 1686 р., коли московська влада почала енергійно викорінювати розкол на Дону. Феодосія арештували та ув'язнили в Кирило-Білозерський монастир, проте він звідти втік спочатку до поморців, а потім на Керженець, де став одним з лідерів старої віри, однак і звідти йому довелося тікати в Калугу, а невдовзі стати главою старообрядців на Ветці. На соборі 1710 р. Феодосій засудив вчення дияконівців і написав низку послань на Керженець [1256, с. 142].

Дискусії про кінець світу поклали початок донському літературному центру, представниками якого стали К. Ларіонов, К. Сидоров, ченці Никифір та Іона. Старообрядець Козьма Ларіонов (Косой) став автором «Листов» про близький кінець світу. Свої есхатологічні побудови він ґрунтував на традиційному тлумаченні числа 666, 12-ї глави пророчеств Данила та «Откровениі» Мефодія Патарського. Однак московським старовірам його вчення здалося надто шкідливим, адже К. Ларіонов стверджував, що точно знає «останній день і час», що до кінця світу залишилося лише п'ять років. Москвичі спалили твори Косого, проте, незважаючи на це, вони дійшли до нас у документах допитів, опублікованих В. Г. Дружиніним у додатках до його монографії [1436, с. 174].

У другій половині XVIII ст. у Виго-Лексинській поморській пустині намагалися створити власний пантеон мучеників за стару віру, до складу якого ввійшли вигівські кіновіархи, зокрема Корнилій Вигівський, Данило Викулін, Петро Прокопєв, Андрій та Семен Денисови [1102, с. 223]. Крім того, відома російська дослідниця літератури старовірів О. М. Юхименко

знайшла ще понад 560 творів, слів, послань, записок, листів, повчань вигівських письменників [1467, с. 289], у т. ч. твори Тимофія Андреева, Андрія Борисова, Василя Данилова тощо.

Авторами полемічних творів були представники панівної Церкви або колишні старообрядці. У 1765 р. архімандрит Платон написав «Увещание к раскольникам», а в 1779 р. в Херсонській єпархії грек Никифір Феотокій склав «Окружное послание ко всем находящимся в епархии мнимым старообрядцам», у результаті чого старообрядські слободи Знаменка та Злинка Єлисаветградського повіту приєдналися до панівної Церкви [1083, с. 352].

Отже, уже в другій половині XVII ст. старовіри сформували книжність, яка стала справжньою ідеологічною зброєю активних борців із церковною реформою. Вони зуміли протиставити власну культуру спочатку «придворній», а потім дворянській культурі, створити паралельну культуру народно-демократичного напрямку. Старообрядська література другої половини XVII–XVIII ст. виникла й розвивалася в умовах боротьби з панівною ідеологією, вона склала важливу частину російської культурної спадщини, помітно вплинула на багатомільйонного російського читача. «Таємна» культура низів вийшла за межі старообрядського руху та широко розповсюдилася серед народу, а багато старообрядських творів увійшло в «золотий фонд» давньоруської літератури, зокрема пам'ятками світового значення стали автобіографічне «Житие» протопопа Авакума, фундаментальні твори, які були спрямовані на захист старої віри: «Ответ православных», «Послание из Пустозерска сыну Максиму» і Чолобитна цареві Олексію Михайловичу Федора Іванова, «Великая» чолобитна цареві М. К. Добриніна, збірник «Христианский щит веры против еретического ополчения» ченця Авраамія, «История о вере и челобитная о стрельцах» Сави Романова, книга «Виноград Российский» Семена Денисова, найпопулярніша в старообрядському середовищі «История об отцах и страдальцах соловецких» та «История Выговской пустыни» історика й

настоятеля Виго-Лексинського гуртожитства Івана Філіппова, «Дьяконовы ответы» керженецьких старовірів. Однак найважливішою книгою старообрядців, яка підсумувала результати церковної реформи патріарха Никона, стали «Поморские ответы», створені в 1723 р. у Вигівській старообрядській пустині.

Особливу роль у формуванні старообрядської ідеології відіграли збірники «Книга Кирила Иерусалимского», або «Кирилова книга», і «Книга о вере», які стали справжніми авторитетами для старообрядців і в яких аналізувалися відступи католицької Церкви від православних догматів, надавався їм сакральний зміст. Ці книги пояснювали читачам особливості православного віровчення, вирішували глибокі богословські питання, зокрема сформовано гостроту очікування кінця світу, проголошено близьке пришествя антихриста, указано місце і час останнього відступу. Серед найважливіших ересей називалися зміни в сповідванні символу віри, форми хресного знамення, створення вчення про чистилище, вживання під час причастя опрісноків, зміни в календарі тощо. Водночас старообрядці вважали спотвореними майже всі книги, що їх видавав київський митрополит П. Могила.

Усі виправлення богослужбових книг були перевірені старовірами по рукописах та ретельно проаналізовані. У пошуках аргументів вони зверталися до давніх рукописів і стародруків, у яких вдавалося віднайти багато текстів, що свідчили про правильність їхньої точки зору. Із цього погляду ранніх російських старообрядців можна вважати першими вітчизняними джерелознавцями, які критично підходили до вивчення документів [840, с. 90].

Захисники старого обряду з успіхом використовували пам'ятки давньої писемності, знаходили в них цитати, складали їх у потрібній послідовності, вони засвідчували близький прихід «останнього часу». Завдяки фрагментам текстів перед читачем постала картина воцаріння та діянь у світі антихриста. Апологети старовірів тлумачили Святе Письмо, завдяки чому актуалізували

для читача не завжди чіткі уявлення, пов'язані з темою воцаріння антихриста [929, с. 103].

У другій половині XVII–XVIII ст. в Росії сформувалося вісім ідеологічних та літературних центрів старообрядців, зокрема соловецький, московський, пустозерський, вигівський, керженецький, ветківський, донський, урало-сибірський. Соловецькому літературно-книжному центру було покладено початок напередодні повстання в найбільшому ідеологічному центрі Росії – Соловецькому монастирю. До його складу ввійшли книжник Г. Фірсов, скарбник Г. Рязанов та архімандрит Никанор. Цей монастир вкрай невдоволено зустрів реформу патріарха Никона, а його мешканці написали найпопулярніші в народі Четверту та П'яту соловецькі чолобитні цареві Олексію Михайловичу, які помітно вплинули на формування старообрядської ідеології.

Унікальним явищем давньоруської культури став невеликий гурток письменників-старообрядців Пустозерського острогу, де за 14 років існування в'язні створили близько ста публіцистичних творів, які мали неабиякий вплив на російську читацьку аудиторію. Засновниками пустозерського літературного центру були видатні діячі раннього старообрядства: протопоп Авакум, ієрей Лазар, диякон Федір та соловецький чернець Єпіфаній. Однією з важливих книг, підготовлених у Пустозерську, був рукопис «Ответ православных», у якому було розглянуто видані при Никоні богослужбові книги.

Відомою літературно-публіцистичною школою старообрядського руху був московський центр старовірів, репрезентований творами апологета старовірів та письменником-полемістом М. К. Добриніним, письменником та зачинателем «боголюбського» руху І. Нероновим, письменником ченцем Аврамієм, священником Лазарем, архімандритом Симеоном (Потьомкіним), Є. Потьомкіним, С. Романовим та ченцем Сергієм.

Одним з провідних літературних та книгописних центрів старообрядства стало Виго-Лексинське гуртожитство, яскравими

представниками якого були засновник та перший наставник Вигівської кіновії, творець вигівської літературної школи А. Денисов, а також Т. Петров, С. Денисов, І. Філіппов, П. Прокопів, Д. Викулін, Д. Матвєєв, Т. Андрєєв, А. Борисов, В. Данилов (Шапошников) та ін. Псковсько-Новгородські землі представляли засновник фєдосіївської згоди Ф. Васильєв, який став автором послань і творів про антихриста, та його син Є. Федосєєв, що написав «Житие Феодосия Васильева».

Дискусії про віру сформували урало-сибірський літературний центр. Найвідомішими його представниками були керівник регіонального старообрядства О. І. Венгерський та сибірський селянин І. Бархатов.

Важливим центром старообрядської полеміки став поволзький Керженець. Представниками центру були один з керівників керженецьких попівців Т. Лисєнін, диякон Олександр, ієромонахи Герасим, Тихін і Андрій, ієрей Дмитро, старець Никодим, миряни В. Власов та І. Іларіонов, які написали знамениті «Дьяконовы ответы».

У білоруській Вєтці утворилася своя літературна школа. До її складу ввійшли ієромонах Феодосій, архімандрит Йосиф і священник Патрикій Патрикєйович. Дискусії навколо кінця світу поклали початок донському літературному центру, представниками якого стали К. Ларіонов, К. Сидоров, ченці Никифір та Іона.

Старообрядська література є помітним явищем у розвитку культури. Вона не перетворилася в літературу конфесійного характеру та масштабу, не стала обслуговувати лише потреби старообрядських громад [839, с. 29].

5.2. Старообрядська література в ХІХ – на початку ХХ століття

Російське релігійне відродження кінця ХІХ – початку ХХ ст. багато чим зобов'язане консервативному старообрядству, яке в побуті зуміло зберегти більше церковної та релігійної строгості, ніж синодальна Церква. Однією з особливостей церковного життя старовірів була постійна участь мирян та парафіяльного духовенства в релігійному житті громад. Після

відновлення трьохчинної ієрархії прихожани та ієреї продовжували відігравати значну роль в організації та управлінні старообрядською Церквою, що стало однією з важливих причин розвитку літератури старовірів цього періоду.

На відміну від літератури старовірів другої половини XVII–XVIII ст., старообрядську літературу XIX – початку XX ст. майже не вивчали. Утім, дві важливі події в історії старообрядства дали новий потужний поштовх її розвитку. Вони були пов'язані із заснуванням у 1846 р. Білокриницької церковної ієрархії та виданням у 1862 р. «Окружного послання», яке поклало початок активній та гострій дискусії як усередині деномінації, так і в низці попівських і безпопівських згод, не виключаючи Російської Православної Церкви.

Події, що відбувалися в Білокриницькій ієрархії, вплинули на оформлення нових літературних центрів, серед яких найвідомішими виявилися білокриницький, стародубський, мануйлівсько-московський, ізмаїльський, куренівський і московський. Усі вони належали білокриницьким старообрядцям. Безпопівці, за винятком поморців, якщо не вичерпали себе загалом, то у всякому разі не проявили особливої активності. Процеси, які відбувалися в старообрядському середовищі, красномовно підкреслювали становище давнього благочестя у всьому старообрядському світі і його концентрації навколо Білокриницької ієрархії.

Крім вигівського, малоохтинського і войнівського літературних центрів, у безпопівців відбувся занепад літературної традиції. У першій половині XIX ст. провідним поморським бібліофілом і автором численних творів був кіновіарх Вигівського гуртожитства Ф. П. Бабушкін, який склав каталог рукописів Вигівського монастиря, став автором близько десяти послань. Його перу належить найповніший склад руських святців того часу «Описания всех в России просиявших чудесами мужей и жен», а також «Устав богослужения» для Лексинського жіночого монастиря.

Даром красномовства, ґрунтовними богословськими й канонічними знаннями володів настоятель Покровської Монинської каплиці в Москві Г. І. Скачков, який у 1803 р. написав «Чин брачного молитвословия» та ввів у практику поморської згоди новий тип богослужіння. Він склав і «Правила для прихожан Монинской моленной» у Петербурзі [894, с. 260].

Визначним поморським письменником першої половини ХІХ ст. був П. О. Светозаров, відомий також під псевдонімом П. Л. Любопитного. У Петербурзі при молитовні Малоохтинського кладовища він вивчав російську словесність та граматику, там написав свої основні твори. П. Л. Любопитний – автор близько 100 творів, у т. ч. історичних – «Трогательный, важный, истины и благочестия исполненный исторический словарь 86 отменных и важных мужей староверческих церквей», «Важный и занимательный, духом истины и благочестием озаренный... каталог, или библиотека писателей староверческой Церкви». У них автор змалював діячів поморської, федосіївської, аристовської, пилипівської і странницької згод [894, с. 210].

Видатним релігійним публіцистом і місіонером панівної Церкви ХІХ ст. був П. І. Ледньов, більше відомий під псевдонімом – Павло Пруський. У 1868 р. в пруському Йоханнесбурзі П. І. Пруський заснував друкарню, яка в основному публікувала твори на захист шлюбів, що здійснювалися без участі представників духовенства. Він був співробітником журналу «Истина», що видавався К. Є. Голубєвим у його ж друкарні. Цей журнал вів полеміку з герценівським «Колоколом» щодо його матеріалістичної позиції та закликів до повалення монархії в Росії. Однак саме на прохання П. І. Пруського в Лондоні для старовірів заснували газету «Общее вече», редактором якої став революціонер М. П. Огарьов. «Общее вече» стало додатком до «Колокола». Перший випуск газети починався редакторським «Письмом к верующим всех старообрядческих и иных согласий и сынам господствующей Церкви» [986, с. 510]. Проте подальша співпраця старовірів з лондонською групою не знайшла підтримки в їхньому середовищі, зокрема в єпископа Пафнутія Коломенського, який був

невдоволеній атеїстичними висловлюваннями революціонерів. Велика наукова та публіцистична спадщина П. І. Пруського опублікована в чотиритомному зібранні його творів [894, с. 212].

Засновником стародубського літературного центру слід уважати І. Є. Кабанова (псевдонім – Ксенос). Завдяки йому з'явилися сотні апологетичних та полемічних творів, пов'язаних з виданням у 1862 р. «Окружного послання». Ксенос – автор богословських, полемічних та історичних творів, найвідомішими серед яких стали «Устав, или краткое изложение догматов и преданий церковных», «Омышление православных христиан», «Краткое соображение белокрыницкого акта 1868 г.», «О монархиях: Австрийской, Мидийской, Греческой и Римской и последовательно о царях греческих и римских». Його перу, можливо, належить «История и обычай ветковской церкви», однак визначальним твором Ксеноса, безсумнівно, є «Окружное послание», оприлюднене в Москві. Автор торкався питань історії, існування та перспектив розвитку всього старообрядства. Воно послужило певною мірою очищенням старої віри від «безпопівських помилок». Написання цього твору було спричинене переосмисленням попівським старообрядством свого місця в навколишньому світі і внутрішньою переоцінкою орієнтирів, які склалися протягом двохвікового шляху в пошуках «правди Христової». Поштовхом до написання «Послания» послужило відновлення трьохчинної ієрархії, яка закликала «служіння Церкви до кінця світу». Попівці, що отримали єпископат, змушені були дати оцінку всьому старообрядському рухові, викрити й показати безпідставність висунутих ними вчень, їх «згубний вплив на тіло Церкви Христової». Перспективним завданням «Окружного послання» було об'єднання всіх старообрядців в лоно заново заснованої старообрядської Церкви.

В «Окружном послании» старовіри вперше в построзкольний період визнали рятівничість триразового занурювального хрещення синодальної Церкви, якщо воно відповідало древнім канонам. Білокрыницькі старообрядці

заявляли, що офіційна Церква, як і грецька, «вірує не в іншого Бога, а єдиного з ним Творця неба та землі». Вони підтверджували, що інститут Церкви та духовенство «будуть довіку» [379]. У документі звернено увагу на основні полемічні твори безпопівців: «Апокалипсис семитолковый», «Учение Евстафия Богослова», «Толкование Амфилохиево на вторую песнь Моисея», «Слово от старчества инок Захария ко ученику своему Стефану», «Толкование на десять перст и десять рогов зверя», «О бражнике», «О винном сотворении», «О картофеле», «О духовном антихристе», «О времени и дне кончины мира и второго пришествия Христова». У «Послании» вказувалося на ці твори як на «брехливі та нечувані перекази».

У безпопівських зошитах проповідувалося винищення священицької хіротонії у всьому світі, священицького і чернечого чинів, не визнавався двоскладний рівноконечний хрест, проповідувалося вчення про десять перстів та рогів, які знаменували поділ Римської імперії на десять частин, пояснювалося, що після десятого (останнього) російського царя настане кінець світу. У вченні «О бражнике» проповідувалася розпуста та необов'язковість збереження цноти. Ці роботи І. Є. Ксенос розцінював не інакше, як «перекази, від зухвалих невігласів складені по-суті брехливі, а тому й Церкві чужі» [379].

І. Є. Ксенос представив вчення про існування духовенства та інституту Церкви до скону віку. Автор говорив про недопущення поширення поговорів щодо здійснення новообрядською Церквою євхаристії, визнавав, що грецька й синодальна церкви сповідують того самого Бога Ісуса Христа, що й старообрядці, хоча ім'я Сина Божого вживається в спотвореному вигляді. Він виступав за неповторне хрещення в панівній Церкві, якщо воно відповідало древнім канонам, так само як і священицькій хіротонії, яку повністю відкидали безпопівці. Мало того, білокриницькі старообрядці заявляли, що ім'я «Ісус», що вживалося в панівній Церкві, вони «сварити не посміють», і відмовлялися визнавати за виправленим іменем «Ісус» ім'я антихриста.

Отже, білокриницькі старообрядці не лише офіційно визнали панівну Церкву (чого раніше не могло бути), але й засудили безпопівське віровчення, поставили собі за мету викриванням приєднати їх до своєї конфесії. «Окружное послание» стало кроком до зближення старообрядців з новообрядською Церквою, якщо не на повних правах, то у всякому разі на правах єдиновір'я.

Однак старообрядці по-різному оцінили «Окружное послание». На першому етапі більшість з них не підтримала цього документа, унаслідок чого в Білокриницькій ієрархії відбувся розкол на так звані окружницьку та протиокружницьку партії. На думку неокружників, поступки синодальної Церкви зводили нанівець двохсотрічну боротьбу старовірів за збереження старого чину, обряду та того сприйняття світу, який був властивий російській людині, що дотримувалася давнього благочестя.

Одним з основних центрів супротиву «Окружному посланню» став Куренівський Нікольський чоловічий монастир Подільської губернії. Жорстка позиція обителі щодо окружників зумовила появу десятків творів, написаних його ченцями та духовенством. До Куренівського літературного центру слід зарахувати єпископів Варлаама (Римарева), Кирила I (Яблочникова), Мефодія (Соколова), Софронія (Жирова), ієромонахів Саву та Пахомія, протоієрея Пилипа Грубенського, диякона Іполита, архімандрита Йосифа (Макарова), ігумена Тарасія (Івченка), настоятеля Філагрія (Кизіна), уставщика Варсонофія (Кольцова), скарбника Федора (Петрова), Ісидора (Бондарева) та ін.

Ознайомившись із текстом «Окружного послання», братія Куренівського монастиря була засмучена участю в його підписанні єпископа Варлаама Балтського, якого відразу запідозрили в стосунках з панівною Церквою. Для більшості старообрядців «тутешньої Палестини» «Послание» виявилось «нечуваною новиною», про яку ніхто раніше й думати не міг. Оскільки Куренівський монастир мав великий духовний вплив на російських та зарубіжних старообрядців, то інформація про зміст цього документа

швидко поширилася по всіх старообрядських парафіях південно-західної частини Росії. За обителлю пішли старообрядські поселення Молдови, Правобережної та Південної України. Протиокружницький розбрат, який тривав понад 80 років, припинився лише в 40-х роках ХХ ст. у зв'язку зі зникненням неокружницького єпископату.

Супротив «Окружному посланію» спричинив появу десятків творів, написаних мешканцями Куренівського Нікольського монастиря. Більша із них була недоступна широкій читацькій аудиторії, і в 2006 р. була вперше введена нами в науковий обіг у збірнику «Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей». Виняток становлять також рідкісні документи, опубліковані в 1865 р. К. М. Ніколаєвим у «Чтениях императорского общества истории и древностей российских при Московском университете», які виходили за редакцією О. М. Бодянского. Серед них «Письмо игумена Куреневского монастыря Мефодия и казначея Федора Петрова попечителям Рогожского кладбища о принуждении их принять «Окружное послание» от 22 января 1864 г.» [1164, с. 323].

На особливу увагу заслуговує літературна діяльність єпископів і ченців Куренівського монастиря і старообрядців південно-західної частини Росії, які були тісно пов'язані із цим літературним центром. Існують відомості про десятки соборних визначень, грамот, послань, листів, повідомлень, відповідей на них та інші документи братії монастиря в різні регіони Росії, зокрема в Плоську громаду Херсонської губернії, Хотинську громаду Бессарабської губернії, Добрянську громаду Чернігівської губернії, на Урал, до попечителів Рогозького кладовища тощо. Серед документів домінує листування єпископа Варлаама Балтського з архієпископом Антонієм Московським щодо внутрішніх церковних справ, пов'язаних з «Окружним посланієм». Соборний акт ченців Куренівського монастиря висвітлював події, які відбувалися в обителі після оприлюднення цього «Послания».

У період розбрату окружники й неокружники неодноразово скликали собори для примирення ворогуючих сторін. Собори відбувалися як у самій

Москві, так і за її межами. На початку ХХ ст. низка миротворчих соборів відбулася на Правобережній Україні і в Бессарабії [670, с. 1]. Декілька спроб провести собори було зроблено єпископами в Куренівці, однак через небажання самих старообрядців чи то через тиск влади в монастирі вони не відбулися. На соборах неокружники дотримувалися своєї позиції, усіляко ухилялися від мирних пропозицій окружників [670, с. 1].

Легалізація старообрядства після 1905 р. радикалізувала неокружників. Крім неприйняття «Окружного послання», частина старовірів боролася за ліквідацію громад, які виступали як юридичні особи. Одним з лідерів висунутих вимог став той-таки Куренівський монастир, що привело до появи низки літературних творів із висвітленням цієї проблеми [28, арк. 62–63, 67–69].

Твори Білокриницької митрополії, Московської духовної ради, старообрядських ієрархів та представників Білокриницької ієрархії представлені листами єпископів, архієпископів, митрополитів, дияконів; посланнями братії монастиря, митрополитів; соборними актами ченців, грамотами й повідомленнями митрополитів, єпископів і різних старообрядських громад; зверненнями духовної ради, запрошеннями та постановами соборів, донесеннями священників. Вони охоплюють період з 1863-го по 1918 рік.

Значну літературну спадщину білокриницьких старообрядців опублікував професор Московської духовної академії М. І. Суботін у дев'яти збірниках документів «Материалы по истории раскола за первое время его существования», які були спрямовані проти старообрядства. Ці та інші твори були цікавими не лише в галузі вивчення історії старообрядства, але й надали дослідникам багато цінної інформації щодо творчості білокриницького літературного центру. Серед представників цього центру слід, зокрема, відмітити митрополитів Амвросія (Поповича), Кирила (Тимофієва), Афанасія (Макурова), Макарія, Леонтія, Никодима (Федотова), Пафнутія (Федосєєва), Силуяна (Кравцова), ігумена Геронтія (Колпакова), ченців Павла

(Великодворського) і Алімпія (Милорадовича). Відомо, що в 1862 р. частина архіву ченця Павла Білокриницького була передана в Мануйлівський монастир [1286, с. 331].

До московського літературного центру слід зарахувати твори єпископів Арсенія (Швецова), Михайла (Семенова) та Інокентія (Усова), начотчиків Ф. Ю. Мельникова, Д. С. Варакіна, письменників І. А. Кирилова, І. Т. Верховського, В. М. Карловича, Г. В. Сенатова та ін.

Видатним письменником білокриницької ієрархії в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. був представник мануйлівсько-московського літературного центру єпископ уральський та оренбурзький Арсеній (О. В. Швецов). У 1866–1881 роках він працював писарем канцелярії старообрядського архієпископа в Москві, вивчаючи при цьому святоотецьку та старообрядську літературу. У 1885 р. Онисим прийняв чернецтво та виїхав у румунський Мануйлівський монастир, аби закінчити роботу над творами: «Истинность старообрядствующей иерархии», «Показание всеобдержности двуперстного сложения», «Книга об антихристе и о прочих действиях, иже при нем бытии хотящих». Власне йому належить ініціатива відновлення регулярних скликань Священних соборів Білокриницької ієрархії. Архієрей вів розлоге листування, готував до друку книги, брав участь в організації та роботі першої дозволеної після 1905 р. Уральської старообрядської друкарні [782, с. 15].

Єпископ Арсеній належав до когорти славетних старообрядських письменників. Його цікавили теми про православну віру та ересі, інститут Церкви і протиборство навколо «Окружного послання», про таїнства хрещення, миропомазання, причастя, священства, покаєння, шлюбу, елеопомазання, а також церковні перекази. Найвідомішими його працями стали написана в другій половині 60-х років ХІХ ст. «История о существовании священства в Старообрядческой Христовой Церкви», у 1888–1894 роках – «Рассуждение о богословии Белокриницкого устава» [783, с.

51], а також історичні, апологетичні твори та мемуари. Створені єпископом Арсенієм праці становлять класику старообрядської літератури.

Золотим фондом старообрядської літератури є твори вченого-богослова, який володів великим літературним талантом, – єпископа Михайла (П. В. Семенова). Закінчивши духовне училище й семінарію панівної Церкви в Симбірську, він публікувався в «Симбирских губернских ведомостях». Після блискучого захисту дисертації П. В. Семенов став приват-доцентом кафедри церковного права Санкт-Петербурзької духовної академії, у 1903 р. – архімандритом та екстраординарним професором цієї ж академії [1126, с. 4]. Однак, незважаючи на швидке та успішне просування по ієрархічній драбині синодальної Церкви, у 1907 р. він приєднується до Білокриницької ієрархії, а 22 листопада 1908 р. його рукопокладають єпископом на Канадську єпархію.

Єпископ Михайло (Семенов) написав десятки книг і сотні статей, присвячених темі захисту християнських догматів, вірі, російській історії, історії та апологетиці старообрядства. Перу архієрея належить низка історичних творів – «Боярыня Морозова», «Великий разгром», «Перед Стоглавым собором», «На заре христианства», апологетичних і повчальних – «Апология старообрядчества», «Церковь, литература и жизнь», «Церковь и евангельские лилии», «Жизнь и совесть», «Новые и старые пути», «В праведную землю», «О счастье и мещанстве» та ін.

Багато робіт єпископа Михайла присвячено темі життя, діяльності та духовним подвигам, наприклад, таких величин православ'я, як Іоанн Златоуст і Єфрем Сирін. Він пише про віру та невір'я, значимість і важливість догматів і обрядів, святих таїнств, про перекази православної Церкви, створення світу, походження життя загалом, про божественне походження Ісуса Христа, його чудесне воскресіння й вознесіння [1127, с. 307].

У 1906 р. в Нижньому Новгороді було засновано Союз старообрядських начотчиків, основною метою якого став захист та

поширення старообрядських ідей, моральна й матеріальна підтримка начотчиків, організація приватних і публічних бесід, доповідей, лекцій, видання богословської, історико-оповідальної та іншої літератури, спрямованої на захист старої віри. Під головуванням єпископа Інокентія Союз провів кілька з'їздів [894, с. 269].

У 1906 р. у цьому ж місті під керівництвом єпископа Інокентія (Усова) почав видаватися журнал «Старообрядец», у якому публікувалися статті архімандрита Михайла (Семенова), Ф. Ю. Мельникова, І. К. Перетрухіна, Д. С. Варакіна, Н. Д. Зеніна, Г. Карабіновича, А. Старкова та ін. У 1908–1909 роках цей журнал виходив під назвою «Старообрядцы». Додатком до нього був «Настольный старообрядческий календарь». У 1910 р. в Києві за редакцією Л. Ф. Калашникова почали видавати щомісячний журнал Білокриницької ієрархії «Старообрядческая мысль», який з восьмого номера друкувався в Москві, а згодом – у м. Єгор'ївську. У 1910–1916 роках як додаток до журналу виходили книги і брошури з історії старообрядства [894, с. 273].

У 1910 р. Московська старообрядська архієпископія випустила календар, у якому надзвичайно вдало був складений список імен святих, починаючи з XI ст., перевірений за Прологами та Уставами. У календарі публікувалася інформація про найважливіші події старообрядського церковно-громадського життя, було представлено численні малюнки, фотопортрети в'язнів Суздальського монастиря, митрополита Амвросія, протопопа Авакума, архієпископів Антонія (Шутова) і Іоанна (Картушина), єпископів Арсенія Уральського, Інокентія Нижньогородського, Михайла Канадського, відомих благодійників С. Т. Морозова, Д. В. Сироткіна і П. П. Рябушинського.

Відомим старообрядським письменником кінця XIX – початку XX ст. був колишній федосіївський наставник Г. В. Сенатов, який у 1883 р. за критику шлюбів без участі священників був позбавлений посади та перейшов у панівне віросповідання. Свої полемічні статті він друкував у «Братском

слове», «Друге істини», «Самарських єпархиальних ведомостях», «Владимирських єпархиальних ведомостях» та інших виданнях. На початку ХХ ст. Г. В. Сенатов розкався у власних вчинках і приєднався до Білокриницької ієрархії. Він активно друкувався у журналі «Церковь», у якому вийшла серія праць, присвячених історії старообрядства. У 1912 р. окремими брошурами було видруковано «Философию истории старообрядчества» [894, с. 252].

Одним зі значних авторів старообрядської апологетичної літератури був представник московської літературної школи білокриницький митрополит Інокентій (І. Г. Усов), котрий став автором багатьох книг і статей, зокрема в 1900 р. написав «Об исповеди преосвященного Амвросия митрополита Белокриницкого», у 1901 р. – «Церковь Христова временно без епископа», у 1902 р. – «О миропомазании священнослужителей, присоединяемых к православию от ереси второго чина», у 1903 р. – «О крещении греческой Церкви и митрополита Амвросия», «Будущее и настоящее состояние людей», у 1904 р. – «О посланничестве митрополита Амвросия и о занятии им Белокриницкой епархии», «Средство быть счастливым» та ін.

«Апостолом» Білокриницької ієрархії був представник московського та мануйлівсько-московського літературних центрів Ф. Ю. Мельников. У 30–40-х роках ХХ ст. в Мануйлівському монастирі він написав «Краткую историю Древлеправославной (старообрядческой) Церкви». Найвідомішим твором Ф. Ю. Мельникова є «История Русской Церкви со времен царствования Алексея Михайловича до раздора Соловецкого монастыря», у якій він вивчає питання стану та відносин російської Церкви перед початком церковної реформи, біографію і діяльність патріарха Никона, книжкові виправлення, здійснені при ньому, ставлення до реформ царя Олексія Михайловича, прокляття старої віри церковними соборами 1666–1667 років, початок гонінь на прибічників давнього благочестя, повстання та розгром Соловецького монастиря [1109, с. 6]. Ф. Ю. Мельников – автор десятків

апологетичних і полемічних статей, які стосувалися різних тем на злободенні питання.

Представником московського літературного центру, автором значних дослідницьких робіт з історії старообрядства, проблем старообрядської етики й розвитку капіталізму в Росії був І. О. Кирилов [1477]. У 1911–1912 роках він працював у журналі «Святая Русь». Найвідомішими його працями стали: у 1913 р. – «Статистика старообрядчества», у 1914 р. – «Третий Рим», у 1918 р. – «Современное старообрядчество и его задачи» [1038, с. 129]. У 1916 р. І. О. Кирилов написав апологетичну книгу «Правда старой веры» [1015, с. 4].

Після ліквідації Вигівського гуртожитства в середині ХІХ ст. поморці так і не змогли сформувати міцного літературного центру, хоча добре озброєні безпопівською ідеологією дослідники так і залишилися в цій конфесії. Серед поморських апологетів кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. слід назвати імена Л. Ф. Пічугіна, І. Н. Заволока та М. І. Чуванова.

Отже, у роботі здійснено огляд старообрядської літератури ХІХ – початку ХХ ст., визначено літературні центри старовірів, серед яких найвідомішими виявилися білокриницький, стародубський, мануйлівсько-московський, ізмаїльський, куренівський, московський, вигівський, малоохтинський та войнівський.

Видатними письменниками цього періоду були кіновіарх Вигівського гуртожитства Ф. П. Бабушкін, настоятель Покровської Монинської каплиці в Москві Г. І. Скачков, представник Малоохтинського кладовища в Санкт-Петербурзі П. О. Светозаров (Любопитний), місіонер панівної Церкви П. І. Ледньов (П. Прусський), представник стародубського літературного центру І. Є. Кабанов (Ксенос), син єдиновірського священика І. Т. Верховського, письменник В. М. Карлович, єпископ Михайло (П. В. Семенов), начотчики Д. С. Варакін і Ф. Ю. Мельников, білокриницький митрополит Інокентій (І. Г. Усов), а також письменник І. О. Кирилов. З-поміж поморських апологетів кінця ХІХ – першої половини

XX ст. літературний таланти проявили Л. Ф. Пічугін та І. Н. Заволоко. Вагомий вклад у публікацію літературної спадщини старообрядців цього періоду вніс професор Московської духовної академії М. І. Суботін.

Серед основних праць старообрядських авторів XIX – початку XX ст. слід вказати твори Ф. П. Бабушкіна «Описания всех в России просиявших чудесами мужей и жен», І. О. Кирилова «Правда старой веры», Ф. Ю. Мельникова «Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви», І. Є. Кабанова «Окружное послание». Велику цінність становить праця Ф. Ю. Мельникова «Отвергает ли наука веру в Бога?», що стала певною мірою богословсько-філософською енциклопедією.

Потужними виявилися білокриницький, куренівський та московський літературні центри. Куренівський Нікольський чоловічий монастир став одним з основних центрів супротиву «Окружному посланню», у результаті чого з'явилися десятки творів, написаних ченцями та представниками духовенства цієї обителі.

Найяскравішими представниками білокриницького літературного центру стали митрополити Амвросій (Попович), Кирило (Тимофієв), Афанасій (Макуров), Макарій, Леонтій, Никодим (Федотов), Пафнутій (Федосєєв), Силуян (Кравцов), ігумен Геронтій (Колпаков), ченці Павло (Великодворський) і Алімпій (Милорадович).

Московський літературний центр був представлений єпископами Арсенієм (Швецовим), Михайлом (Семеновим) та Інокентієм (Усовим), начотчиками Ф. Ю. Мельниковим, Д. С. Варакіним, письменниками І. О. Кириловим, І. Т. Верховським, В. М. Карловичем, Г. В. Сенатовим та ін.

5.3. Рукописна майстерність і книгодрукування

Досліджуючи рукописну майстерність старовірів, важливо відзначити, що вже в XI ст. мистецтво книгописання на Русі було на дуже високому рівні. У Києві за підтримки Ярослава Мудрого працювали цілі артілі тлумачів, які перекладали давньоруською мовою твори давньогрецьких та

давньоєврейських авторів. При монастирях книжна справа досягла високого європейського рівня, а переписуванням книг займалися ченці, ігумени, біле духовенство, єпископи, хранителі бібліотек та самі князі.

У XII ст. майже в кожному з удільних князівств велося літописання. Удільні князі вели записи при соборних храмах, у монастирях і єпископських дворах, а однією з пріоритетних тем тодішньої літератури стала тема боротьби з чужоземним пануванням. У XIV–XV ст. руське літописання набуло небаченого в Європі розмаху. Із цього приводу Д. С. Лихачов писав: «Такої кількості історичних праць і при цьому творів такого обсягу й такого впливу на суспільство не знала жодна країна тодішньої Європи <...> Не так зброєю, як книгою руські розширяли межі своєї держави» [1070, с. 59].

Цей принцип добре засвоїли представники давнього благочестя. Залишаючи Росію, старообрядці везли із собою книги, рукописи та ікони, серед яких було чимало унікальних пам'яток давньоруської літератури та мистецтва. Догматичні й полемічні твори, що зберігалися в них, свідчили про духовні пошуки старовірів, їхнє середньовічне світосприймання. Водночас традиційна книжність свідчила про духовні запити й читацькі інтереси членів старообрядських громад.

До кінця XVII ст. в Росії йшло до того, аби витіснити рукописну книгу з повсякденного читацького вжитку. У цей час, поряд з Московським печатним двором, функціонували Верхня палацова друкарня і друкарня Києво-Печерської лаври. Проте рукописна майстерність в Росії зберігалася. Головною причиною того був розкол російської Церкви, який сприяв розвитку цього ремесла в наступні два століття. Для завоювання більшої кількості прибічників старообрядці за допомогою рукописної книги розпочали ідеологічну боротьбу зі своїми супротивниками. За визначенням М. Ю. Бубнова, старообрядська рукописна книга стала особливим видом рукописної книги. В епоху Нового часу вона була своєрідним феноменом руської книжної культури, опиралася як на давньоруську рукописну традицію, так і на традицію руського книгописання другої половини XVI –

першої половини XVII ст.: «Штучно позбавлена можливості друкарського видання, вона оволоділа повним набором ознак, характерних для друкованої книги» [840, с. 39]. Книги стали носіями нової ідеології, їх переписували професійні переписувачі та читачі зі старообрядських громад.

Давні крюкові рукописи ввібрали в себе риси кількох видів мистецтва: музики, графіки, живопису та палітурної справи. За основний малюнок вони обрали рослинний орнамент. На формування рукописного стилю впливає стародрукована (середньовічна) й московська (барочна) книги. Для пізніших рукописів характерне поєднання геометричних ліній з пишним рослинним орнаментом, який проривав рівні лінії. У багатьох відомих старообрядських центрах виникають потужні рукописні школи, серед яких слід назвати вигівську, ветківсько-стародубську, гуслицьку, печорську, північнодвінську, латгальську, верхньокамську, українську, молдавську та ін.

У Виго-Лексинському гуртожитстві виник поморський стиль, великий вплив на формування якого мала стародрукована книга. Вигівські рукописи мали зв'язок з ксилографією стародруків та народним прикладним мистецтвом [1211, с. 101]. Поморські майстри дедалі більше орієнтувалися на яскраве прикладне мистецтво Російської Півночі, звільнялися від впливу друкарських елементів в оформленні рукописів. Час становлення поморського стилю припадає на початок XVIII ст., а до кінця цього століття так званий канон в оформленні поморських книг сформувався остаточно. Він закріпився за поморською деномінацією в інших регіонах країни.

Для поморського стилю характерний безпопівський півустан, а також кольоровий орнамент, який виник на основі московського бароко другої половини XVII ст. й відрізнявся витонченістю обробки елементів узору з використанням зеленого й малинового кольорів, що чергувалися із золотом. Стилистичну основу малюнка підкреслювали чорні контури. Барочною рамкою прикрашався титульний аркуш. В оформленні рукописів домінував крупний листковий барочний узор, елементами якого були виноградна лоза,

вазони і завитки. Часто справа від рамки зображали квітки, птахів та ягоди [1027, с. 117].

Масштаби діяльності Виго-Лексинської книгописної майстерні були вражаючими. У першій чверті XVIII ст. вона випускала більше книг, ніж Московський печатний двір. У 20-х роках XIX ст. тут працювало близько 200 переписувачок, які майстерно володіли сформованим стилем [1027, с. 106].

Своєрідний стиль оформлення рукописів створили старообрядці Ветки і Стародубщини. На формування пам'яток цього центру помітний вплив мали московські рукописи XVII ст. Вони створювалися в основному мешканцями місцевих слобод. Найвідомішим центром написання ветківсько-стародубських рукописів був Ветківський Покровський монастир. Рукописи піснеспівів Ветки і Стародубщини, як і гуслицькі, були помітними, тобто мали кіноварні помітки, характерні для «наречних» піснеспівів попівців.

Орнамент цих рукописів мав особливості – узор був менш строгим, ніж гуслицький, поступався йому вишуканістю, в оформленні рукописів майже не використовувалося золото, а рослинні елементи розміщувалися поряд з елементами барочного стилю. В оформленні ветківсько-стародубських рукописів Є. А. Бобков убачав два напрями, які розрізнялися строгістю й вишуканістю малюнка: 1-й – це чіткі й витончені, що мають приглушені тони й прикметні великою графічною майстерністю, і 2-й, який вирізнявся звуженою колірною гамою і грубуватістю відтінків. У ветківсько-стародубському стилі переважали відтінки червоного, зеленого, синього та жовтого кольорів, ініціали виконувалися кіновар'ю. Дехто із представників цієї школи працював у гуслицькому стилі [800, с. 450].

Популярними мотивами ветківських рукописів стали стилізовані птахи, яким були притаманні реалістичні риси. На формування ветківського стилю вплинула також культура білоруського, українського та російського народів, адже Ветка розміщувалася на перехресті традицій трьох братських культур. Загалом, ветківська рукописна школа була правонаступницею давньоруської культури. Для неї також характерні великі заставки-рамки, мініатюри, великі

ініціали та кінцівки. Пишним узором прикрашалися зовнішні береги сторінки. Увесь комплекс декору доповнювала в'язь та невеликі «філігранні» буквиці, що виписувалися кіновар'ю або чорнилом, пером або щіточкою.

Найпоширенішими елементами художнього оформлення рукописів Ветківсько-Стародубського зібрання МДУ стали великі живописні ініціали, які прикрашали понад 60 рукописів [805, с. 162]. У пам'ятках траплялися мініатюри. Ветківські й стародубські майстри вільно володіли всіма художніми стилями, які склалися до того часу в мистецтві оформлення книги, у т. ч. поморським, гуслицьким і так званим стародрукованим. Крім того, з елементів поморського й гуслицького стилів переписувачі складали власні композиції. Для ветківських рукописів XVIII ст. характерним було використання особливого декоративного прийому – нанесення тонкого малюнка з білих цяточок та рисочок на темний фон. Деякі книги декорували німецькими перебивними малюнками – деколями. Уміщені в рамки традиційного старообрядського малюнка заставки комбінувалися з кількох елементів різних малюнків [805, с. 164]. Рукописна традиція ветківсько-стародубських майстрів зберігалася до середини XX ст.

У сс. Більово, Понаріно, Мисцево, Петрушино, Запольце і Завольно Богородського повіту Московської губернії сформувався так званий гуслицький стиль оформлення книг, для якого найхарактернішими були рукописи піснопівів. Гуслицьке крюкове письмо стало окремою галуззю народного мистецтва високого рівня. Воно виникло у XVIII ст. на основі московської графічної школи. У гуслицькому письмі простежуються характерні відтінки, властиві частіше окремим майстрам, імена яких, як правило, нам не відомі. Орнамент гуслицьких рукописів дуже своєрідний. Його важко переплутати з будь-яким іншим узором. У ньому постійно присутня риска з в'юнком, а строга графіка стародрукованого орнаменту доповнювалася багатством фарб та своєрідністю варіантів розвитку малюнка.

Проте відмінності в письмі й орнаменті – це лише варіанти гуслицького письма. В основному рукописи цього центру мають багато

загального й вирізняються своєрідним загальним напрямом. Поширеним є поєднання кольорів: 1) жовтого, червоного, блакитного, зеленого; 2) жовтого, зеленого і неяскравого червоного, проте можливі й інші поєднання фарб. У другій половині XVIII ст. замість жовтої фарби в узорі гуслицьких рукописів з'являється золото, а заставки та ініціали стають більш святковими. (М. П. Парфентьев указував, що золото в гуслицькому орнаменті з'являється в першій чверті XIX ст. [1194, с. 445]). Рукописи гуслицького письма мають красиві й міцні переплетення, які обтягалися червоно-коричневою шкірою із застосуванням тиснення, інколи золота.

Гуслицькі рукописи можна розпізнати завдяки кіноварним поміткам, що характерно для рукописів, створених у старообрядському середовищі, яке приймало духовенство. Створені до середини XVII ст. примірники таких поміток не мали. Гуслицькі попівські рукописи відрізнялися від безпопівських книг піснеспівів насамперед істиннорічним або нарічним текстом. Поморці, як відомо, співали окреморічно або наонно (хомовий спів) [799, с. 390]. Текст гуслицьких рукописів повторює текст дониконівських книг піснеспівів.

На початку XX ст. в Росії розпочалося друкування книг піснеспівів великими накладками, що призвело до суттєвого скорочення попиту на дорогі гуслицькі рукописні видання. Багато переписувачів втрачали замовлення й відповідно засоби до існування. Проте відчутного удару гуслицька рукописна традиція зазнала під час Жовтневого перевороту 1917 р., коли видання й написання книг піснеспівів припинилося [799, с. 391].

У XVI–XVII ст. рукописну книгу на Печору принесли виселенці, торговці та служиві, у XVIII ст. багато книг потрапило сюди з Пустозерська. З виникненням на Пижмі й Цильмі старообрядських скитів рукописи місцевих майстрів почали продавати на Нікольському ярмарку в Пинезі. У цьому ж столітті в Усть-Цильмському краї старовіри досить інтенсивно розвивали власну писемність. Печорські переписувачі проявили максимум винахідливості, створивши за короткий час особливий почерк.

Печорський півустан, на відміну від поморського, характеризувався більшою свободою письма, відсутністю строгої лінійності в рядку, квадратністю букв, чіткістю, стрункістю, йому була властива деяка недбалість на письмі. Він не так випишувався, як поморський півустан, не був таким струнким, його літери були продовгуваті, а лінії часто хвилясті. Печорський півустан частіше звисає петлями за рядок, має більше завитків, помахів пера і тонких ліній [1088, с. 19]. Як відзначають місцеві старожили, копіювання рукописів уважалося питома чоловічою професією, а майстри мали особливий авторитет та повагу. Отже, у XVIII–XIX ст. на Печорі сформувався своєрідний культурний центр з притаманними йому особливостями, смаками, запитами й великими творчими можливостями старообрядців Усть-Цильми.

Велике значення для збереження й розвитку книжної писемності на В'ятці мало широке розповсюдження в цьому краї старообрядства [846, с. 466]. До XX ст. багато книг переписували скритники. Про це неодноразово писали радянські археографи, зокрема голова Ленінградського відділення Археографічної комісії СРСР О. І. Копанєв, який відзначав, що для «примноження книжної писемності в краї (Архангельська область. – С. Т.) важливу роль відігравало поширення старообрядства» [844, с. 199].

На початку XX ст. відомий рукописний центр старовірів розміщувався в м. Сольвичегодську та в навколишніх поселеннях Котласького району, у с. Черевково та околицях Красноборського району, у Великоусюзькому районі Архангельської області. До Жовтневої революції тут існували скити та молитовні, де займалися переписуванням книг, створювали оригінальні полемічні твори. У Келмезькому районі старовіри дотримувалися рукописної традиції до 30-х років XX ст., проте в 70-х роках ця культура зовсім зникла [843, с. 260]. У другій половині XIX ст. у своєрідний промисел на Російській Півночі перетворилося переписування книг на замовлення і для продажу [820, с. 237]. До початку XX ст. книгописання процвітало в низці повітів Вологодської губернії [828, с. 277]. У купця Вижилова в м. Угличі

Ярославської губернії жило й працювало близько 50 майстрів переписної справи [1009, с. 89]. Здавна славилася власною рукописною школою, приватними зібраннями й літературними зв'язками м. Чердинь Пермської губернії [885, 366]. У другій половині XIX ст. у Верхньокам'ї працювали десятки професійних і аматорських переписувачів, які створили сотні нових збірників [1220, с. 40]. За північноросійськими рукописами можна простежити традицію місцевого книгописання з XV ст. й до 30-х років XX ст. Вони містять багатий матеріал з вивчення народної ідеології і культури Російської Півночі [844, с. 450].

У південних районах Латвії, деяких районах Литви і Браславському районі Вітебської області Білорусі сформувалася так звана латгальська рукописна школа, яка вирізнялася своєрідним почерком, художнім оформленням та переплетенням книг. Заможність латгальських старовірів дозволила місцевим мешканцям не лише купувати, але й переписувати книги [1100, с. 344]. У 1974 р. археографічна експедиція Пушкінського Дому під керівництвом ленінградського вченого Г. В. Маркелова отримала в цьому краї 29 рукописів XVII–XX ст., більшість з яких була місцевого походження [1096, с. 372]. У 1979 р. експедиція у складі Г. В. Маркелова і В. Е. Багно виявила рукописи XIX–XX ст. роботи причудських майстрів, зокрема, в м. Калласті було знайдено три рукописи латгальської традиції [1098, с. 387].

Наприкінці XVIII ст. виокремлюються українська й молдавська рукописні традиції. Спочатку археографічні розвідки в Україні й Молдові розглядалися членами експедиції МДУ ім. М. В. Ломоносова як безпосереднє продовження вивчення книжної культури ветківсько-стародубських слобод, однак під час експедицій учені помітили, що цей регіон має зразки інших рукописних шкіл, зокрема, у слободі Пилипонівка-Бершадська Ольгопільського повіту, с. Курники та Борсків Вінницького повіту Подільської губернії, с. Плоське, м. Новомиргород і Тирасполь Херсонської губернії [1043, с. 242]. Багато рукописів було створено безпосередньо в Білокриницькому чоловічому монастирі. Перед заснуванням Білокриницької

церковної ієрархії тут була мистецьки виготовлена підробка «Устава на поставление митрополита» XV ст., яка свідчила про серйозні наукові знання білокриницьких книжників у галузі палеографії.

Незважаючи на те, що старообрядцям заборонялося мати власні друкарні й займатися видавничою справою, у XVIII – на початку XX ст. вони розгорнули широку діяльність у Росії й за рубежем. На початку XVIII ст. в Могильові в друкарні М. Вошанки старообрядці вперше надрукували свої книги [883, с. 5]. У третій чверті цього ж століття старовіри почали виконувати замовлення у друкарні Супрасльського Благовіщенського монастиря. Згодом М. Г. Соловйов переніс свої замовлення у Варшаву в друкарню П. Дюфора.

Супрасльська друкарня охоче виконувала замовлення старообрядців, адже це приносило їй значний прибуток. Лише наприкінці XVIII ст. тут надрукували близько 70 старообрядських видань. Загалом протягом цього століття старообрядці випустили близько 300 видань, в основному творів давньоруської і ранньої старообрядської книжності й літератури, навчальної й літургійної літератури, а також передруків дореформених видань Московського печатного двору [1052, 209]. Крім того, у 80–90-х роках XIX ст. в Супраслі старовіри видали понад десять збірників, до яких увійшли сотні творів багатьох авторів.

Наприкінці 60-х років XVIII ст. кілька книг було видрукувано у віленському Свято-Троїцькому монастирі, проте, як стверджує А. В. Вознесенський, кількість видань, випущених у 60–70-х роках цього ж століття, була дуже незначною, вона збільшилася у 80-х роках, коли на ринок поступила друкарська продукція Почаївського Успенського монастиря [883, с. 6].

Розквіт старообрядського книгодрукування припав на 80-ті роки XVIII – 20-ті роки XIX ст. У другій половині 80-х роках XVIII ст. книги для старообрядців видавала друкарня П. Дюфора у Варшаві, з початку 80-х років до початку 90-х років – Гродненська муніципальна друкарня. У Вільно свої

замовлення старовіри відновили наприкінці XVIII ст. У середині 80-х років цього ж століття в Клинцях Чернігівської губернії було відкрито легальні друкарні, які належали старообрядцям-купцям Д. Рукавишникову і Я. Железникову. Потім друкарський матеріал Д. Рукавишнікова був проданий у румунське м. Ясси, згодом – у Махнівку і Янів Подільської губернії. На Стародубщині друкарня Ф. Карташева таємно друкувала книги до кінця 90-х років XVIII ст.

У 50–70-х роках XIX ст. старообрядська друкарня функціонувала в домі Є. Піскунова в с. Андрєєво Бронницького повіту Московської губернії. У 70-х роках було відкрито друкарню у будинку селянина І. Балакіна в с. Гусєво Московської губернії [1494]. У 1868 р. у Пскові розпочала свою діяльність «Слов'янська друкарня» колишнього старовіра К. Є. Голубєва, яка переїхала з прусського Йоханнесбурга, де друкувалися, у т. ч. й полемічні книги, спрямовані проти старообрядців [986, с. 358]. У 1875 р. в Мануйлівському Нікольському монастирі в Румунії ієромонах Арсеній (Швецов) створив одну з найвідоміших зарубіжних старообрядських друкарень. Арсеній сам доправляв готові книги в Росію й займався їхнім розповсюдженням [1494]. У 1877 р. білокриницький чернець Нікола (Чернишов) в Коломиї видавав церковно-науково-моральну й економічну газету «Старообрядец» [468, с. 7]. Легальна старообрядська друкарня працювала в закордонних Яссах, де друкувалися переважно богослужбові книги, а також видання, спрямовані на захист Білокриницької ієрархії, проти православної Церкви. Ці книги були популярними серед старовірів.

У 70-х роках XIX ст. уряд володів інформацією, що старообрядці й далі друкують у значній кількості богослужбові книги, зокрема Псалтирі, Святці, Каноники, Мінеї загальні, творіння і життя отців Церкви. На всіх цих книгах було зазначено, що вони надруковані в Почаївській друкарні. Причому, аби підтвердити давність цих книг, старообрядці для друку використовували спеціально придбаний грубий папір.

У 70–80-х роках цього ж століття підпільні старообрядські друкарні працювали в Калузькій і Смоленській губерніях. Досліджуючи їхню діяльність, В. В. Боченков відзначав, що в 1869 р. суд виніс власнику друкарні І. М. Шувалову вирок, звинувативши його в утриманні таємної друкарні. Після суду друкар переїхав у с. Тараканівку Мединського повіту Калузької губернії [813, с. 125]. Власник друкарні Т. Кличков доправляв книги московському купцеві Т. Ф. Большакову, однак у 1885 р. друкарню в Тараканівці викрила поліція.

Згодом підпільну старообрядську друкарню виявили в с. Басманово Гжатського повіту Смоленської губернії. Поліції вдалося взяти під арешт не лише селян, причетних до цієї справи, але й друкарський станок. У 1881 р. гжатський повітовий справник виявив нелегальну друкарню, яка належала мединському міщанину М. Рогачову й селянину с. Мосоловки І. Волкову в с. Солопи Мединського повіту Калузької губернії. Старообрядську друкарню селянина П. Степанова поліція виявила в с. Філатово Калузької губернії. У с. Кисельово Костромського повіту Костромської губернії підпільна друкарня функціонувала в домі П. М. Григорцовського [599, с. 18]. Таємна поморська друкарня існувала на кордоні Данилівського й Романівського повітів Ярославської губернії [1400, с. 650].

У 1878 р. в Лефортовській частині Москви розміщувалася таємна старообрядська друкарня в квартирі московського міщанина О. Іонова, де стояв ручний чавунний друкарський станок і потрібне для видання приладдя. У 1876 р. аналогічну друкарню старовіра Овчинникова закрили в Рогозькій частині Москви [714, с. 19]. Крім того, у місті існували ще дві таємні друкарні старообрядців, які влада закрила в 1868 і 1880 роках, а також в с. Новинки Московської волості Нижньогородської губернії [1277, с. 130]. На книгах, які вони видавали, були вихідні дані Почаївської друкарні.

У 80-х роках ХІХ ст. широке визнання отримав гектограф – друкування рукописів фіолетовим чорнилом [343, с. 3; 158, с. 11]. За 25 років свого існування лише Братство Чесного і Животворящого Христа в Москві

випустило понад 75 гектографів. У 90-х роках ієромонах Арсеній (Швецов) і І. Г. Усов налагодили випуск гектографів у с. Безводному [782, с. 14].

Широка видавнича діяльність старообрядців розгорнулася на початку ХХ ст. У 1906 р. за підтримки єпископа Арсенія Уральського в м. Уральську відкрилася одна з найбільших старообрядських друкарень свого часу. У 1910 р. Братство Чесного і Животворящого Христа відкрило видавництво та книготоргову організацію. Воно випускало «Старообрядческий календарь» та понад 20 тисяч примірників інших книг, серед яких слід назвати «Поморские ответы», «Житие протопопа Аввакума», «Святоотеческий сборник» єпископа Антонія Пермського.

Видатним старообрядським письменником, видавцем, іконописцем, вилівальником мідних ікон і хрестів, бібліофілом В'ятського краю був Л. А. Гребньов [1323, с. 354]. У 1907–1908 роках він удосконалив свої знання в Москві у друкарні фабриканта Г. К. Горбунова, і, повернувшись на батьківщину своєї дружини в с. Стару Тушку Малмизького повіту В'ятської губернії, на кошти казанських благодійників Василя і Євтихія Семенових заснував власну друкарню. У 1908 р. Л. А. Гребньов почав друкувати богослужбові книги [1321, с. 92].

У 1908 р. в Києві під керівництвом Л. Калашникова успішно функціонувало видавництво «Знаменное пение», яке випускало журнал «Церковное пение». Видавництво працювало доти, поки київська адміністрація не почала утискати старообрядців [249, с. 734]. У 1913–1918 роки «Знаменное пение» переїхало до Москви.

Характерними особливостями старообрядських видань було те, що в них намагалися відтворити точні копії як тексту, так і оформлення книг дониконівського друку. У вихідних даних передруків, як правило, указувався подвійний вихід книги, тобто дорозкольного оригіналу й друкарні, у якій було здійснено передрук. Водночас фахівці стверджують, що орнаментика старообрядських видань далеко не завжди імітує московський

дониконівський стиль, що інколи старообрядці називали джерелами власні попередні видання.

У другій половині XIX ст. старообрядці розпочали видавати як художню літературу, так і літературу з різних галузей науки і мистецтва. Відомий російський книговидавець старовір К. Т. Солдатенков підтримував видавничу справу М. П. Щепкіна, який опублікував декілька збірників, присвячених класикам економічної науки (вони стали цінними посібниками для студентів, що займалися питаннями економічної теорії) [1456, с. 341]. За 45 років роботи К. Т. Солдатенков випустив близько 200 різних книг, 60 % з яких були переклади російською мовою зарубіжних авторів [1329, с. 30]. У його друкарні видавалися книги збирача російського народного фольклору О. М. Афанасьєва, з яким купець мав тісні стосунки. Також відомо, що в друкарні старообрядця В. Є. Грачова видавався «Вестник Общества древнерусского искусства».

Маючи потужні книгописні й друкарські центри, старовіри створили мережу торговельних організацій, що займалися збутом книжкової продукції. Зазвичай старі речі продавали на ярмарках, у т. ч. найбільшому Нижньогородському, де такими речами торгували в Ярославському і Пряничному рядах.

У Нижньому Новгороді стародруками й рукописами торгували букіністи Т. Ф. Большаков, С. Т. Большаков, М. П. Востряков, А. С. Головастиків та ін. [812, с. 53]. Продажем старих книг, ікон, «лестовок» та інших предметів, які шанувалися в старообрядському середовищі, займалися мешканці с. Болтуновка Хвалинського повіту Саратовської губернії.

Отже, старообрядська рукописна книга, як особливий вид книги, склалася в умовах вимушеного повернення до старої практики рукописного «тиражування» книг в епоху книгодрукування. Ця книга мала істотний вплив на писемну культуру й сприяла продовженню життя рукописної книги в Росії на три століття. Рукописна література була розрахована на масового читача.

Вона широко використовувала методи емоційного, художнього впливу, інколи свідомо йшла всупереч з історичною правдою, змінюючи її на художній вимисел [840, с. 49].

Найважливішими рукописними школами виявилися вигівська, ветківсько-стародубська, гуслицька, печорська, північнодвінська, латгальська, верхньокамська, українська, молдавська та ін. На формування їхніх стилів значно впливала стародрукована книга. З часом майстри звільнялися від впливу друкарських елементів в оформленні рукописів, вони почали орієнтуватися на народне прикладне мистецтво тих регіонів, де мешкали. Вражаючими виявилися масштаби діяльності Виго-Лексинської книгописної майстерні, а також умільців Ветки, Стародубщини та Гуслиців. На початку ХХ ст. істотно скоротився попит на дорогі рукописні книги внаслідок видання рукописів піснеспівів великими накладками, тому багато майстрів втрачали замовлення й засоби до існування. Руйнівного удару рукописна традиція зазнала під час і внаслідок політичних катаклізмів початку ХХ ст. Нині старообрядська рукописна книга широко представлена у всіх великих російських бібліотеках.

У ХVІІІ – на початку ХХ ст., незважаючи на заборони мати власні друкарні й займатися видавничою справою, старовіри розгорнули широку видавничу діяльність у Росії та за її межами. Вони друкували книги в понад 40 друкарнях Супрасля, Могильова, Вільно, Варшави, Гродно, Почаєва, Клинець, Ясс, Махнівки, Янова, Йоханнесбурга, Пскова, Тараканівки, Басманово, Солопів, Філатово, Коломії, Москви, Новинок, Севца, Дергачів, Старої Тушки, Києва, Уральська, Андрєєво, Гусєво, Тульчі, Мануйлівки, Чернівців, Балахни, Саратова, Нижнього Новгорода та ін.

Унаслідок переслідувань у 20–40-х роках ХІХ ст. в старообрядському книгодрукуванні сталася перерва, яка закінчилася наприкінці 50-х років означеного століття відкриттям підпільних друкарень у Москві та Підмосков'ї, Калузькій та Смоленській губерніях. У другій половині ХІХ ст. поживавилася видавнича діяльність відомого російського благодійника

К. Т. Солдатенкова, який випустив близько 200 назв книг, 60 % з яких становили переклади російською мовою зарубіжних авторів. Старовіри створили мережу торговельних організацій, які займалися збутом книжкової продукції в країні.

Старообрядські рукописи і книги, які побутували в їхньому середовищі, стали надбанням науки, важливим джерелом у галузі вивчення російської історії та національної культури.

Розділ 6

Домашня, шкільна і вища освіта старообрядців

6.1. Домашня та шкільна освіта

У царській Росії, а згодом і в Радянському Союзі, склався стереотип загальної неписьменності населення Росії, який, звичайно, виник не сам по собі, а формувався владою та інтелігенцією впродовж кількох століть. Його вмело використовувало офіційне православ'я, оскільки міф про масову безграмотність давав підстави виправдовувати себе та висміювати старообрядців. Один з найвідоміших російських письменників ХІХ ст. П. І. Мельников-Печерський зазначав, що «в давнину грамотних людей на Русі було мало, а напівграмотні переписувачі церковних книг, з невігластва, вносили в них найгрубіші помилки. До тексту, наповненого такими помилками, наші предки постійно звикали. Через два-три покоління помилка переписувача ставала вже святинею для побожних людей, строгих ревнителів обряду й букви» [1107, с. 1].

На продовження цієї думки «Кишинёвские епархиальные ведомости», наприклад, називали старообрядців, хитрими крутіями, яким не було властиве прагнення до просвіти та морального вдосконалення; видання називало старовірів «цапищами» [218, с. 685]. Служителі Подільського єпархіального управління панівної Церкви звинувачували куренівських старообрядців у безпросвітництві та мороці, які висіли над ченцями чоловічої

й жіночої обителі. Духовні чиновники називали Куренівський чоловічий монастир похмурим прилистком релігійного блуду, намагалися просвітити людей, що відійшли від істинної віри [699, с. 620].

Торкаючись проблем освіти старообрядців стародубських слобод, той-таки П. І. Мельников зазначав: «Грамотних у них майже зовсім не було, і хто насилу і запинаючись на кожному слові вмів читати Часослов, того вважали вже великим богословом. Старші правили службу лише за Часословом і Псалтирем, інших книг і знати ніхто не хотів» [1107, с. 156].

За статистикою справді виходило, що початкова й середня освіта в Російській імперії була надзвичайно слабкою: наприклад, у 1840 р. на тисячу осіб припадало 5 учнів, у 1890 р. – 21 учень, у 1914 р. – 59 учнів. Ці показники в декілька разів були меншими, порівняно з даними США, Англії, Франції та Німеччини. У 1857 р. в Росії грамотних серед міщан було 30 %, серед селян – 12 %, серед іногородців – 10 % [1125, с. 59]. Перед Першою світовою війною кількість учнів загальноосвітніх шкіл на тисячу осіб населення країни виросла більш ніж у два рази, а студентів – у сім разів. До початку ХХ ст. лише дворянство та духовенство досягло повної грамотності, решта верств населення імперії перебувала на рівні західноєвропейських країн ХVІІ ст. Селяни та міщани-нестарообрядці у ХVІІІ – першій половині ХІХ ст. до читання книг ставилися загалом недбало. Таке тривало до 1908 р., коли Державна дума прийняла закон про введення у країні загальної початкової освіти.

Однак офіційна статистика не відображала реальної картини, незважаючи на те, що спотворені оцінки грамотності населення країни ввійшли в подальші дослідження з вивчення цього питання. Помилки з успіхом поширювалися не лише в суспільному, але й академічному середовищі. Розглядаючи цю проблему, академік Д. С. Лихачов був здивований позицією президента Академії наук СРСР А. П. Александрова, який на загальних зборах Академії кілька разів повторював, що «наша країна з країни майже суцільної неграмотності при царському уряді...» стала

країною освіченою. Щоразу Лихачов ставив собі одне й те саме запитання: «Звідки взято це твердження? Зі старих статистичних даних? Але тоді записували в неграмотні всіх старообрядців, які відмовлялися читати [офіційні. – С. Т.] книги, знали свої книги краще, ніж збирачі свідчень – свої. І читали більше» [1071, с. 413]. Д. С. Лихачов наполягав на тому, що Давня Русь хоча й не мала університетів, проте була грамотною країною, з притаманною їй самобутньою культурою, що давало змогу створити цінні рукописи, ікони, фрески та мозаїки [1071, с. 59]. Учений розглядав Русь як особливий тип культури, а людей, які сформували цю високу культуру без наявності університетської освіти, на його справедливу думку, не можна було називати «безграмотними».

Насправді у світі старообрядців картина була іншою. У XVIII–XIX ст. фактично вся Європейська Північ була грамотною. У селянських родинах накопичувалися великі зібрання стародруків та рукописів, а цей регіон майже повністю був заселений старообрядцями [1071, с. 28]. Слід зауважити, що з поморців вийшов великий російський учений М. В. Ломоносов [1015, с. 51]. На Дону, наприклад, козаки тісно спілкувалися зі старообрядцями, які мали на них значний вплив: «Збиралися в куренях, грамотні козаки читали неграмотним своїм товаришам книги, які отримували від попів, передавали людям почуті від розкольників тлумачення на прочитані тексти» [1175, с. 12].

Починаючи з часів правління Олексія Михайловича, коли селянство втратило свободу не лише в Росії, але й у приєднаних до неї регіонах, почала нестримно поширюватися неписьменність. Кріпацтво призвело до загальної безграмотності народу в XIX ст., яка згодом здавалася історикам істинною й типовою для Давньої Русі [1071, с. 69]. У тих регіонах, яких кріпосне право торкнулося менше (а це якраз ті місця, де мешкали старообрядці), грамотність була звичайним явищем серед населення. Про це свідчать матеріали археографічних експедицій Пушкінського Дому, Бібліотеки АН СРСР, Московського університету ім. М. В. Ломоносова. Грамотність народу

простежувалася в культурі слова у фольклорі, народному зодчестві, ремеслах, моралі, повсякденному побуті тощо.

Давня книга у старообрядців мала надзвичайно високий авторитет. Фактично кожна громада володіла невеликим книжковим зібранням необхідних богослужбових і повчальних книг [1465, 65]. У Виго-Лексинській кіновії навчання грамоти, співу та літературної майстерності велося із самого початку її заснування. Там функціонували школи грамоти для навчання дітей, було створено книгописні майстерні з єдиною (на той час) старовірською літературною школою, твори якої були розраховані на людей з високим інтелектуальним рівнем.

Для підготовки літераторів в обителі було зібрано всі відомі в петровській Росії підручники риторики. Андрій і Семен Денисови виховали низку видатних послідовників, до яких належали Трифон Петров, Даниїл Матвєєв, Гавриїл Семенов, Никифор Семенов, Мануїл Петров, Іван Філіппов, Василь Шапочников, Олексій Іродіонов та ін. За своїми літературними достоїнствами створені ними праці не поступалися творам таких відомих авторів цього часу, як Феофан Прокопович та Дмитро Ростовський. А. Денисов разом з М. Петровим здійснили перше в Росії критичне й палеографічне вивчення «Соборного деяння на еретика Мартина» та «Феогностового требника» та довели їхню фальшивість. Проникливість вигівських авторів у текст єпископ Пителим Нижньгородський назвав волхвуванням поморців.

Серед старообрядців підмосковних Гуслиців було багато начотчиків, здатних вести богословську полеміку на високому професійному рівні. Вони чудово знали не лише Святе Письмо, але й достатньо глибоко вивчали історію старообрядства, відмінності давньоправославного віровчення. У 60-х роках ХІХ ст. значна частина дітей гуслицьких старовірів знала церковнослов'янську грамоту. Дівчатка й хлопчики читали напам'ять усі необхідні молитви. Для продовження навчання заможні батьки відвозили своїх 16-річних юнаків у Москву на Рогожку, де протягом двох-трьох років ті

вивчали Біблію, догматику православного віровчення. Учителі акцентували увагу на старообрядських відмінностях у православному віровченні, тонкощах наонного співу та гласів. На Рогожці вони знайомилися з іменитим московським купецтвом, яке часто пропонувало юнакам місця прикажчиків на своїх підприємствах чи магазинах. І. Ординський зазначав: «Їхня подальша освіта відбувалася на ярмарках – цих академіях купецтва – й знову ж таки переважно в громадах розкольників різних регіонів Росії. Там він визнавав умови російської торгівлі, робився бувалою людиною, оцінював вигоду належності до розколу в торговельній справі, справі грошової допомоги й великого кредиту» [1178, с. 11].

Школи церковнослов'янської грамоти та крюкового співу існували практично при всіх старообрядських монастирях. Про це неодноразово повідомляли представники панівного віросповідання, які акцентували увагу на тому, що багато ченців та черниць іргізьких монастирів роз'їжджали «по містах і селах, випрошували для себе й привозили на Іргіз дітей обох статей, розкольницьких і православних, для навчання грамоти, навчали їх розколу й розпусті і, за словом Спасителя, робили їх гіршими синами гієни, ніж самі. Зазвичай із цих дітей виходили найзліші ревнителі розколу: вони робилися уставщиками у своїх поселеннях, відкривали служіння в будинках, здійснювали духовні треби і відкрито проповідували розкол» [998, с. 581]. Ченці навчали не лише при монастирях, але й наймалися в старовірські родини.

Відомо, що на початку XIX ст. при Куренівському Нікольському монастирі Подільської губернії діяла школа грамоти для дітей старообрядців. У 1842 р. про це повідомляв чернець Симеон (Кравцов), який перейшов в офіційне православ'я. Під покровительством свого дядька Геронтія (колишнього економа монастиря) він навчався читанню, співу та церковному статуту [238, с. 405], хоча, за його словами, більшість мешканців монастиря залишалися людьми неписьменними [699, с. 568]. У 1851 р. із 42 мешканців

Білокриницького чоловічого монастиря грамотними було лише 16 чоловік [295, с. 350].

Старообрядські громади мали дієвіші засоби виховання молоді, які допомагали утримувати її в рамках традиційної культури [775, с. 257]. По-перше, це були характерні для Давньої Русі цінності: формування релігійної, моральної особистості, яка не лише поважала, але й оберігала традиції предків. Ще на початку ХХ ст. середньовічний Домострой у грамотних старообрядців не вважався вижитим анахронізмом, а навчав, що влада батьків від Бога, їхня воля для дітей – закон. Перш ніж приступити до виконання будь-якої роботи, потрібно було отримати батьківське благословення. По-друге, виховання в старообрядців відбувалося особистим прикладом людей старшого віку, а оскільки їхній авторитет у родині був високим, то він потужно впливав на виховання дітей. Третім важливим фактором було обрядове виховання, тісно пов'язане з віровченням. Неухильне виконання обряду, майже єдиної школи релігії, потужно впливало на формування особистості.

Основне місце в обрядовій системі належало посту, як покорителіві плоті, яка не надавала переваги тваринного способу життя над духовним. Наприклад, у родині купців Шарапових, що мешкали в слободі Михайлівка Дмитрівського повіту Курської губернії, дітей виховували за старим звичаєм, що означало беззаперечно підкорятися волі батьків, вести здоровий спосіб життя, значну частину часу приділяти молитві [775, с. 264]. Незважаючи на, здавалося б, неефективні форми виховання та навчання дітей старообрядців, власне вони стали найважливішим фактором збереження й подальшого розвитку традиційної старообрядської культури. Це дало змогу скоротити розрив між поколіннями старовірів, зберегти моральну стійкість молоді.

Специфічне виховання старообрядців на основі православних цінностей сформувало особливе ставлення до трудової діяльності, яка мала, по-суті, капіталістичний дух, однак, завдяки християнству, не залишалася без етичного підґрунтя. Мотиви старообрядської підприємницької та іншої

господарської діяльності були досить вагомими, вони визначалися служінням громаді, суспільству, їхнім матеріальним та духовним запитам.

Протягом двох з половиною століть старообрядцям заборонялося відкрито вчити своїх дітей церковнослов'янської грамоти, тому навчання відбувалося по хатах таємно. Старовіри розуміли, що з навчанням безпосередньо пов'язується релігійне та моральне життя громади в цілому та її простих парафіян окремо, і це усвідомлення «серед предків-старообрядців було твердим» [652, с. 1303].

До офіційного відкриття початкових старообрядських шкіл грамоти навчали інваліди, старці «допотопним способом, збираючи по дюжині-другій діток і харчуючись від цього «ремесла»» [724, с. 844]. Діди та баби навчали дітей читати й писати за Псалтирем, Часословом та Катехізисом.

Власне любов до церковного співу та читання здавна укріпила в середовищі старообрядців домашні школи грамоти, у яких протягом 2–3 років грамотії проходили з учнями короткий курс навчання, що складався з Букваря, Часослова або Псалтиря. Батьки платили учителеві не за час, проведений у школі, а конкретно за предмет, наприклад за Буквар – 2 руб., за Часослов – 3 руб., за Псалтир – 6 руб. Навчання в школах тривало цілий рік, крім неділь та святкових днів. До 10-річного віку діти, які вже пройшли курс навчання, могли жваво читати книги церковнослов'янською мовою, а потім самостійно вчилися читати світські книги.

У 1909 р. в журналі «Церковь» у статті «Старообрядчество и школьный вопрос» відзначалося, що істинна вченість поєднується з істинною релігійністю, оскільки «одна наука відкриває всю глибину премудрості Божої й світову доцільність Його творіння – природи». Завдяки вченості, – уважав автор, – любові до книги та навчанню, старообрядство стало тією моральною силою, з якою суспільству доводилося рахуватися. У старообрядців завжди побутувала грамотність та книга, «тоді, коли серед решти російського народу панувало неучтво» [705, с. 9].

Високий рівень грамотності старообрядців був визнаний окремими священиками панівного віросповідання: «Багато священиків наших, особливо в минулому (у XVIII. – С. Т.) столітті, були людьми простими, які знали лише читати й писати; таким пастирям Церкви, звісно, було не до полеміки з розкольниками, між якими траплялися люди величезної начитаності й рідкісного знайомства з пам'ятками нашої старовини» [1419, с. 551]. У 1861 р. ще один представник панівної Церкви (ієрей В. Билінський) констатував, що духовенство цієї Церкви неосвітчене настільки, що не здатне довести розкольникові його «заплутаність» [868, с. 112].

За твердженням І. О. Кирилова, у старообрядських громадах мало хто був неписьменним, тоді як у громадах офіційної Церкви, навпаки, мало хто був письменним. Через старообрядців поширювався звичай складання та переписування книг та рукописів: «У той час як православний мужичок мало думав, майже нічого не знав, не писав, не упорядковував, мужички-розкольники працювали думкою, вчили, писали, створювали, хоч би що там не було вперше» [1015, с. 243].

Загалом до світської науки старообрядці ставилися негативно. Це пояснювалося тим, що в 50-х роках XIX ст. в Ярославській, Костромській та Нижньогородській губерніях було проведено так звані етнографічно-статистичні експедиції, які закінчувалися поліцейським погромом старовірських духовних центрів. Офіційні вчені (за окремими винятками) бачили в старообрядцях лише історичний та етнографічний матеріал. Велике негативне ставлення до науки посяли деякі дослідники старообрядства, зокрема М. І. Суботін, який змінював «свої «наукові» погляди з кожним службовим ростом, з кожною новою медаллю» [1015, с. 258].

З точки зору релігійної освіти, розкольник стояв вище никоніанця, проте слід визнати й те, що так звана «класична» освіта старообрядців наприкінці XIX – на початку XX ст. не витримувала вже критики часом, оскільки ігнорувала світські науки, дуже часто, і не з власної волі, а під

забороною влади, а до 1905 р. старообрядських навчальних закладів просто не існувало.

С. Лаптев у статті «Старообрядческое образование и школьные законопроекты» вважав, що старообрядські школи мають бути дитям старообрядства, вони вмітимуть готувати свідомих людей, які бережливо ставляться до віри, релігії та традиції своїх предків. Він акцентував увагу на тому, що старообрядська школа повинна бути не оберегом (як це відбувалося у православних та католицьких школах), а мати просвітницький характер (що було притаманно протестантським школам). С. Лаптев пропонував поділити навчання в старообрядських школах на нижчий та вищий рівні, тому що «старообрядці в багатьох місцях за своєю елементарною освітою стоять вище ніж решта населення, і що йому потрібні не елементарні школи, а школи другого та вищого типу» [277, с. 235].

Для підготовки кваліфікованих учителів для старообрядських шкіл у 1909 р. Московське братство Чесного і Животворящего Христа організувало підготовчі курси, на яких викладали старообрядці з вищою освітою [270, с. 252].

Масове відкриття старообрядських навчальних закладів було пов'язане з рішенням Священного собору Білокриницької ієрархії в Росії, що відбувся 28 серпня 1909 р. Собор постановив: «Підтвердити соборне визначення 1908 р. як обов'язок для священників і попечителів вживати заходів щодо відкриття шкіл церковнослов'янської грамоти» [652, с. 1303].

На початку ХХ ст. майже всі старообрядські згоди позитивно поставилися до питання організації шкільної освіти у своєму середовищі. Зокрема, у 1911 р. про це констатував Всеросійський з'їзд часовених старообрядців. У 1909 р. на першому з'їзді, який проводили поморці, зазначалося, що «старообрядцям потрібно створювати таку обстановку навчального процесу, потрібно підготувати таких учителів-педагогів, щоб юнаків, які хочуть учитися, випускали зі школи міцними у давньоправославній вірі, твердими в російсько-народних переконаннях та

здатними розумно й по-діловому розбиратися в життєвих протиріччях і спокусах» [1015, с. 197]. Проблема необхідності розвитку шкільної освіти порушувалося на першому та другому з'їздах біглопопівців.

Питання про освіту було головним на єпархіальних з'їздах старообрядців Білокриницької ієрархії. Наприклад, з'їзд Нижньогородсько-Костромської єпархії прийняв рішення про відкриття шкіл у всіх підпорядкованих їй старообрядських парафіях. 22 вересня 1906 р. в Москві Священний собор старообрядців Білокриницької ієрархії наголосив на важливості релігійно-морального виховання дітей, відкритті в кожній парафії шкіл грамоти або церковно-приходських училищ [1015, с. 188]. У 1910 р. архієпископ Іоанн Московський розробив проект відкриття в Москві вищого старообрядського училища, основним завданням якого була підготовка священиків та вчителів для старообрядських шкіл.

У 1912 р. відбулося відкриття шестикласного інституту на Рогозькому кладовищі, у якому мали навчатися представники всіх старообрядських конфесій. У ньому вивчалось понад 30 предметів: алгебра, геометрія, фізика, природознавство, логіка, іноземні мови (у т. ч. грецька й німецька), теорія словесності, основне, догматичне й порівняльне богослов'я, історія російської літератури, старообрядства й російської Церкви, вступ до філософії, церковне право тощо. Головним завданням підготовки студентів стало виховання самостійності, наполегливості та діяльності. Інститут ставив перед собою завдання готувати послідовних старообрядців, кваліфікованих садівників, теслярів, столярів і малярів. Директор Інституту О. Рибаків наполягав на тому, що в основі навчання має бути не підручник, а самостійна робота студентів, адже така форма роботи давала змогу контролювати комплекс отриманих учнями знань [617, с. 461].

За висловлюваннями самих старообрядців, Московський старообрядський інститут був «надбанням усього старообрядства», він обслуговував інтереси не лише столичних громад, але й усієї російської провінції [324, с. 7]. У ньому навчалися діти з Вологодської, Володимирської,

В'ятської, Калузької, Могильовської, Московської, Подільської, Оренбурзької, Саратовської, Симбірської, Пермської, Тверської, Томської, Ярославської, Нижньогородської Самарської, Херсонської, Чернігівської губерній, Кубані, Тереку, Області Війська Донського, Уралу, Сибіру, Москви, Києва та Петрограда [617, с. 460; 315, с. 8].

Значення поширення освіти серед старообрядців засвідчував той факт, що на Десятому Всеросійському з'їзді старообрядців Білокриницької ієрархії прозвучала доповідь ради з'їздів «Про стан народної освіти серед старообрядців», котрі чекали від ради з'їздів порад, указівок, настанов та пояснень, оскільки більшість із них після виходу указу 1905 р. не знала, чи має право вимагати від місцевої влади відкриття свого земського початкового училища, чи ні. Рада узагальнила матеріал, отриманий в результаті анкетування делегатів з'їзду. Вийшла книга «Вопросы народного образования среди старообрядцев», завдяки якій можна було уявити загальну картину та зробити висновки про питання шкільної освіти старовірів в імперії. Майже 90 % респондентів позитивно поставилися до налагодження освіти, однак на перше місце в навчальних закладах старообрядці ставили релігійно-просвітницькі завдання, які сприяли моральному вихованню підростаючого покоління [351, с. 1022]. Проте представники багатьох громад наголошували на тому, що вони не спроможні утримувати школи за власний кошт, а місцева влада, незважаючи на те, що вони є таким платником податків, як і решта населення, не підтримує їхніх намагань, навіть у тих населених пунктах, де старовіри становлять більшість населення. У відповідь на заклики старовірів Комітет міністрів нагадував, що земства задовольняють інтереси всього населення, а не окремих віросповідних груп, і якщо старообрядці хочуть відкривати подібні школи, то вони повинні робити це за власний кошт, хоча в окремих регіонах влада йшла назустріч старообрядцям.

У 1909 р. більш ніж 24 % дітей старовірів не було охоплено шкільною освітою, 60 % старообрядців навчалися в загальних земських та міністерських школах [351, с. 1024]. Гостро стояла проблема навчання та

виховання молодшого покоління в місцях, де проживало мало старообрядців. Проте на початку XX ст., незважаючи на досить високі темпи поширення шкільної освіти, у домашніх умовах і в неорганізованих школах навчалося близько половини всіх дітей шкільного віку, і лише четверта частина дітей навчалася в школах організованого типу [351, с. 1049]. Значний інтерес діти старообрядців виявляли в отриманні знань у школах вищого типу, зокрема в міських, середніх і вищих навчальних закладах. З 559 шкіл вищого типу, які функціонували в Російській імперії, старообрядці навчалися у 395 закладах (70,6 % від їхньої загальної кількості). Підвищена потреба отримання професійних знань пояснювалася бажанням батьків старообрядців дати практичні знання та вміння, які допомогли б підвищити матеріальний добробут своїх дітей. Водночас старообрядці висловлювали невдоволення початковими, церковноприходськими школами, які перебували під контролем панівної Церкви. На ці навчальні заклади впливало панівне віросповідання, ідеологія якого вважалася небезпечною для релігійно-морального виховання дітей-старообрядців. Мало того, старовіри вважали шкідливим контакт своїх дітей у школі загального типу з дітьми інших конфесій, оскільки у 68 зі 100 випадків їхні діти не звільнялися від викладання Закону Божого вчителями панівного віросповідання, у 72 випадках – від церковнослов'янського читання, у 56 – від церковного співу. Однак, незважаючи на це, земські школи були популярними серед старообрядців тому, що вчителі серед учнів різних віросповідань не торкалися віросповідних питань [351, с. 1051].

На початку XX ст. старообрядці відчували, що не вистачає вчителів Закону Божого, а підготовка багатьох старообрядських священиків до викладання Закону Божого, читання та співу виявилася недостатньою. Усвідомлюючи важливість поставленої проблеми, з'їзд висловився за відкриття спеціальних педагогічних курсів та учительських семінарій для підготовки вчителів.

У цілому російська офіційна статистика не відображала реальної кількості грамотного населення в Росії. Відомості про грамотність людей були спотворені недосконалою методикою підрахунку, насамперед серед старообрядців. Високий рівень грамотності досконало не фіксувався в місцях їхнього традиційного розселення (Європейська Північ, Дон, Урал, Сибір тощо). З початку розколу російської Церкви й до 1905 р. при старообрядських монастирських центрах та громадах діяли школи грамоти, у яких виховували та навчали дітей старовірів. На рубежі XIX–XX ст. так звана «класична» старообрядська освіта ввійшла в стадію кризи, оскільки, унаслідок заборон, не могла реалізувати просвітницькі завдання, долучитися до вивчення точних та природничих наук. Масове відкриття старообрядських навчальних закладів відбулося після оприлюднення імператорського указу про дарування свободи віросповідання в Росії. Питання організації шкіл виносилося на порядок денний найбільших старообрядських конфесій, зокрема Білокриницької ієрархії, біглопопівців, часовенних та поморців. Високий рівень грамотності старообрядців вимагав шкіл другого та вищого типу. У 1912 р. Білокриницька ієрархія відкрила Московський старообрядський інститут, який «кував» кадри для всіх старообрядських згод. Старообрядці намагалися позбутися непомірної опіки офіційної Церкви, через свої з'їзди отримати широку інформацію щодо шляхів організації навчальних закладів на місцях та максимального використання в цій справі допомоги держави.

6.2. Вища освіта та благодійність старообрядців у сфері просвіти

Проблема освіти старообрядців у Російській імперії актуальна не лише тому, що це питання досі не досліджувалося, але й тому, що російська офіційна статистика не відображала реальної кількості грамотного населення Росії [1124, с. 265]. Відомості про грамотність людей були спотворені недосконалою методикою підрахунків, насамперед серед старообрядців

[1071, с. 413]. Виховання старообрядської молоді відбувалося в рамках традиційної культури, що формувала релігійну, моральну особистість: не лише сповідуючу, але й таку, що зберігала традиції своїх предків [775, с. 257]. Воно здійснювалося особистим прикладом старших людей, які мали високий авторитет у родині, на прикладі житій святих, через виконання обряду, дотриманням чистоти в побуті та здоровим способом життя. Специфічне виховання старообрядців сформувало особливий тип ставлення людини до трудової діяльності, коли гроші накопичувалися не заради збагачення, а заради служіння спочатку громаді, а потім суспільству, його матеріальним і духовним запитам [1178, с. 13; 238, с. 405; 295, с. 350].

На рубежі XIX–XX ст. так звана «класична» старообрядська освіта ввійшла в стадію кризи. Через заборони уряду завдання просвіти не реалізовувалися. Традиційне навчання старообрядців страждало відсутністю підготовлених учителів, систем і планів, незнанням методики викладання [147, с. 69].

Масове відкриття старообрядських навчальних закладів відбулося після оприлюднення указу про дарування свободи віросповідання в Росії в 1905 р. та закону про розвиток освіти в 1908 р. Через свої з'їзди старообрядці намагалися отримати широку інформацію, яка стосувалася шляхів організації навчальних закладів на місцях та максимального використання в цій справі допомоги держави. У питаннях шкільної освіти старовіри намагалися ухилятися від надмірної опіки офіційної Церкви, адже ці навчальні заклади сприяли охолодженню дітей до старої віри [1332, с. 25].

Міф про сліпоту та розумову нерозвиненість старообрядців, сформований представниками панівної Церкви протягом декількох століть, не відповідав дійсності [1107, с. 1; 699, с. 620]. З часів розколу Російської Церкви початкова освіта в старообрядців була поставлена досить добре. Можливо, не зовсім справедливими, однак такими, що мають під собою тверде підґрунтя, є свідчення старообрядського дослідника І. О. Кирилова,

який відзначав, що серед старообрядців мало хто був неграмотним, тоді як серед новообрядців мало хто був письменний.

Про це, зокрема, свідчать біографії купців-старообрядців. Діти М. Я. Рябушинського вчилися грамоти самостійно, адже батько не приділяв особливої уваги їх навчанню [1456, с. 149]. Його син Павло від природи був обдарований та цікавий хлопчик. Подорослішавши, він завжди намагався самостійно поглиблювати свої знання, мав знайомих у музичних та літературних колах Москви, у його будинку збиралися артисти Малого театру. Він приділяв багато уваги навчанню своїх дітей. У домашніх умовах вони вивчали іноземні мови з гувернерами-іноземцями, які досконало володіли тією чи іншою мовою. Шестеро дочок від першого шлюбу виховувалися в міському пансіоні, дочки від другого шлюбу (загалом було 16 дітей) вчилися в гімназії, а сини – у Практичній академії наук та реальному училищі К. П. Воскресенського. Для вдосконалення практичних навичок літом хлопчиків відправляли безпосередньо на фабрики. Важливо відзначити, що більшість із них закінчили школу із золотими медалями. Після завершення навчання в Росії Павло Михайлович відправив старших синів за кордон, де вони на практиці ознайомилися з текстильною справою.

Батьки Т. С. Морозова наймали гувернанток та гувернерів, які навчали дітей не лише іноземних мов, але й світських манер. Син Тимофія Савовича – Сава – відвідував Московську четверту гімназію. Діти знаменитої благодійниці В. О. Морозової здобули непогану домашню та шкільну освіту. Син Михайло навчався в гімназії, Іван – у реальному училищі. Удома вони з гувернерами вивчали іноземні мови, займалися музикою, живописом, вивчали правила поведінки.

Купці-старообрядці йшли в ногу з часом, незважаючи на те, що приватних вищих навчальних закладів вони не мали. Питання про організацію вищої освіти неодноразово порушувалося в старобрядському середовищі, проте з різних причин воно не вирішувалося. На початку 80-х років XVIII ст. наставник Вигівської пустині Андрій Борисов хотів

організувати в кіновії старообрядську академію, але втіленню задуманого в життя завадили три пожежі, які в 1787 р. знищили обитель [1158, с. 7]. У 1844 р. розглядалося питання про відкриття старообрядського училища на Рогозькому кладовищі. В училищі планували вивчати не лише російську словесність та краснопис, а й грецьку, латинську, німецьку та англійську мови, проте уряд не дозволив відкрити цю школу.

Одними з перших представників старообрядства, хто закінчив Московський університет (до речі, був створений за ініціативою старовіра-помора М. В. Ломоносова) у 70-х роках ХІХ ст., були діти знаменитих купецьких династій Росії – Гучкових та Рябушинських.

Відомий російський виробник порцеляни М. С. Кузнецов закінчив Ризьке комерційне училище [294, с. 169]; син відомого київського 1-ї гільдії купця, комерції радника Миколи Попова – Микола – Київську приватну гімназію, а 1916 р. – Київське Миколаївське військове юнкерське училище [331, с. 1044]. Сини відомого одеського підприємця-старообрядця М. І. Тюрина – юридичний та медичний факультети Одеського університету. Г. А. Крестовников – природниче відділення фізико-математичного факультету Московського університету. Він опублікував низку робіт з органічної хімії в журналах Російського фізико-хімічного товариства та Берлінського хімічного товариства [1456, с. 220].

Костромську гімназію закінчив нащадок старообрядців, депутат 4-ї Державної думи від Костромської губернії О. І. Коновалов. Він навчався на природничому відділенні фізико-математичного факультету Московського університету, проходив спеціальне стажування в Мюльгаузені (Німеччина) та Ельзасі (Франція). Для потреб робітників О. І. Коновалов спорудив дві школи на 300 місць, відкрив безкоштовну бібліотеку. Після Жовтневої революції Сергій Олександрович емігрував у Європу, де став професором одного з англійських університетів [1456, с. 217].

У старообрядських начотчиків, а потім самостійно, учився поморець В. О. Кокарев. Отримана в домашніх умовах освіта не завадила купцеві стати

хорошим оратором, мислителем, людиною глибокої культури, яка мала прекрасний літературний талант. Кокарев написав низку відомих у свій час творів, серед яких «Русские провалы» і «Миллиард в тумане». Володіючи неординарними здібностями, іваново-вознесенський купець М. І. Гарелін увесь свій вільний час також присвячував самоосвіті. З великою цікавістю він читав книги, журнали та газети, що потрапляли до його рук [1456, с. 260].

С. Т. Морозов вчився на природничому відділенні фізико-математичного факультету Московського університету. Відтак він поїхав у Кембриджський університет, де продовжував вивчення хімії, ознайомлювався з текстильним виробництвом на британських підприємствах [811, с. 91]. Молодший син Т. С. Морозова – Сергій – закінчив юридичний факультет Московського університету, захистив кандидатську дисертацію з юриспруденції. Син С. М. Третьякова – Микола – закінчив юридичний факультет Московського університету. Він став одним із лідерів російського руху ліберальних промисловців початку ХХ ст. Микола Сергійович був головою Економічної ради при Тимчасовому уряді. М. А. Морозов разом зі своїм другом-старообрядцем О. І. Гучковим закінчив історико-філологічний факультет Московського університету.

Загалом О. І. Гучков належав до когорти видатних державних та громадських діячів Росії початку ХХ ст. Він був великим підприємцем, дійсним статським радником, членом Державної ради від промисловості та торгівлі, головою Центрального комітету, ідеологом, організатором та лідером партії «Союз 17 октября», однією з яскравих фігур Державної думи. У 1881 р. Олександр із золотою медаллю закінчив 2-гу Московську гімназію, у 1886 р. – історико-філологічний факультет Московського університету, відтак продовжив навчання в Берлінському та Гейдельберзькому університетах Німеччини [933, с. 161]. Старообрядець поморського безпопівського напрямку Гучков був головою 3-ї Державної думи.

Д. А. Циганков вивчав алфавітні списки студентів Московського університету, які навчалися там упродовж 1898–1916 років [1414, с. 100]. З

1900 р. формуляр став детальнішим і включав, зокрема, дані про конфесійну належність студентів. До цього часу інформацію про старообрядців-студентів можна було взяти лише зі звітів про стан та діяльність Московського університету.

За даними списків, представників зі старообрядців-дворян і старообрядського духовенства в університеті не виявилось. Старообрядці були представлені вищими державними чинами – 1 особа, потомственними почесними громадянами – 22 особи, купцями – 36 осіб, нижчими державними службовцями – 1 особа, козаками – 5 осіб, міщанами – 46 осіб та селянами – 36 осіб. Загалом на початку ХХ ст. в Московському університеті вищу освіту здобувало близько 150 студентів-старообрядців [1414, с. 112].

Широкою була й географія старообрядців, які вступали до Московського університету. Тут навчалися вихідці з Москви, Санкт-Петербурга, Астрахані, Варшави, Воронежа, Гомеля, Єгор'ївська, Єкатеринбурга, Казані, Калуги, Коврова, Костроми, Моршанська, Новочеркаська, Орехово-Зуєва, Ржева, Риги, Ростова-на-Дону, Рибінська, Саратова, Тули, Уфи, Чухломи, Царицина, а також з Володимирської, Воронежської, Єкатеринбурзької, Калузької, Костромської, Могильовської, Московської, Рязанської, Саратовської, Смоленської, Тверської, Тульської, Чернігівської, Херсонської губерній та Області Війська Донського.

Діти старообрядців навчалися на медичному, математичному, природничому та філологічному факультетах, проте найпопулярнішим факультетом університету (не лише серед старообрядців, але й усього студентства) був юридичний. Упродовж 1897–1910 років кількість студентів на юридичному факультеті зростає більш ніж удвічі (з 1587 до 3800 осіб). У 1910 р. на юридичному факультеті навчалось не менш як 24 студенти-старовіри. За словами Д. А. Циганкова, старообрядці вступали на цей факультет для того, щоби підвищити свій соціальний статус, а основним мотивом вступу до Московського університету була господарча діяльність старообрядців та можливість реалізуватися в середовищі московського

старообрядського купецтва. Другим за значимістю в старообрядському середовищі був медичний факультет, на якому здобувало освіту близько 10 осіб [1414, с. 108].

У 1908 р. в Московському імператорському технічному училищі навчалось 68 студентів-старообрядців, у Московському університеті – 49, Московському сільськогосподарському інституті – 19, Санкт-Петербурзькому технологічному інституті ім. імператора Миколи I – 19, Санкт-Петербурзькому інституті інженерних шляхів сполучення ім. імператора Олександра I – 7, Санкт-Петербурзькому електротехнічному інституті ім. імператора Олександра III – 7, Харківському технологічному інституті ім. імператора Олександра III – 6, Ризькому політехнічному інституті – 5, Харківському університеті – 5, Санкт-Петербурзькій військово-медичній академії – 3, Санкт-Петербурзькому гірничому інституті ім. імператриці Катерини II – 3, Вищому художньому училищі при імператорській Академії художеств – 2, Донському політехнічному інституті – 2, Варшавському політехнічному інституті ім. імператора Миколи II – 1, Варшавському імператорському університеті – 1, Томському університеті – 1, Санкт-Петербурзькому жіночому медичному училищі – 1 [147, с. 121].

Знаковою виявилася благодійна діяльність купців-старообрядців у галузі освіти. Старообрядці своїм коштом не лише будували та утримували початкові, середні й середньо-спеціальні навчальні заклади, вони засновували науково-дослідні центри, премії, стипендії для студентів, інженерів та робітників.

Розпорядниця Тверської мануфактури В. О. Морозова для навчання дітей робітників відкрила при фабриках спеціальне училище, школу рукоділля та бібліотеку [962, с. 68]. Морозови щедро роздавали кошти на підтримку навчання дітей службовців та робітників своєї мануфактури. Наприклад, у 1911/1912 навчальному році загальна сума їхніх пожертвувань становила 4045 руб. Щорічно на утримання Тверської Маріїнської гімназії В. О. Морозова виділяла 760 руб. У 1910 р. вона пожертвувала 17 тис. руб. –

на ремонт навчального корпусу гімназії і 50 тис. руб. – на будівництво Народного університету. Упродовж 1908–1918 років до цього університету вступала молодь, незважаючи на стать, національну та віросповідну належність; у ньому викладали кращі вчені міста. На свої кошти В. О. Морозова побудувала Московське ремісниче училище, початкову школу, заснувала Пречистенські курси для робітників, які стали кращим просвітницьким центром для робітників Москви і збирали близько 1,5 тис. слухачів. Тут викладали великі російські вчені: фізіолог І. М. Сеченов, хімік А. Н. Реформатський, скульптор А. С. Голубкіна, історики В. І. Пічета та Н. А. Рожков, мистецтвознавці Є. Б. Вахтангов та О. І. Сумбатов-Южин. Коштом В. О. Морозової видавалися журнал «Русское богатство» і газета «Русские ведомости», у яких друкувалися такі видатні письменники та вчені, як Л. М. Толстой, М. Є. Салтиков-Щедрін, Г. І. Успенський, М. Г. Чернишевський, А. П. Чехов, І. І. Мечников, К. А. Тімірязєв, О. М. Горький та ін.

При Імператорському технічному училищі Т. С. Морозов заснував спеціальні стипендії для навчання молодих інженерів за кордоном [1456, с. 128], хоча сам Тимофій Савович отримав лише дякову домашню освіту. Він витрачав значні кошти на видавничу справу свого зятя – професора Г. Ф. Карпова. У 1891 р. в Московському університеті коштом Морозових було затверджено премію імені Г. Ф. Карпова, яку присуджували за найкращі історичні праці. Дружина мецената, М. Ф. Морозова, пожертвувала 125 тис. руб. на спорудження лабораторії волокнистих речовин при Московському технічному училищі. С. Т. Морозов сприяв розвитку кустарного мистецтва, заснувавши в Леонтіївському провулку Москви Кустарний музей [1456, с. 137].

Т. С. Морозов був членом Товариства поціновувачів комерційних знань. Він заснував стипендії для робітників Нікольської мануфактури, які навчалися в функціонуючому при фабриці училищі. Брати М. і І. Морозови пожертвували 30 тис. руб. на заснування при Московському університеті

Інституту злоякісних пухлин. За свідченнями В. П. Рябушинського, цей інститут був містом у місті. У московській садибі Михайла Абрамовича була облаштована власна електростанція, що стало незвичайною подією для свого часу, оскільки електрику лише починали запроваджувати в повсякденне життя [962, с. 83]. І. А. Морозов входив до складу попечительської ради Московського комерційного інституту, у якому викладали такі видатні вчені, як С. М. Булгаков, П. І. Новгородцев, О. А. Мануйлов та ін.

Сини відомого російського благодійника А. І. Морозова опікувалися навчальними закладами Москви та Московської губернії. Так, Сергій Арсенійович був головою ради при Богородському реальному училищі, а Петро Арсенійович – головою ради при Московському ткацькому училищі. При самій Богородсько-Глухівській мануфактурі було відкрито початкове училище вищого типу. На кошти директорів цієї мануфактури Д. і А. Морозових видавався журнал «Русское образование» [1456, с. 140].

Морозови не лише підтримували винахідницьку справу, але й займалися літературною творчістю. Засновник Вікульської мануфактури Є. С. Морозов, наприклад, значну увагу приділяв релігійним питанням. Він написав трактати «О пришествии антихриста» й про Іллю та Іону [1456, с. 129].

К. Т. Солдатенков багато років регулярно підтримував Московський університет і Рум'янцевський музей. У 1856 р. він виділив 1 млн руб. на будівництво ремісничого училища [811, с. 19]. С. І. Щукін власним коштом організував при Московському університеті Інститут психології. Він майже досконало володів французькою та німецькою мовами [262, с. 21]. Іванівський фабрикант Д. Г. Бурилін був почесним попечителем Іваново-Вознесенської школи малювання. Він створив Музей промисловості та мистецтва, у якому була зібрана представницька колекція мануфактурних товарів, а також історичний та етнографічний матеріал, пов'язаний з історією та культурою м. Іванова [1456, с. 257]. На кошти відомого російського

порцелянозаводчика М. С. Кузнецова функціонувало декілька двокласних шкіл, у яких готували художників порцелянових виробів.

У 1893 р. на кошти дійсного статського радника П. Г. Шеллапутіна спорудили Гінекологічний інститут для лікарів ім. А. Шеллапутіної, у 1902 р. відкрили гімназію ім. Г. Шеллапутіна, у 1903 р. – три міських ремісничих училища, у 1908 р. – Московський педагогічний інститут та реальне училище ім. А. Шеллапутіна, у 1910 р. – жіночу учительську семінарію.

Дружина С. І. Мамонтова – Єлизавета Григорівна (яка походила зі старовірської родини Алексєєвих) – 20 років була попечительницею Басманного жіночого міського училища. У 1882 р. для селян в Абрамцево вона організувала столярно-вирізувальну майстерню та побудувала школу.

Помітна діяльність у галузі просвіти династії Рябушинських. У Вишньому Волочку Тверської губернії власним коштом вони утримували фабричну школу [1456, с. 173]. Двоє молодших братів Рябушинських присвятили своє життя науці. Федір Павлович був ініціатором та організатором експедиції на Камчатку, провів перед цим ґрунтовну роботу з вивчення географії, антропології та історії краю, створив спеціальну бібліотеку, акумулював досвід іноземних експедицій. На її проведення Федором Павловичем було витрачено 200 тис. рублів [1456, с. 174]. Проте через хворобу, а потім і передчасну смерть, йому не вдалося завершити своє дослідження. У 1904 р. на р. Пехорка Д. П. Рябушинський побудував першу в Росії аеродинамічну лабораторію, яку згодом було реорганізовано в інститут. Після Жовтневої революції він емігрував у Францію, де продовжив свою наукову кар'єру як професор Сорбоннського університету. За вагомий вклад у розвиток науки Д. П. Рябушинський був обраний членом-кореспондентом Французької академії наук [1456, с. 176].

У 1889 р. брати П. і М. Красильщикови відкрили училище при своїй фабриці в с. Родниках Юр'євського повіту Костромської губернії, де спочатку навчалось 70 дітей робітників, через 10 років – 180, через 20 – 430. У розміщених поряд з фабрикою поселеннях на їхні кошти споруджено шість

початкових училищ. На їхні кошти утримувалося ще шість таких училищ. Широка благодійна діяльність Красильщиків у галузі просвіти зумовила скорочення чисельності неписьменних робітників на підприємствах, що їм належали. Якщо в 1885 р. в них було лише 5 % грамотних, то в 1913 р. – 83 %. Поширення грамотності серед робітників дозволило Родниківську фабрику Костромської губернії зарахувати до підприємств з високим рівнем культури робітників. Не випадково власне від «Товариства мануфактур Ганни Красильщикової з синами» в 4-ту Державну думу було обрано робітника М. Р. Шагова. З 1903 р. він відвідував фабричні курси для робітників, де зблизився із членами соціал-демократичної партії, став її членом, а потім одним з організаторів профспілки текстильників Родниківського району.

Отже, пожертвування старообрядців на потреби організації початкових, середніх, середньо-спеціальних та вищих навчальних закладів були надзвичайно великими. Послідовники старої віри були новаторами в різноманітних сферах російської науки. На відміну від панівного віросповідання, розвиток старовірської конфесійної, суспільної та державної освіти здійснювався не за рахунок держави, а за рахунок добровільних пожертвувань старообрядців.

Старообрядці неабияку увагу приділяли отриманню вищої спеціальної освіти. Особливо популярними були юридичні, медичні, технічні та фізико-математичні спеціальності, а серед освітніх закладів – Московський університет, Московське технічне училище, Московський сільськогосподарський інститут і Санкт-Петербурзький технологічний інститут. Подальше вдосконалення знань та практичних навичок студентів-старообрядців відбувалося в країнах Західної Європи, у Берлінському, Гейдельберзькому, Кембриджському та інших університетах.

На кошти купців-старообрядців було споруджено провідні наукові та навчальні центри країни: Інститут злоякісних пухлин та Інститут психології при Московському університеті, Народний університет, перший у Росії

Аеродинамічний інститут, Гінекологічний інститут, гімназія ім. Г. Шелапутіна, Московська жіноча учительська семінарія, Реальне училище ім. А. Шелапутіної, Московське технічне училище, чотири московських ремісничих училища, відкрито Пречистенські курси для робітників, засновано стипендії для студентів та робітників. Старообрядці регулярно вносили пожертвування на розвиток вищої освіти. У старообрядському середовищі досить активно розвивалися гуманітарні та точні науки. Купці-старообрядці фінансували журнали «Русское образование» і «Русское богатство», газету «Русские ведомости», підтримували наукові дослідження в галузі історії, юриспруденції, хімії та фізики.

Розділ 7

Роль старообрядців у розвитку російського мистецтва

7.1. Іконопис і культова архітектура

Старообрядська ікона не є винаходом старовірів, вона тісно пов'язана з давньоруською і давньосхідною православною традицією. Проте з другої половини XVII ст. традиційний іконопис уже не задовольняє змінених смаків російського суспільства. Прийнятий іконописний лик поступово поступається місцем простому людському обличчю.

Після розколу російської Церкви найхарактернішою зовнішньою ознакою старої віри став іконопис, що дало змогу заглянути у святе святих старообрядства. Старовіри вважали, що в іконописі існують іконографічні канони, переступити через які майстер не має права. Ікона, казали вони, це «вікно в іншу реальність, реальність Божого світу» [1268, с. 314]. При придбанні образу у старовірів «ніколи не казали «купити» ікону, хрест або інше святе зображення, а казали «виміняти»» [1118, с. 506]. Крім того, на Русі з давніх часів існував звичай, за яким віруючий, що приходив молитися

в церкву, мав принести із собою домашню ікону. Цей звичай зберігається в старообрядців і донині [1007, с. 454].

Для старовіра давня ікона ніколи не була музейним експонатом, адже перед нею вони постійно молилися. У В'ятській губернії, наприклад, у побудований будинок федосіївці першими вносили ікони, перед якими здійснювали богослужіння. За спостереженнями В. К. Семибратова, кількість ікон у домі старовірів ніколи не обмежувалася, але господарі більше вшановували ті образи, які були написані на честь Ісуса Христа, Богородиці і Миколи Чудотворця [1322, с. 362].

Після церковної реформи древнє іконописання поступово витіснялося, були заборонені деякі давні зображення, зокрема «Отечество», «Господь Саваоф» в образі вітхолітнього мужа, «Спас благое молчание», «Благоразумный разбойник», «Образ Богородицы болящей при Рождестве Сына Божия и бабы при Ней», «Богоматерь Треручица», «Образ Неопалимой Купины», «Образ Софии Премудрости Божией» та ін. [1028, с. 22]. Живописне зображення старообрядці відкидали, вони стверджували, що такі полотна писалися «за плотським умислом».

У 1822 р. Святійший синод постановив змінити давні ікони (їх називали варварськими й зараховували до старообрядських) живописними картинами на релігійні теми, оскільки вони нібито були більш зрозумілими простому люду. Давні іконостаси замінювалися барочними і класичними зразками образів. Скажімо, за наказом Катерини II, з Успенського собору у Володимирі було винесено іконостас пензля Андрія Рубльова.

З огляду на скорочення давнього стилю в іконописі, старообрядці досить рано потурбувалися про відкриття своїх іконописних центрів. Такі школи склалися на Визі, Ветці, Стародубщині, в Україні, Молдові, Москві, Гуслицях, на Поволжі й Уралі, змішані – у Мстьорі, Палеху, Холуї та інших місцях. Старовіри намагалися стилізувати під строганівську, соловецьку та інші школи, однак вони розвивали і власні іконописні сюжети.

Для старообрядської ікони був характерний насамперед дух давності і чітке наслідування старим зразкам. Відмінностями цих образів було збереження давньоруської орфографії в написах, наприклад, у написанні імені «Ісус», двоперстого хресного знамення, трискладового хреста, дореформеного священицького одягу, а в поморській іконі ще й наявності заглиблення іконної дошки (ковчега).

Відомою старообрядською школою було Вигівське гуртожитство. Його перші іконописці – це вихідці з різних місць, власне – представники різних іконописних шкіл. Ці майстри часто копіювали соловецьку і строганівську традиції. Згодом тут склався своєрідний стиль поморського письма, який відрізнявся посиленою позолотою пробілки оздоблення одягу і золотим тлом. Наприкінці XVIII ст. на іконах з'являються елементи північної природи, пропорції фігур святих стають вигнутими, їхній одяг багато прикрашається золотом і орнаментним візерунком. Для поморської школи характерне виписування дрібних деталей, а лики святих стають об'ємнішими. Найпоширенішими стали композиції «Страшного суду» і «Святої Йоанн в молчании». Особливістю іконографії вигівських образів було зображення шанованих у поморців тезоіменитих святих наставників, зокрема кіновіархів Данила Викуліна, Петра Прокоп'єва, Андрія і Семена Денисових та ін. Ці ікони поморці виконували на замовлення. У поморському стилі вигівським іконописцям вдалося поєднати канонічні елементи давнього живопису з новими віяннями сучасної їм епохи.

Релігійним і естетичним запитам старообрядців усіх конфесій відповідала ікона, створена на Ветці, яка не відступила від прийнятих канонічних вимог. Ветківська іконописна традиція почала формуватися на рубежі XVII–XVIII ст. Ветка успадкувала посадську художню культуру й традиції іконопису XVII ст. На стиль ветківської ікони досить помітно вплинули майстри-іконописці з інших іконописних центрів, зокрема Новгорода і Москви.

Ветківськоому іконопису був притаманний «мирський характер», який передавався з покоління в покоління. Північна традиція іконописання на Ветці має кілька етапів розвитку. Наприклад, світло-червоний колір кіноварі темніє до винно-червоного, або «страсного» південного відтінку, символика троянд витісняє характерні тюльпани і лілії. Троянди «цвітуть» на одязі святих майже всіх ветківських ікон, так само як і на омофорах святих. Для ветківської школи характерне зображення Євангелія в розгорнутому вигляді.

Ветківські ікони писалися технікою «плаві» чи «залівки» із широким використанням білила. Відмінною рисою ветківських ікон, на думку Т. Є. Гребенюк, було досить помітне висвітлення лику біля рота й підборіддя, а також своєрідна форма верхньої губи, яка нависала над нижньою. На іконах цього регіону майстри не змішували локальних кольорів. Їм властиві варіанти одного кольору з різним вмістом білила. Ветківська ікона характеризується також наявністю багатокпозиційних сюжетів із зображенням святих і Ангела-хранителя на полях, а також значною кількістю текстів.

Для ветківського образу характерний вплив західноєвропейського бароко, зокрема, гравюри. Це простежується в барочних архітектурних зображеннях. Крім того, ветківські майстри засвоїли елементи з матеріальної культури українського та білоруського народів. Ветківський стиль відрізняється підвищеною декоративністю ікон у колірній палітрі й малюнку одягу. Його специфічною рисою було використання різних узорів: квітів, троянд, трояндових букетів, гірлянд, нарцисів, виноградної лози, яблуневих гілок, особливо на одязі святих. Тло, як правило, покривалося золотом.

Простежується взаємодія ветківської старообрядської традиції з традицією білоруського іконопису, на який у свою чергу мала вплив західноєвропейська іконописна школа, зокрема, зображення «промінів слави». У ветківській іконі місцевість стає похилою: гори перетворюються на пагорби, на яких ростуть знайомі оку весняні гаї та кущі.

Німби на ветківських образах XIX – початку XX ст. зазвичай писали за західними зразками, тобто за допомогою прямих і крутих променів. Крім Ветки, аналогічна техніка траплялася в представників Білокриницької ієрархії та біглопопівців на Дону, Уралі, Стародубщині й Бессарабії, водночас безпопівці її не використовували [919, с. 68]. Ветківські майстри часто застосовували орнаментальний темно-червоний розпис по листовому золотінню. Для Ветки характерною була техніка так званого цвітіння золота та «у поскрібку», коли по золоту писали яскравими зеленими, малиновими й синіми лискованими фарбами, що готувалися на вареній олії з додаванням скипидару чи терпентину, потім проскрібалися до золота кістяною голкою-цирівкою. Як дерев'яну основу для ікон на Ветці використовували осику або вільху. Ці породи дерева часто пошкоджував жук-точильник, тому ветківська ікона завжди поїдена жучком.

Коли ікона була готова, ветківські майстри покривали її оліфою або звареною конопляною олією. Залишки оліфи знімали долонею, а потім ставили на декілька годин висихати під сонцем. Якщо ікону вчасно не забирали з двору, то оліфа стягувала фарбу і псувала її зображення [1162, с. 72].

Ікони останньої третини XIX – початку XX ст. є менш цінними. На них лики писалися спрощено, колір був більш відкритим, а зображення ставали строкатими. Однак у старообрядців не відбулося переродження ікони в релігійну картину. Старообрядські образи проникали в душу людини, намагалися впливати на її духовне життя [921, с. 388]. За визначенням директора Ветківського музею народної творчості Г. Г. Нечаєвої, ветківське іконописання вплинуло на стиль інших іконописних центрів, так само як і визначило поняття стилю старообрядської ікони [1163, с. 48].

На Ветці розроблялися нові іконографічні сюжети, найулюбленішими з яких стали такі: «Никола Отвратный», «Триипостасное Божество», «Богоматерь Огневидная», «Спас Нерукотворенный», «О всепетая Мати», «Распятие», «Союзом любви» та інші, також простежується західний вплив, у

т. ч. в зображеннях «Господа Саваофа», «Триипостасного Божества», «Сошествія святого Духа» та ін. [919, с. 69]. Улюбленим сюжетом ветківських іконописців був «Покров», стиль якого часто орієнтувався на стару московську школу. Найпоширенішим на Ветці було зображення «поясного» Миколи Мирликійського (Миколи Чудотворця) у трьох зводах: «Зарайском», «Можайском» и «Отвратном». Миколу зображено не в хрещатому, а в узорчатому парчевому одязі.

З другої половини XVIII ст. тон іконописній майстерності задає Стародубщина, що догоджала смакам багатого купецтва та міщанства. Ці образи стали пам'ятками пізнього бароко з яскраво вираженим українським народним стилем. На них святих зображено смуглявими, темноволосими, часто схожими на героїв українського лубка. Колорит зображень будується на різноманітті насиченості локальних тонів. Тут переважає характерне для півдня винно-червоне поєднання, яке контрастує з білим чи золотим тлом. Завдяки використанню мотивів квітів і букетів передається багате різноманіття при декоруванні риз і тканин. На добрянських іконах переважають рожеві, малинові, вишневі і червоні тони. Ці елементи помітно відрізняють старообрядські ікони Стародубщини і Ветки від поморських, московських та інших шкіл іконопису. Нині ветківські і стародубські образи більшість спеціалістів зараховують до однієї й тієї ж, ветківської, школи, проте, на думку Р. І. Перекрестова, іконописні традиції, які зародилися на початку XVIII ст. на Стародубщині, існували одночасно з аналогічними традиціями Ветки [1202, с. 28].

Старообрядські ікони Вінницької, Одеської і Чернівецької областей можна поділити на дві групи: по-перше, це ікони привозні, які замовлялися в авторитетних старообрядських центрах іконопису, по-друге – це живопис місцевий, створений сільськими іконописцями в народних традиціях. Однак як місцеві, так і привозні ікони, відрізнялися строгим збереженням традиції та високого професійного рівня, їх виконували відповідно до прийнятої іконографії. Наприклад, образи Успенської церкви м. Балти Одеської області

є типовим провінційним письмом XIX ст., характерним для південних старообрядських регіонів. На особливу увагу заслуговує ікона «Сказание, киим святым каковыя благодати исцеление от Бога даны и когда их память», яку передав у храм місцевий житель Д. Процепов. За винятком ікони Дмитра Солунського з Гайсина, яка нагадує мстюрське письмо, скромними виявилися художні достоїнства Троїцької церкви у Вінниці. Цікаві образи прикрашають Нікольський храм у м. Вилкове Одеської області. Тут зберігся прекрасної роботи п'ятирусний золочений іконостас, виконаний у кращих традиціях старообрядської класики, характерної для московських храмів. Іконостас Нікольського храму м. Ізмаїла Одеської області був виконаний у 1904 р. болгарськими майстрами підрядника Романющенка і московськими іконописцями на кошти єпископа Афанасія (Лебедева) [930, с. 155].

Унікальною пам'яткою старообрядства є архітектурний ансамбль Успенського храму в с. Біла Криниця Чернівецької області. Ця церква – взірець пізнього московського модерну в його псевдовізантійському стилі. Значну увагу білокриницькі старообрядці приділяли оздобленню інтер'єру храму: іконостаса, кіотів, панікадила, світильників та іншого церковного начиння. Його зразки нагадують внутрішнє убранство церкви благодійників Мамонтових у підмосковному Абрамцевому, а також храму Воскресіння в Сокольниках і храму-дзвіниці на Рогозькому кладовищі в Москві. Ікони Успенського собору виконані в техніці, близькій до строганівської школи XVII ст., а також у єдиному стилі і в кращих традиціях старообрядського живопису московських майстрів початку XX ст. [930, с. 157].

У XVIII – на початку XX ст. діяло кілька старообрядських іконописних майстерень у Москві, зокрема на Преображенському кладовищі. У 40-х роках XIX ст. Преображенське кладовище перетворилося на велике торгово-промислове підприємство, насамперед з виготовлення церковного начиння, яке з різким ростом безпопівських громад мало особливий попит серед віруючих. Тут штучно виготовляли під старовину ікони московського й північного письма.

У другій половині XIX ст. розквітає гуслицький іконопис. Найбільші майстерні зосереджувалися в с. Яковлевська і Анциферово Московської губернії. На початку XX ст. тут працювало близько 140 іконописців. На формування гуслицького стилю іконопису особливий вплив мав Палех, однак гуслицькі ікони відрізнялися від виробів інших іконописних центрів. Вони часто повторювали мініатюри і орнаменти рукописних книг, характерні для цього регіону. Їхній насичений та напружений колорит витримувався в зеленувато-коричневій гамі. Для тла використовували охристі кольори, а береги покривали коричневим і оливковим тонами. У цьому краї кращою вважалася іконописна школа в с. Гора [1129, с. 75].

Здавна іконописний кустарний промисел існував у Володимиро-Суздальській землі. У XVIII ст. в таких населених пунктах, як Мстьора, Палех і Холуй В'язниківського повіту Володимирської губернії, іконопис стає основним заняттям чоловічого населення і перетворює ці населені пункти в знамениті всеросійські центри іконописання. Водночас вони стають центрами старообрядського іконопису.

У середині XIX ст. у Мстьорі близько 1,3 тис. осіб займалися іконописом, до того ж половину населення становили старовіри. Як правило, мстьорські іконописці слідували строгим традиціям майстерності, незважаючи на те, що місцеві роботи вирізнялися живописністю й колоритом. Тут слід відзначити, що, завдяки дешевизні, мстьорська старообрядська ікона помітно впливала на російський народний образ у цілому, оскільки широко розповсюджувалися серед населення країни.

Близько 700 іконописців на початку XIX ст. нараховувалося в с. Холуї, а найвідомішими майстрами були представники родин Шахових і Мумрикових. У середині XIX ст. річне виробництво холуйських ікон досягало 1,5–2 мільйонів екземплярів, які розповсюджувалися по всій Росії. Однак цей іконописний центр своєю майстерністю помітно поступався Палеху [1118, с. 520].

В іконописному промислі п. Палех була зайнята майже третина населення. Наприкінці XIX ст. палехівські майстри щорічно виготовляли близько 10 тис. ікон. Тут працювали цілі артїлі, що виконували замовлення з розпису церков у різних місцях країни. У другій половині XIX ст. вихідці з Палеха заснували власні іконописні майстерні в Петербурзі й Москві [1028, с. 29].

У другій половині XVIII ст. старообрядське іконописання розвивалося також і на Уралі, а найбільшим центром уральського іконопису було м. Нев'янськ, від назви якого ця іконописна школа отримала назву «нев'янської». Нев'янський стиль увібрав у себе традиції різноманітних художніх центрів і був ближчим до поморського іконопису. Для нев'янської школи характерними були видовжені пропорції фігур, витонченість письма, використання особливих прийомів світлотіньового моделювання і елементів реалістичного пейзажу з використанням рис бароко [1027, с. 89].

Окрім створення ікон, у старообрядців збереглася мідноливарна пластика, що потрапила на Русь з Візантії разом з прийняттям християнства. Початок виробництва старообрядського литва належить до кінця XVII ст. Одним з перших відомих ливарних центрів було Виго-Лексинське гуртоживство. У Москві ливарні з'являються у другій половині XVIII ст. Вони були пов'язані з Преображенським безпопівським кладовищем. Спочатку місцеві майстри працювали за вигівськими зразками, однак на початку XIX ст. тут створюються власні іконографічні сюжети. У 1860 р. великий ливарний цех відкривається в купчихи М. І. Прокоф'євої. Вироби московських майстрів поширювалися по всій Росії. Вони стали зразками для багатьох регіональних майстрів.

Ливарні існували також у с. Красне Костромської губернії, у старообрядських селах Богородського повіту Московської губернії, зокрема, гуслицькі майстри славилися прекрасним виготовленням натільних хрестів для чоловіків і жінок. Завдяки іконописній і мідноливарній майстерні Л. А. Гребньова, с. Стара Тушка В'ятської губернії стало великим центром

мідного литва на Півночі Росії. Цей майстер наслідував традиції Давньої Русі, однак водночас там сформувався тип литого з міді кіотного хреста, який врізався в ікону або дошку.

У старообрядській архітектурі виділяються два напрями – це житло старовірів і їхні молитовні будинки та храми. На розвиток архітектури старообрядських конфесій вплинуло, щонайменше, чотири фактори: 1) традиції російської національної (народної) культури, 2) традиції національних культур народів, серед яких проживали старообрядці, 3) наявність різних видів будівельного матеріалу регіонів, де поселилися старовіри і 4) політика урядів тих держав, де проживали прибічники давнього православ'я.

Протягом кількох століть у Росії старообрядцям заборонялося у культовій архітектурі використовувати російські національні форми, зокрема шатрові храми, пов'язані з народним зодчеством. В умовах гонінь старовіри створили новий тип церковного будівництва, який згодом набув специфічних старообрядських рис. За своїм значенням старообрядські храми мали кілька різновидів. Вони були соборними, монастирськими, скитськими, домовими і трапезними.

Проводячи церковні реформи, патріарх Никон прийняв рішення будувати храми з візантійським пятиглав'ям, однак у багатьох російських регіонах, зокрема на Російській Півночі, православні продовжували зводити церкви за старим архітектурним зразком. Шатрові храми відрізнялися строгістю і прямою форм, вони стрімко піднімалися вгору. У старообрядських каплицях, молитовних будинках і молитовнях склався особливий тип споруд, наприклад, у безпопівських храмах інтер'єр створювався без віттарів, а отже, і можливості здійснювати в них літургію.

На архітектуру старообрядських храмів вплинули урядові укази тих держав, де мешкали старовіри. На підвладних Румунії землях Нижнього Дунаю прибічники давнього благочестя могли будувати величні храми, так само як і їхні одновірці на території Південної Бессарабії, яка мала виняткове

політичне становище. Водночас майже по всій імперії старовірам забороняли будувати церкви із дзвіницями, куполами і хрестами, тому старообрядський храм часто нагадував дерев'яну хату чи флігель. Успенська церква в Києві – свідчення безправного становища старовірів у Російській імперії. На Рогозькому кладовищі в Москві Покровський храм влада дозволила добудувати лише в зрізаному вигляді. З п'яти глав, які планувалося побудувати, спорудили лише одну маленьку, вівтарні виступи зламали, а саму будівлю зробили нижчою. Водночас безпопівські храми перетворилися в дуже помітні за розмірами каплиці.

У період катерининської відлиги в Росії з'явилися перші кам'яні храми, зокрема, на Преображенському кладовищі в Москві. Ці храмові комплекси стали унікальними пам'ятками архітектури старообрядства. У 1784–1811 роках перші каплиці Преображенського кладовища були спроектовані архітекторами В. І. Баженовим і Ф. К. Соколовим. За проектом Ф. К. Соколова там само у стилі неоготики катерининської епохи було споруджено храм на честь Успіння Пресвятої Богородиці [1028, с. 7].

Церкви старовірів своїм зовнішнім і внутрішнім виглядом нагадували музеї давньоруської культури, у них накопичувалися рідкісні древні ікони. Стіни старообрядських храмів, як правило, не розписували.

Імператор Олександр I дозволив старовірам будувати церкви. По всій країні вони активно почали будувати храми, зокрема, у 1805 р. першу церкву побудували в с. Балки Могилівського повіту Подільської губернії [1376, с. 145]. Для цього краю характерні безкупольні церкви, увінчані невеликими куполами над основною і вівтарною частинами храму. Після Миколи I на Поділлі почали зводити дерев'яні храми з невеликими куполами й повноцінними дзвіницями, до того ж тутешні старообрядці спеціалізувалися на будівництві православних храмів не лише для себе, але й для громад панівної Церкви [1376, с. 140]. Прикладом дерев'яного зодчества подільських старовірів є храм у слободі Пилипонівка-Бершадська Ольгопільського повіту Подільської губернії.

Справжній розквіт старообрядського храмобудівництва припав на початок ХХ ст. Після проголошення свободи віросповідання впродовж 1905–1917 років у Росії було споруджено близько тисячі старообрядських храмів. У цей час в архітектурі формується неруський стиль, який викликав неоднозначну оцінку у старовірів. Він виник у Росії на стику архітектурних стилів ХІХ ст. та естетики модерну початку ХХ ст. Неруський стиль – це цілий напрям в архітектурі та мистецтві кінця ХІХ – початку ХХ ст. Епоха модерну дозволила відійти від буквального копіювання історичних пам'яток минулих епох, їх стилізувати, зберегти дух та ідеал давнього мистецтва. Яскравим утіленням неруського стилю в архітектурі є храм на честь Знамення Пресвятої Богородиці на Тверській вулиці Санкт-Петербурга, збудований за проектом архітектора Д. А. Крижановського на кошти благодійниці В. І. Кокаревої. Його побудували у стилі новгородського і псковського храмового зодчества, інтер'єр – у строгих для поморців традиціях. Будівля церкви не мала жодного оздоблення.

На початку ХХ ст. тон старообрядській культовій архітектурі почала задавати Москва. У 1908–1915 роках там було освячено 15 нових церков. Майже всі московські старообрядські храми побудовані в стилі знаменитих пам'яток давньоруської архітектури за проектами архітекторів М. Д. Полікарпова, Ф. Ф. Горностаєва, І. Є. Бондаренка, В. Д. Адамовича, В. М. Маята, М. Г. Мартянова та ін.

Отже, починаючи з другої половини ХVІІ ст. традиційний іконопис перестає задовольняти змінені смаки російського суспільства, прийнятий іконописний лик поступово поступається місцем простому людському обличчю. Після церковної реформи давнє іконописання в панівній Церкві мало-помалу згасає, забороняється низка давніх зображень.

Після розколу російської Церкви найхарактернішою зовнішньою ознакою старообрядства стала ікона, яка перетворилася для старовіра в повсякденну потребу. За старообрядською іконою можна було розповісти

про її замовника і виконавця, про їхні смаки, пріоритети та орієнтації на ті чи інші пам'ятки старожитностей, пов'язані з певними центрами.

Старообрядська ікона не вважалася власним винаходом прибічників старої віри, вона була тісно пов'язана з давньоруською православною традицією. З огляду на згасання давнього стилю в іконописі, старообрядці досить давно потурбувалися про відкриття своїх іконописних центрів. Потужні іконописні центри сформувалися на Візі, Ветці, Стародубщині, в Україні, Молдові, Москві, Гуслицях, Поволжі та Уралі, змішані – у Мстьорі, Палеху, Холуї та інших місцях. Старовіри не лише копіювали давні зразки, вони розвивали нові іконографічні сюжети, намагалися стилізувати свої твори під строганівську, соловецьку та інші школи.

Для старообрядської ікони був характерним насамперед дух давності і строге слідування старим зразкам. Однак на багато іконописних шкіл старовірів вплинув час. «Мирський характер» став невід'ємною ознакою ветківської ікони.

Крім іконописання, у старообрядців збереглася мідноливарна пластика, що прийшла на Русь з Візантії. Початок старообрядському ливарництву було покладено наприкінці XVII ст. Одним з перших і відомих ливарних центрів стало Виго-Лексинське гуртожитство, яке прославилося створенням унікального чотиристулкового складня «Дванадцятьте праздники и поклонение иконам Богоматери». Ливарні існували в с. Красне Костромської губернії, Стара Тушка В'ятської губернії, у старообрядських поселеннях Богородського повіту Московської губернії.

На розвиток старообрядської архітектури вплинули традиції російської національної (народної) культури, традиції національних культур народів, серед яких були старообрядці, будівельний матеріал регіонів, де поселялися старовіри, і політика урядів тих держав, де вони проживали.

Старообрядські молитовні переважно були дерев'яними. У період катерининської відлиги в Росії з'явилися перші кам'яні церкви, а московські храмові комплекси на Рогозькому і Преображенському кладовищах стали

унікальними пам'ятками старообрядської архітектури в стилі неоготики катериненської епохи.

Збільшенню кількості старообрядських храмів у Росії сприяла ліберальна політика імператора Олександра I, який дозволив старовірам будувати церкви по всій країні, однак справжній розквіт старообрядського храмозведення припав на початок ХХ ст., коли після проголошення свободи віросповідання в Росії було споруджено близько тисячі храмів. У цей час у старовірській архітектурі домінує неруський стиль. Видатними архітекторами, які працювали на замовлення старообрядців, були В. І. Баженов, Ф. К. Соколов, Ф. Ф. Горностаєв, І. Є. Бондаренко, В. Д. Адамович, В. М. Маят, Н. Г. Мартянов, М. Д. Полікарпов, Д. А. Крижановський та ін.

Старообрядські храми й молитовні будувалися на кошти купців-старовірів, багато з яких при храмах на свої капітали утримували вчителів, начотчиків, були попечителями церковних рад, турбувалися про матеріальне становище громад. Старообрядці підкреслювали свою прихильність давнім традиціям храмоздвиження, хоча водночас розвивали нові напрями в архітектурі.

7.2. Музейна справа, книжкові зібрання і театр

Колекціонування в старообрядців набуло значних масштабів. Можна сказати, що в Росії старовіри були першими справжніми музейниками: вони випередили відкриття першого музею, створеного Петром I, на кілька десятиліть. Старовіри вміло підбирали те, від чого відмовлялися представники панівної Церкви. Вони організували обстеження майже всієї території імперії, завдяки чому в наступних століттях зосередили у своїх руках рідкісні пам'ятки давньоруської рукописної майстерності, книгодрукування, іконопису, церковного начиння тощо. У 1802 р. І. О. Ковилін придбав для Преображенського кладовища в Москві іконостас,

образи й церковне начиння старого Стрітенського храму Московського Кремля XVI ст. [1027, с. 65].

Надзвичайними іконами, свічниками та начинням славився молитовний будинок представника пилипівської згоди в Санкт-Петербурзі Ф. Д. Несходнова, що розміщувався на Болотній вулиці [341, с. 9], а також старообрядська церква с. Городець Нижньогородської губернії, яка своїм простором та оздобленням мало чим поступалася московським рогозьким храмам [224, с. 14].

Ікона давньоруського письма в старообрядців представлена відомими загальноросійськими й старообрядськими центрами, траплялися образи грецького письма [259, с. 536]. Наприклад, у 1908 р. Чернігівський кафедральний собор офіційної Церкви володів кількома сотнями відібраних у старообрядців ікон, серед яких образи строганівської, палехівської, московської, гуслицької та добрянської шкіл [259, с. 527]. Майже всі вони датувалися XVII – початком XIX ст.

Зібрання старовірів перетворилися у сховища пам'яток старовини, стали справжніми дослідницькими центрами в галузі вивчення давньоруської культури, проведення місіонерської роботи з представниками панівного віросповідання. Крім того, музейні колекції старообрядців мали великий виховний вплив на молодше покоління своїх послідовників.

З часом старообрядські колекції стали основою для формування багатьох музеїв російської давнини, які почали створюватися по всій країні у другій половині XIX – на початку XX ст. Створюючи музей при Київській духовній академії, використали придбану колекцію давніх ікон старовіра А. В. Сорокіна, а давні образи, конфісковані в купця М. А. Папуліна, поклали початок музею при Петербурзькій духовній академії. У Путивльському міському музеї Сумської області зберігається колекція купця-старовіра С. Н. Маклакова, яку він почав збирати в 1843 р. У його бібліотеці налічувалося близько чотирьох тисяч книг, значна частина з яких – стародруки [1483].

Багато купців-старообрядців жили досить скромно, уважали, що краще віддати придбані неправедним шляхом кошти своїм незаможним братам, жертвувати на монастирі і скити, храми і каплиці, ікони і книги, театри і живопис. Національні традиції й високі релігійні принципи стали рушійною силою старообрядської благодійності, а в окремих випадках безкорисність і широта душі купців-старообрядців не мала аналогів. На свою діяльність вони дивилися не лише як на джерело збагачення, але і як на місію, покладену на них Господом, – служити на благо віри, народу, країни та мистецтва.

Відомий старообрядець-підприємець Т. В. Прохоров відзначав, що багатство цікаве для людини лише тоді, коли воно вдосконалюється морально й духовно, допомагає ближньому. Мануфактур-радник уважав, що збагачення чесним шляхом корисно тоді, коли людина, котра нажила його, жила у згоді з Божими законами. Незвичайною скромністю вирізнявся П. М. Третьяков. Він не мав на меті своєї користі, у своїй діяльності керувався тільки внутрішньою потребою. Загалом, у родині Третьякових ніколи не говорили про гроші. Членів сім'ї не цікавила особлива облаштованість побуту. Сам Павло Михайлович не купив, не пив, був невибагливим до їжі, дотримувався постів та відвідував церкву. Проте заради справедливості слід зазначити й те, що для багатьох купців не останню роль відігравав діловий розрахунок та честолюбство.

Поморець меценат В. О. Кокарев колекціонував картини російських і зарубіжних художників. У 1861 р. він спорудив спеціальну галерею, у якій зосереджувалося понад 500 полотен, зокрема твори К. П. Брюллова, І. К. Айвазовського, Д. Г. Левицького, В. Л. Боровиковського, Г. І. Угрюмова, А. М. Матвєєва, О. А. Кипренського та ін. Після банкрутства купця в 60-х роках XIX ст. картини розпродали. Вони поповнили колекції П. М. Третьякова, Д. П. Боткіна та майбутнього імператора Олександра III [1456, с. 212].

Знаменита Третьяковська галерея була створена й безкорисно передана Москві братами П. М. і С. М. Третьяковими. Павло Михайлович отримав

гроші на колекціонування завдяки підприємницькій діяльності. У середині 50-х років XIX ст. він зайнявся збиранням картин російських художників І. Н. Крамського, В. Г. Перова, І. Є. Рєпіна, В. Є. Маковського, К. А. Савицького, В. А. Поленова, В. І. Сурикова, Н. А. Ярошенка та ін. Його колекція постійно поповнювалася. У 1874 р. П. М. Третяков побудував спеціальне приміщення для картин, яке в 1881–1890 роках відвідало близько 300 тисяч поціновувачів мистецтва.

Промисловці Морозови й Щукіни зібрали великі колекції західноєвропейського авангарду, до того ж у 1907 р. С. І. Щукін розпорядився, аби колекцію після його смерті передали в дар Москві. Збирачем давньоруського живопису був син В. О. Морозової – Михайло Абрамович, який пожертвував свою колекцію Третяковській галереї. Іван Абрамович створив Морозовську галерею нового західного живопису, побудував розкішний особняк у Москві на Воздвиженці.

Відомо, що потомственними старообрядцями були представники купецької династії Щукіних, які частково перейшли в офіційне православ'я [1453, с. 253]. М. І. Щукін колекціонував старовинні картини і срібло, однак це тривало недовго, колекцію – розпродали. Другий представник цієї родини – С. І. Щукін – володів найбільшою в Росії колекцією картин французьких імпресіоністів. Завдяки збиральницькому таланту, художньому відчуттю та проникливості розуму, він став найбільшим російським колекціонером зі світовим ім'ям.

Щорічно по кілька місяців С. І. Щукін бував за кордоном. У Парижі в Луврі він любив відвідувати зали Древнього Єгипту. Саме там збирач знайомився із зарубіжними художниками, зокрема А. Матіссом, придбав 37 полотен, що належали його пензлю. Цей французький художник дуже високо цінував давньоруський образ і вважав, що ікона – це краще, що було в Москві [962, с. 45].

У будинку благодійника збиралися такі молоді російські живописці, як А. Д. Гончаров, М. Ф. Ларіонов, Н. Д. Кузнецов, І. І. Машков та ін. Купуючи

твори живописців, колекціонер у такий спосіб підтримував зарубіжних і російських художників, сприяв розвитку нових напрямів та форм у світовому мистецтві. С. І. Щукін володів багатьма шедеврами світового живопису того часу. Придбані ним полотна французького живопису кінця XIX – початку XX ст. А. Матісса, А. Марке, М. Вламінка, А. Руссо, П. Пікассо в 1918 р. були передані Музею образотворчого мистецтва ім. О. С. Пушкіна в Москві та Ермітажу в Санкт-Петербурзі.

Поїздки за кордон і покупки всередині країни дозволили Д. І. Щукіну зібрати 146 полотен нідерландського живопису XVI–XVII ст., французького – XVII–XIX ст., німецького – XV–XVI ст., британського XVII–XIX ст. У 1918 р. на основі цієї колекції в його будинку було відкрито перший Музей старого західного живопису, який став філією Рум'янцевського музею. Нині колекція картин старого західного живопису, зібрана Д. І. Щукіним, є найціннішою московською частиною колекції, яка ввійшла до складу Державного музею образотворчого мистецтва.

Найбільшим і одним з найвідоміших російських колекціонерів другої половини XIX – початку XX ст. був П. І. Щукін. Перебуваючи за кордоном, Петро Іванович збирав книги, гравюри, малюнки й фотографії артистів, учених і військових діячів. У 90-х роках XIX ст. свої основні кошти він спрямовував на придбання предметів давньоруського мистецтва і побуту. У 1893 р. для загального відвідування він відкрив Музей російських старожитностей. У 1897 р. меценат побудував просторе виставкове приміщення. До кінця свого життя П. І. Щукін не лише утримував музей, але й виплачував зарплатню його співробітникам. У 1905 р. він передав галерею Історичному музею в Москві [1453, с. 262].

Почесним попечителем Іваново-Вознесенської малювальної школи був іванівський фабрикант Д. Г. Бурилін, який створив Музей промисловості й мистецтва ім. Д. А. Буриліна. У ньому було зібрано представницьку колекцію мануфактурних товарів, історичний і етнографічний матеріал, пов'язаний з історією та культурою Іваново [1456, с. 257].

Російський купець Г. І. Хлудов колекціонував картини російського живопису. У 50-х роках XIX ст. він заснував галерею. Першими живописними творами цього зібрання виявилися роботи юного художника В. Г. Перова: «Приезд станового на следствие» і «Первый чин. Сын дьячка». Слід відзначити, що протягом усієї своєї художньої діяльності В. Г. Перов негативно ставився до служителів Церкви. За зауваженням «Церковного вестника», жоден з російських художників не створив стільки негативних образів духовенства й чернецтва у російському живописі, скільки їх написав В. Г. Перов [740, с. 17]. Крім того, у зібранні Г. І. Хлудова були представлені картини П. А. Федотова, К. П. Брюллова, І. К. Айвазовського, А. П. Боголюбова, А. А. Риццоні. Після смерті колекціонера зібрання розділили між собою спадкоємці.

Багату колекцію давньоруських ікон зібрали брати Рябушинські. Одне з кращих у Росії зібрань ікон мав банкір С. П. Рябушинський. Писав картини М. П. Рябушинський, який утримував художню майстерню в Москві на віллі «Черный лебедь».

Непересічним поціновувачем картин російських художників був К. Т. Солдатенков, який щорічно виїжджав за кордон, де любив відвідувати музеї [1453, с. 109]. Козьма Терентійович був членом попечительської ради Художньо-промислового музею та дійсним членом Імператорської академії художеств.

Представницькі колекції старообрядських ікон зберігаються в Російському музеї давньоруської культури і мистецтва ім. А. Рубльова [1429, с. 391]. Помітне місце в зібранні Одеського муніципального музею особистих колекцій ім. О. В. Блещунова займають липованські ікони, які поступили в зібрання зі старообрядських приходів Південної Бессарабії та від одеських колекціонерів.

До останньої чверті XIX ст. старообрядські рукописи зберігалися в читачів-старообрядців, до того ж великі книжкові й рукописні зібрання були зосереджені при старообрядських монастирях, скитах і пустинях, зокрема,

Покровському чоловічому монастирі на Ветці, Данилівському – на Визи, Клинівському Предтечинському – на Стародубщині, Тиському – на Буковині, Славському – у Румунії, при Рогозькій старообрядській громаді в Москві. Фонди старообрядських бібліотек поповнювалися за рахунок колекцій померлих архієреїв, купців та віруючих шляхом безкорисливого передавання книг, а також за рахунок придбань. Основним центром продажу старообрядських книг і рукописів був Нижньгородський ярмарок.

У другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. інтерес до книг і рукописів з'явився в старообрядському купецькому середовищі. Збиранням книг займалися підприємці І. Н. Царський, О. І. Хлудов, І. І. Щукін, П. І. Щукін, Є. Є. Єгоров [1346, с. 82], К. Т. Солдатенков, Г. М. Прянишников [910, с. 64], І. Г. Блінов, П. А. Овчинников [1348, с. 186], книголюби П. Д. Богданов, І. Н. Заволоко [1093, с. 444], Ф. О. Калікин [848, с. 129], О. Є. Бурцев, Ф. М. Плюшкін, Є. І. Усов, М. І. Чуванов, М. І. Залеський, В. М. Амосов, А. Ф. Богданова, Є. Д. Мальцев, Ю. М. Рязанов та ін. Однак перші представницькі колекції належали професурі вищих навчальних закладів країни, зокрема Ф. Г. Баузе, М. П. Погодіну, П. М. Строеву і Є. В. Барсову.

У ХХ ст. вчені розгорнули широкомасштабну археографічну роботу в Росії, а потім на теренах усього СРСР [818, с. 84]. В. І. Срезневський – перший російський учений, який здійснив поїзду на Російську Північ. За підтримки Відділення російської мови і словесності Російської академії наук він розпочав регулярні археографічні експедиції, завдяки чому поклав початок Північному зібранню БАН.

Завдяки польовій археографічній роботі учених в багатьох регіонах країни в державних архівах і бібліотеках сформувалися великі колекції стародруків і старообрядських рукописів. ХХ століття відоме низкою видатних польових археографів. Це, зокрема, В. І. Срезневський, В. Г. Дружинін [820, с. 234], М. М. Тихомиров, В. І. Малишев [1088, с. 4], О. І. Копанєв, М. Ю. Бубнов, О. О. Амосов, М. М. Покровський, Є. К. Ромадановська, Є. І. Дергачева-Скоп, Г. В. Маркелов, Н. С. Демкова,

Н. В. Понирко, В. П. Бударагін, І. В. Поздєєва, О. О. Агеєва,
О. Б. Смілянська, Г. М. Чагін, С. О. Дімухаметова, В. Н. Алексєєв та ін.

У цей час представницькі колекції стародруків і рукописів були створені в Російській державній бібліотеці [966, с. 334], Російській національній бібліотеці, Бібліотеці Російської академії наук [847, с. 275], Державному Історичному музеї, Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського, Інституті російської літератури (Пушкінський Дім) РАН [853, с. 475], Науковій бібліотеці Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова [1279, с. 245], Науковій бібліотеці Ленінградського державного університету, Державній публічній науково-технічній бібліотеці Сибірського відділення РАН [957, с. 427], Науковій бібліотеці Уральського державного університету [1201, с. 304], Державному центральному музеї музичної культури ім. М. І. Глінки, Музеї історії, релігії і атеїзму в Санкт-Петербурзі [862, с. 417], Пермському державному університеті, Пермському обласному краєзнавчому музеї [947, с. 85], Національному архіві Республіки Карелія, Карельському державному краєзнавчому музеї, Музеї-заповіднику «Кижі» [1208, с. 176], Володимиро-Суздальському музеї [904, с. 383], Чердинському краєзнавчому музеї ім. О. С. Пушкіна Пермської області [885, с. 366], Державному архіві Свердловської області [946, с. 339], Єкатериненбурзькому краєзнавчому музеї, Череповецькому краєзнавчому музеї [958, с. 379], Науковій бібліотеці Томського державного університету [1293, с. 344] та ін.

Великими стародрукованими і рукописними зібраннями володіють старообрядські громади, зокрема Рогозька община в Москві, Гребенщиківська – у Ризі, Успенська – у Києві.

Великим і унікальним є зібрання старообрядських видань XVIII–XIX ст. Російської державної бібліотеки, зокрема бібліотеки й архіву Рогозького кладовища [1349, с. 41], зібрання С. П. Строева, І. І. Щукіна, Є. Є. Єгорова, Є. В. Барсова, Г. М. Прянишникова, І. Г. Блінова, П. О. Овчинникова, Є. І. Усова [1347, с. 258] та ін.

Однією з найбільших у Росії є колекція старообрядських рукописів Бібліотеки Російської академії наук, до того ж близько половини рукописів зберігається в персональному зібранні В. Г. Дружиніна. Цінними здобутками БАН стали: бібліотека Білокриницької старообрядської митрополії [847, с. 266], колекція каргопольського центру бігунів [763, с. 263], вологодські знахідки М. Ю. Бубнова і О. І. Копанєва [765, с. 278]. Тут сформовано одинадцять територіальних зібрань, зокрема Білокриницьке, Біломорське, Верхньоволзьке, В'ятське, Двінське, Козаче, Кубенське, Неманське, Ризької Гребенщиківської старообрядської громади, Устюзьке і Каргопольське [764, с. 317]. Бібліотека Академії наук має понад чотири тисячі рукописів, створених старообрядцями, або такими, що побутували в їхньому середовищі, що становить четверту частину її рукописного фонду.

Ключова роль у збиранні старообрядської культурної спадщини належала Інституту російської літератури РАН. У 1988 р. в зібранні давньоруських і старообрядських рукописів Пушкінського Дому налічувалося понад 8,2 тис. пам'яток XII–XX ст., 80 % з яких становили знахідки, отримані в ході археографічних експедицій у 40–90-х роках XX ст. У Пушкінському Домі сформовано 17 територіальних зібрань. Значна кількість старообрядських рукописів зосереджена в приватних колекціях цього закладу [1409, с. 67].

У 1949 р., з ініціативи В. І. Малишева, в ІРЛІ було створено Давньосховище Пушкінського Дому. Учений сформулював принцип повного й багаторазового обстеження територій, на яких проводилися археографічні роботи, поклав в основу територіальний підхід формування зібрань [1182, с. 80].

У середині 60-х років XX ст. свої дослідження в галузі польової археографії розпочав Московський державний університет ім. М. В. Ломоносова, який згодом став одним з провідних археографічних центрів СРСР. Археографи МДУ зібрали понад чотири тисячі кириличних стародруків XVI–XVII ст. і рукописів XV–XX ст., завдяки чому

університетська наукова бібліотека стала володаркою однієї з найповніших колекцій кириличних книг, виданих Московським печатним двором до середини XVII ст., і представницьких колекцій книг, які у XVIII ст. були надруковані старообрядцями. Загалом у НБ МДУ сформовано 13 територіальних зібрань і 7 колекцій XIV–XX ст. [1025, с. 58]

У сибірських археографічних експедиціях брали участь Інститут історії, філології і філософії АН СРСР, Новосибірський державний університет, Державна публічна науково-технічна бібліотека, Новосибірська державна консерваторія, у результаті чого в Державній публічній науково-технічній бібліотеці було створено сім територіальних зібрань: Томське, Алтайське, Тувинське, Красноярське, Північно-Казахстанське, Західно-Сибірське та Забайкальське. ДПНТБ СВ АН СРСР отримала близько двох тисяч стародруків і рукописів. Нині концентрація старообрядської книжної спадщини в державних сховищах в основному завершена.

Значний вклад старообрядці внесли в розвиток російського театрального життя, незважаючи на те, що тривалий час вони досить негативно ставилися до театру і театральних вистав. Очевидно, це було пов'язано з тим, що в Росії театр сформувався після розколу православної Церкви, а оскільки старовіри не приймали західних новшестів, вони не прийняли й театру. Ставлення старообрядців до театру влучно описав знавець старовір'я письменник П. І. Мельников-Печерський у романі «В лесах» і «На горах», вклавши в уста Дуні Смолокурової слова про те, «що театр поставлений бісам на служіння» [1118, с. 544].

Таке ставлення до театральної діяльності в середовищі старообрядців тривало до кінця XIX ст. Проте у 80–90-х роках цього ж століття воно почало стрімко змінюватися як серед старовірів-власників підприємств, які створювали театри й утримували при них трупи, так і серед старовірів-робітників, які відвідували ці спектаклі. Водночас у театральних спектаклях почали грати самі старообрядці, наприклад, у Казані в постановці п'єси брав участь виходець з фєдосіївської родини Н. Плотников, попри те, що батько

втрутив його за волосся зі сцени, не бажаючи, аби син брав участь у подібних заходах [798, с. 232].

Театри відкривалися не лише в столицях, але й окремих робітничих поселеннях. У 1898 р. театр для робітників було споруджено з ініціативи власника Тверської мануфактури І. А. Морозова. З ініціативи М. Ф. Морозової в Орехово-Зуєво спорудили літній дерев'яний театр для робітників мануфактури. У 1904 р. в робочому селищі С. Т. і С. В. Морозови почали будівництво зимового театру. Створений меценатом А. І. Морозовим клуб-театр існував на Глухівській мануфактурі біля м. Богородська Московської губернії. Надзвичайно багато для створення Московського художнього театру зробив меценат С. Т. Морозов. Звертаючись до нього за фінансовою підтримкою на облаштування театру, К. С. Станіславський і В. І. Немирович-Данченко знали, «що хоча й веде він ретельний облік кожному цілковому, але для хорошої справи не поскуписься» [797, с. 134].

При створенні Московського художнього театру С. Т. Морозов узяв на себе фінансування і водночас уникав у всі деталі життя театру. З меценатом узгоджували господарчі і кадрові питання, пов'язані з наповненням трупи. Демократичне спрямування МХТу з кожним роком завойовувало дедалі більшу популярність серед народу, особливо інтелігенції, яку вражав зовнішній вигляд артистів, особливий стиль гри скромних, але відомих людей розумової праці, не схожих на акторів інших театрів.

С. Т. Морозов допомагав у створенні театру режисера К. М. Незлобіна. У галузі театрального мистецтва прославилася родина Мамонтових, яка породичалася зі старообрядцями. Підприємець і меценат С. І. Мамонтов підтримував російську оперу, дав потужний поштовх генію Ф. І. Шаляпіна, утримував приватний оперний театр.

Понад чотири десятиліття пропрацював у Московському художньому театрі видатний російський режисер К. С. Станіславський, який походив зі старообрядської родини Алексеєвих. Його головною заслугою в театрі стало вирішення проблем вживання глядача в персонаж п'єси через майстерність

актора. Такий підхід дозволив малим ролям й відносно слабким акторам виявляти постійну цікавість до п'єси. Режисер акцентував увагу на тому, аби «глядача звільнити від гіпнозу, а з актора зняти тягар повного перевтілення в зображуваний ним персонаж» [797, с. 133]. К. С. Станіславський розробив спосіб вимкнення свідомості актора і ввімкнення її в тієї людини, яку він мав зобразити. Система К. С. Станіславського визнана вершиною російського театру, оскільки при здійсненні «священнодіяння» мистецтва в ньому намагалися зачарувати глядача. Він покінчив з традиційно прийнятими моральними категоріями «добра» і «зла», урахував вплив навколишнього світу, терпимість і природне виконання п'єси.

Отже, після розколу російського суспільства старообрядці стали рятівниками російської національної культури. Старовірів з упевненістю можна назвати першими російськими музейниками. Їхня збиральницька діяльність набула великих масштабів. У зібраннях і храмах старовірів зосереджувалися рідкісні пам'ятки давньоруської рукописної майстерності, книгодрукування, іконопису тощо, церковних пам'яток старовини тощо. Зібрання старовірів стали справжніми дослідницькими центрами в галузі вивчення давньоруської культури, де прибічники давнього благочестя проводили велику місіонерську роботу з представниками панівного віросповідання. Музейні колекції старообрядців істотно впливали на виховання молодшого покоління своїх послідовників.

У середині – другій половині XIX ст. старообрядські колекції стали основою формування багатьох музеїв російських старожитностей як шляхом їхнього насильницького вилучення в законних власників, так і шляхом придбань і добровільних пожертвувань. У такий спосіб виникли колекції при Київській і Петербурзькій духовних академіях, Путивльському міському музеї Сумської області, Музеї образотворчого мистецтва ім. О. С. Пушкіна в Москві, Ермітажі в Санкт-Петербурзі, Київському музеї російського мистецтва, Російському музеї давньоруської культури і мистецтва

ім. А. Рубльова, Одеському муніципальному музеї приватних колекцій ім. О. В. Блещунова, Державній Третьяковській галереї та ін.

Старообрядські меценати формували приватні галереї, зокрема, І. А. Морозов створив галерею нового західного живопису, Г. І. Хлудов – галерею картин російського живопису, Д. І. Щукін на основі зібрання зарубіжного живопису відкрив перший Музей старого західного живопису, В. О. Кокарев – галерею російського живопису, Д. Г. Бурилін – Іванівський музей промисловості і мистецтва, брати П. і С. Третьякови – нині знамениту на увесь світ Третьяковську картинну галерею. Багатою колекцією давньоруських ікон володіли брати Рябушинські, зокрема С. П. Рябушинський. Одним з найвідоміших російських колекціонерів другої половини XIX – початку XX ст. був П. І. Щукін, який відкрив Музей російських старожитностей. С. І. Щукін мав велику колекцію картин французьких імпресіоністів. Власну колекцію картин Третьяковській галереї пожертвував М. А. Морозов.

До останньої чверті XIX ст. старообрядські стародруки і рукописи зберігалися в читачів-старообрядців, а їхні багаті зібрання зосереджувалися при монастирях і скитах. У другій половині XIX – на початку XX ст. інтерес до книг і рукописів виник у старообрядському купецькому середовищі, однак перші представницькі колекції належали професурі вищих навчальних закладів країни.

У XX ст. радянські вчені розгорнули широкомасштабну польову археографічну роботу в СРСР, завдяки чому в багатьох державних архівах і бібліотеках сформувалися об'ємні колекції стародруків і рукописів. Найбільшими в країні були колекції старообрядських рукописів Бібліотеки Російської академії наук, Інституту російської літератури РАН, Наукової бібліотеки Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова, Державної публічної науково-технічної бібліотеки Сибірського відділення РАН. Великими стародрукованими й рукописними зібраннями володіють старообрядські громади. Загалом, стародруки й рукописи широко

представлені у всіх найбільших російських бібліотеках, а самі старообрядські рукописи становлять значний науковий і культурний інтерес, перетворившись у важливі джерела з вивчення історії і культури Давньої Русі.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. старовіри за власний кошт створювали театри, брали участь у постановці п'єс. Найвидатнішими благодійниками в цій справі виявилася династія Морозових, а найвідомішим театром, створеним ними, був Московський художній театр. Крім того, зі старообрядського середовища вийшов театральний геній світового масштабу К. С. Станіславський, який розробив театральну систему, що актуальна у світовій театральній практиці й сьогодні.

Висновки

У дисертації вперше в історіографії старообрядознавство обґрунтовується як науковий напрям всесвітньої історії, розкривається його актуальність, поняття, предмет і об'єкт дослідження та характерний методологічний інструментарій. Засадничими характеристиками старообрядознавства стали його універсальність, культурологічна спрямованість та перетинання з комплексом інших дисциплін. Установлено, що від інших наукових напрямів цей відрізняється зв'язком з етноконфесійною спільнотою – російським старообрядством; він має власну концепцію та погляд на процеси, що відбувалися у всесвітній історії, відкриває можливість нового розуміння історичних подій, які мали місце в Росії в другій половині XVII – на початку XX ст., а накопичення в ньому фактів і узагальнень приводить до прориву у вивченні історії російської культури.

Під час вивчення історіографії з'ясувалося, що до початку XIX ст. в Росії було видано досить мало книг і статей (за винятком старообрядських досліджень та полемічної літератури панівної Церкви) на теми старообрядознавства, а питання про системне вивчення історії означеного напрямку було порушено російськими дослідниками лише в першій половині XIX ст. У 50–60-х роках XIX ст. російська історіографія поповнюється значною кількістю літератури з різних проблем старовір'я. У 70-х роках XIX ст. відбулося значне послаблення інтересу до проблеми у світській літературі, проте на початку 80-х років цього ж століття він знову помітно пожвавився. На початку XX ст. кількість книг та статей зі старообрядської проблематики перевищила десятки тисяч одиниць. У XIX – на початку XX ст. з'явилися узагальнюючі праці зі старообрядознавства. Перші десятиліття радянської влади (аж до Другої світової війни) характерні незначною увагою до питання. Тривалий час у радянській історичній науці побутувала хибна думка про неактуальність вивчення цієї проблеми, оскільки радянські ідеологи кваліфікували старообрядство не лише як релігійний, але і як

реакційний рух. Бурхливим ростом інтересу до вивчення книжності та літературної спадщини старовірів ознаменувалися 60-ті роки ХХ ст. Наприкінці 50-х – на початку 90-х років ХХ ст. вагомий вклад у збирання й вивчення давньоруської та старообрядської літератури внесли працівники установ Академії наук СРСР і провідних державних університетів. Новий етап у дослідженні старообрядства припадає на 90-ті роки ХХ ст., коли вчені отримали можливість без заборонених тем вивчати феномен старообрядства з культурологічного, економічного та релігійного поглядів, завдяки чому з'явилося сотні робіт, присвячених старообрядознавству. У науковий обіг уведено матеріали десятків архівних фондів, використано сотні різноманітних переказів і творів старообрядців, представників російської інтелігенції, опрацьовано документи старообрядського походження та офіційної Церкви, наративи, періодику, збірники законодавчих актів тощо.

У дисертації розширено перелік причин щодо поширення старої віри, серед яких додатково вказано на різкий та швидкий перехід вищих верств російського суспільства від традиційного укладу життя до європейського, світського, способу життя, остаточне закріпачення пересічних селян і катастрофічне зниження їхнього життєвого рівня, водночас підвищення життєвого рівня старообрядців. Указано на непослідовність урядової політики. Зокрема, автономне управління російськими регіонами і відсутність твердої єпархіальної влади на місцях та переселення старообрядців до Закавказзя, Сибіру та інших регіонів держави сприяло зростанню кількості старовірських громад. Змальовано географію старообрядської колонізації, її поширення в центральних регіонах Росії, на Російській Півночі, у Білорусії, Прибалтиці, Україні, Молдові, на півдні Росії, Північному Кавказі, Уралі, у Сибіру й на Далекому Сході, у Закавказзі, Польщі, Середній Азії (включаючи напівавтономні утворення Бухару і Хіву); визначено найпопулярніші напрямки старообрядської міграції (Велике князівство Литовське, Річ Посполита, Кримське ханство, Османська імперія, Швеція, Пруссія, Австрія, держави кавказьких горців, Китай та ін.); названо

приблизну кількість старообрядців у Російській імперії, фактори, які впливали на неточність статистики про їх чисельність, головні причини навмисного зменшення числа старообрядців, національний і соціальний склад старообрядських спільнот (селянство, міщанство, купецтво, козацтво, духовенство), характер і причини росту місць компактного проживання старовірів після скасування кріпацтва.

У роботі з'ясовано час заборони урядом пропаганди старої віри (1666 рік) та названо причини, за якими сповідання давньоправослав'я в Росії прирівнювалося до кримінального злочину, указано на поступки влади у сфері фіскальної політики, змальовано політику уряду в роки царювання різних імператорів. Акцентується увага на радикалізації старообрядських настроїв, зміні політики російського уряду після Січневого повстання в Польщі, зменшенні негативного ставлення старообрядців до офіційної Церкви та світської влади, причинах лібералізації російського законодавства стосовно старовірів. Застосовується періодизація щодо участі старообрядців в антиурядових виступах, показана роль польської та російської еміграції у формуванні ворожих до Росії сил.

Визначається характер розколу як державного й суспільного явища, його революційний і опозиційний дух стосовно офіційної Церкви та державної влади; досліджуються форми хабарів і поборів як основного різновиду адаптації старовірів до умов життя, характер корупції в офіційній Церкві та державному апараті щодо старовірів, канали отримання конфіденційної інформації, основні причини переходу духовенства панівної Церкви в старовір'я. Простежується інтенсивність та глибина міжконфесійних стосунків старовірів з представниками інших віросповідань, специфіка відносин старовірів з іншими народами, участь останніх у важливих проектах старовірів, налагодженні зв'язків з урядами інших держав.

У дисертації досліджується заснування та еволюція Білокриницької ієрархії та її неокружницької гілки (до зникнення), усі наявні та найстійкіші в старообрядців єпархії як у Росії, так і за кордоном, правонаступність їхнього єпископату, значення «Окружного послання» в примиренні старообрядців з офіційною Церквою, основні центри протиокружництва. Визначаються основні етапи прийому в старообрядство так званого біглого духовенства, періоди активних пошуків єпископів, акцентується увага на тій частині попівщини, яка не прийняла верховенства Білокриницької ієрархії, на основних віхах розвитку безпопівського руху (поморців, федосіївців, пилипівців, бігунів, спасівців, новожонів, «рябинівців» та ін.), розміщенні та кількості заснованих старообрядцями монастирів, скитів і пустиней, зокрема, білокриницьких (окружницьких і протиокружницьких), біглопопівських, поморських, федосіївських, стариківських і спасівських згод. У роботі описуються основні етапи становлення, еволюції та ліквідації монастирів і скитів, їхній вплив на російську національну культуру, загальностарообрядські шановані місця та святині, провідні всеросійські центри старовірів, такі як Керженець, Ветка, Виго-Лексинське гуртожитство, Стародубщина, Іргіз, Рогозьке кладовище, Преображенське кладовище, Біла Криниця, Куренівське тримонастир'я та Черемшан.

Автор означив поняття старообрядського менталітету, розуміючи під ним соціально-психологічні стереотипи й форми свідомості, які передавалися старовіру чи групі старообрядців через виховання, традиції, ціннісні орієнтації, що належали давньоправославній соціально-культурній спільноті, в основі формування світогляду якої було богослужіння та вчення православної Церкви, природне середовище та соціокультурне оточення. Водночас зауважив властивість і здатність менталітету змінюватися протягом кількох поколінь і при цьому зберігати стійкість та стабільність у звичаях, нормах і традиціях. У дисертації також досліджено етапи зміни способу мислення старообрядців, їх хронологічне зіставлення з історичними подіями.

На зміну менталітету старовірів як субетнічної групи росіян істотно впливала державна влада, урядові розпорядження та закони.

Мораль і моральність старовірів ґрунтувалася на уявленнях християнської моралі, а їхні релігійні основи були надзвичайно строгими. Дисертант звернув увагу на специфіку старообрядської моралі, її подвійне ставлення до навколишнього світу, особливо до світської влади та офіційної Церкви, на питання шлюбу та сексуальних стосунків, основних моральних зобов'язань старовірів. У ХІХ ст. російська інтелігенція, як і старообрядство, за своїм духом також була переважно «розкольницькою». Старообрядців та інтелігентів об'єднувало негативне ставлення до офіційної Церкви й держави, але водночас погляд на життя перших істотно відрізнявся від поглядів других. Головною відмінністю була глибока віра старообрядців у Бога і її відсутність в інтелігентів, особливо нігілістів. Проте через ліберальну пресу інтелігенція вимагала дарування старовірам релігійних свобод. Старообрядці брали активну участь у поверненні російської культури на національний шлях розвитку завдяки періодичним виданням, художній літературі, живопису, архітектурі тощо.

Дисертант розгорнув думку про успіх формування російської національної моделі трудової етики, звернув увагу, як стара віра проголошувала працю вищою божественною благодаттю, а розвиток старообрядського капіталу в імперії мав істотні відмінності від формування нестарообрядського торгово-промислового капіталу. В основі своєї старообрядський капітал виник усупереч багатьом перепонам: торгово-промислова діяльність старовірів не мала серйозної підтримки російського уряду, а держава не виступала ініціатором розвитку торгівлі та промисловості, формування старообрядського капіталу мало стихійний характер. Автор указав на фактори успішного розвитку старообрядського бізнесу, визначив специфіку старовірської вільнонайманої праці, її ворожість кріпосному праву, назвав причини скорочення питомої ваги старообрядського капіталу. У роботі акцентується увага на відсутності

класичної експлуатації, ворожості старообрядської спільноти до кріпосного права, зародження підприємництва не в місті, а в селі; на походженні московського торгово-промислового капіталу із селянського старообрядського середовища. Науковець також зупинився на способах звільнення фабрикантами селян від кріпацтва, їхньому потраплянні в економічну і конфесійну залежність від капіталістів-старовірів; на половинчастому характері старообрядської вільнонайманої праці; на проблемі церковного розколу середини XVII ст., яка стимулювала рухомість населення, завдяки чому на декілька десятиліть наперед визначила загальні темпи буржуазного розвитку Росії.

У дисертації наголошується на тому, що в середині XVIII ст. старообрядська буржуазія у своїх руках зосредила значну частину внутрішньої та прикордонної торгівлі і промислів, формувала ціни на товари в центральних регіонах держави, у Сибіру та Середній Азії. Акцентується увага на економічній потузі купців-старообрядців, яка призвела до зміни політики уряду Катерини II в ставленні до старовірів. Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. чимало російського капіталу зосередилося в руках старообрядців, особливо найприбутковіша галузь промисловості XIX ст. – мануфактурна. У 40–60-х роках XIX ст. торгово-промислова діяльність старообрядців досягла найвищого розвитку в економіці Росії. У роботі називаються причини активного переходу московського купецтва в старовір'я та встановлюється, що формування нестарообрядської торгово-промислової діяльності після скасування кріпосного права стало основою для скорочення питомої ваги старообрядського капіталу.

Автор заперечує усталене в історіографії твердження про перенасичення російського ринку старообрядським капіталом. Водночас показує, що заходи, спрямовані проти діяльності старовірів та вжиті миколаївським урядом в середині XIX ст., призвели до істотного погіршення економічного становища купців-старовірів. У другій половині XIX ст. в Росії старообрядський капітал поступається місцем іноземному та єврейському

капіталу, що розвивався в зоні осілості євреїв. Наприкінці XIX ст. старообрядці перестали відігравати домінуючу роль в економіці країни. Дисертант звертає увагу на фактори, які вплинули на скорочення частки старообрядського капіталу в російській економіці в другій половині XIX ст. і доходить висновку, що на даному етапі розвитку історичної науки спеціальні дослідження з проблеми не дають змоги визначити частку старообрядського капіталу в економіці Росії.

Усупереч підтримці уряду та орієнтуючись на особливу систему цінностей, старовіри зуміли досягти високого добробуту, істотно підвищували його у так званих неросійських регіонах імперії. Рівень життя старовірів не залежав від регіону їхнього проживання, він був одним із факторів поширення старої віри. Важливими чинниками заможності старообрядців були колективізм, згуртованість родин, розвинена взаємодопомога, працьовитість, ринкова спрямованість індивідуальних господарств.

У старообрядській благодійній діяльності виділено її основні напрями: 1) церковну благодійність, 2) соціальну благодійність, 3) благодійність у сфері культури та мистецтва; звернено увагу на масштаби благодійної діяльності, її релігійно-моральний характер, специфіку благодійності західноєвропейського та американського торгово-промислового стану, поширення так званої таємної милостині, її спрямованість на вирішення важливих соціальних завдань. Підтримка незахищених верств російського суспільства була одним з потужних засобів «розкольницької пропаганди». Старообрядські підприємці виділяли великі кошти на спорудження й закупівлю нового обладнання для лікарень, госпіталів, санаторіїв, на будівництво богаділень, дитячих притулків, на організацію безкоштовних їдалень для бідних, на будівництво й утримання дитячих садків, загальноосвітніх шкіл, гімназій та вищих навчальних закладів. Старовіри істотно й безкорисливо підтримували культуру та мистецтво.

На відміну від панівного віросповідання, розвиток старообрядської конфесійної, суспільної та загальної освіти відбувався не за рахунок держави, а за рахунок добровільних пожертвувань старообрядців на потреби просвіти. У роботі наведено факти, що старообрядці жертвували значні кошти на організацію початкових, середніх, середніх спеціальних та вищих навчальних закладів. Неабияку увагу вони приділяли отриманню вищої спеціальної освіти, а початкову освіту здобували при монастирських центрах і громадах, де діяли школи грамоти, які займалися вихованням та навчанням дітей. Виховання молоді відбувалося в рамках традиційної культури, формувалася релігійна, моральна особистість, яка поважала та оберігала традиції предків. На рубежі XIX–XX ст. так звана «класична» старообрядська освіта занепала. Через заборони влади не реалізовувалися завдання просвіти, не вивчалися точні й природничі науки. Масове відкриття старообрядських навчальних закладів відбулося після оприлюднення указу про дарування свободи віросповідання в Росії і закону про розвиток загальної освіти. Послідовники старої віри стали новаторами в різноманітних сферах російської науки.

Помітним явищем у російській культурі була старообрядська література. У другій половині XVII ст. старовіри сформували книжність, що стала діяльною ідеологічною зброєю активних борців із церковною реформою. Вони зуміли протиставити свою культуру спочатку придворній, а потім – дворянській культурі, створили паралельну культуру народно-демократичного напрямку. Старообрядська література другої половини XVII–XVIII ст. виникла та розвивалася в умовах постійної боротьби з панівною ідеологією, вона стала важливою частиною російської культурної спадщини, помітно вплинула на багатомільйонного російського читача. Багато старообрядських творів увійшло в «золотий фонд» давньоруської літератури. У зазначений період у Росії сформувалося вісім ідеологічних та літературних центрів старообрядців: соловецький, московський, пустозерський, вигівський, керженецький, ветківський, донський та урало-сибірський. У роботі вперше комплексно досліджуються основні віхи розвитку

старообрядської літератури XIX – початку XX ст., літературні центри старовірів, серед яких найвідомішими були білокриницький, стародубський, мануйлівсько-московський, ізмаїльський, куренівський, московський, вигівський, малоохтинський та войнівський.

До останньої чверті XIX ст. старообрядські рукописи зберігалися безпосередньо в читачів-старообрядців, до того ж значні книжкові та рукописні зібрання були при старообрядських монастирях, скитах та пустинях. Старообрядці досить рано почали збирати й вивчати свою писемну спадщину. У другій половині XIX – на початку XX ст. цікавість до книги та рукописів почала проявлятися в старообрядському купецькому середовищі. У дисертації встановлено причину відсутності до останньої чверті XIX ст. в доступних державних бібліотеках старообрядських рукописів.

З'ясовано, що старообрядська рукописна книга мала особливий тип, який склався в умовах вимушеного повернення до старої практики рукописного «тиражування» в епоху книгодрукування. В імперії ця книга істотно вплинула на писемну культуру і сприяла продовженню життя рукописної книги. Виділяються вигівська, ветківсько-стародубська, гуслицька, печорська, північнодвінська, латгальська, верхньокамська, українська, молдавська школи як найважливіші рукописні центри, досліджується час та причини їхнього занепаду.

У роботі вивчається видавнича діяльність старовірів у XVIII – на початку XX ст. в Росії й за кордоном, причини занепаду та поживлення старообрядського книговидання. Доведено, що старовіри розгорнули широку видавничу діяльність; вони друкували книги в понад 40 друкарнях. Унаслідок переслідувань у 20–40-х роках XIX ст. в старообрядському книгодрукуванні сталася перерва, яка закінчилася наприкінці 50-х років означеного століття відкриттям підпільних друкарень. Старовіри створили мережу торговельних організацій, які займалися збутом книжкової продукції в країні.

У ХХ ст. в СРСР учені розгорнули широкомасштабну археографічну роботу, завдяки чому в багатьох регіонах країни в державних архівах та бібліотеках сформувалися багаті колекції стародруків і рукописів, великими зібраннями яких і нині володіють старообрядські громади. У роботі опрацьовано найбільші зібрання старообрядських рукописів і стародруків у Росії, археографічні дослідження провідних наукових центрів СРСР, а також окремі приватні колекції. На сьогодні концентрація старообрядської книжкової спадщини в державних сховищах в основному завершена.

При дослідженні іконопису з'ясувалося, що після церковної реформи давнє зображення святих в панівній Церкві постійно заборонялося та витіснялося, а старообрядська ікона стала найхарактернішим зовнішнім атрибутом давнього православ'я. Водночас старообрядська ікона не стала витвором тільки прибічників старої віри – вона була тісно пов'язана з давньоруською православною традицією. Дисертант визначив характерні особливості старообрядської ікони, її строге слідування давнім взірцям, розвиток нових іконографічних сюжетів, стилізацію старовірами своїх творів під строганівську, соловецьку та інші художні школи, звернув увагу на їхнє литво, виділив головні центри старообрядського іконопису. Також акцентував увагу на фактори та особливості, які вплинули на розвиток старообрядської архітектури в церковному зодчестві, на стримане ставлення старовірів до театральної діяльності.

Колекціонування старообрядців набуло небаченого розмаху. У них зосереджувалися рідкісні пам'ятки давньоруської рукописної майстерності, книгодрукування, іконопису тощо, переважно церковних старожитностей. Колекції старовірів стали справжніми дослідницькими центрами в галузі вивчення давньоруської культури, вони мали неабиякий виховний вплив на молодше покоління своїх послідовників. У середині – другій половині ХІХ ст. старообрядські зібрання були основою формування приватних і державних музеїв російських старожитностей.

Список джерел та літератури

І. Архівні джерела

Російський державний історичний архів (РДІА)

Фонд 797: Канцелярія обер-прокурора Синоду (1836–1917)

1. Оп. 70. – Від. II. – Спр. 300. О совершении в Куреневском раскольническом монастыре торжественной службы двумя раскольническими лжеархиереями. 1900 г.

Фонд 821: Департамент духовних справ іноземних сповідань

МВС (1832–1917)

2. Оп. 133. – Спр. 28. Об открытии, постройке и починке старообрядческих храмов и молитвенных домов. – Часть 1. 1910–1913 гг.
3. Спр. 30. Открытие, постройка и починка старообрядческих храмов и молитвенных домов. 1914–1917 гг.
4. Спр. 59. Съезды старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии – окружников. 1915–1916 гг.
5. Спр. 60. Съезды старообрядцев приемлющих священство Белокриницкой иерархии – неокружников. 1916 г.
6. Оп. 138. – Спр. 164. Обзорение печати по старообрядчеству и сектанству, а также общим, касающимся всех исповеданий вопросам. 1909–1910 гг.
7. Оп. 150. – Спр. 437. Ведомости о пожертвованиях в пользу церквей различных исповеданий молитвенных домов старообрядческих и сектантских общин и еврейских синагог за время с 1 октября 1914 г. по 1 октября 1915 г.
8. Спр. 438. Ведомости о пожертвованиях в пользу церквей различных исповеданий молитвенных домов старообрядческих и сектантских

общин и еврейских синагог за время с 1 октября 1915 г. по 1 октября 1916 г.

Фонд 1284: Департамент загальних справ Міністерства внутрішніх справ (1842–1918)

9. Оп. 205 (1850 р.). – Спр. 207. По донесению начальника Киевской губернии, о так называемом женском раскольничьем монастыре, находящемся в лесу Радомышльского уезда. 1850 г.
10. Оп. 210. – Спр. 126. По отношению киевских купцов на временном праве Конона Булышкина, Ивана Самофалова, Никифора Кузнецова и др., об отмене постановления казенной палаты относительно зачисления их в мещане. 1855 г.

Фонд 1473: Секретний комітет у справах розколу (1800–1895)

11. Оп. 1 (1853 р.). – Спр. 55. Обзор мероприятий МВД по расколу с 1802 по 1881 гг. 1853 г.
12. Спр. 65. Записки разных лиц о раскольниках. 1830–1840 гг.
13. Спр. 69. Программа составления новой истории раскола, составленная действительным статским советником Липранди и статским советником Надеждиным. 1846 г.
14. Спр. 92. Свод официальных сведений о раскольнических молитвенных зданиях в империи от 1800 до 1848 г.

Російська державна бібліотека

Відділ рукописів (ВР РДБ)

Фонд 246: Рогозьке кладовище. Архів

(середина XIX – 20-ті рр. XX ст.)

15. Картон 170. – Спр. 7. Переписка о событиях, происшедших в епархии балтовского епископа. 1863–1866 г.

16. Картон 171. – Спр. 6. Входящие и исходящие документы канцелярии архиепископа Московского и Владимирского Антония (по церковным вопросам в том числе о «раздоре» между «окружниками» и «противоокружниками». 1866, 1868, 1873, 1875 гг.
17. Картон 187. – Спр. 4. Входящие и исходящие документы по Балтской епархии. 1876 г.
18. Картон 188. – Спр. 1. Входящие и исходящие документы по Измаильской архиепископии. 1878 г.
19. Картон 191. – Спр. 4. Входящие и исходящие документы по Балтовско-Новозыбковской епархии, состоящей под ведением епископа Сельвестра Балтовского. 1887 г.
20. Картон 193. – Спр. 5. Входящие и исходящие документы по Балтовско-Новозыбковской епархии, состоящей под ведением епископа Селивестра Балтовского. 1888 г.
21. Картон 205. – Спр. 13. Материалы Московского духовного совета о Чернобыльском старообрядческом монастыре и его «недостойном» игумене Филарете. 1887 г.
22. Картон 208. – Спр. 1. Дело по поводу уничтожения «Окружного послания» и других разных дел. 1862 г.
23. Спр. 7. О церковных раздорах связанных с постановлением в архиепископы московские Антония II (Гуслицкого) белокрыницким митрополитом Кириллом. 1864 г.
24. Картон 209. – Спр. 1. Материалы по вопросу о «раздоре внутри старообрядчества в связи с «Окружным посланием» (1862 г.) 1865–1880 гг.

Бібліотека Російської академії наук

Відділ рукописів (ВР БАН)

Білокрыницьке зібрання (1588–1950)

25. Рукопис № 214. Извещение от старообрядцев не приемлющих «Окружного послания» прихожан г. Тирасполя Южной епархии об

отступлении от единства Церкви старообрядческих епископов Петра и Вениамина Балтовского и всего Юга. 1935 г.

26. Рукопис № 215. Грамота неокружнических епископов Петра Московского и Вениамина Балтского, куреневских монастырей и всего Юга. 1935 г.

**Наукова бібліотека Московського державного університету
ім. М. В. Ломоносова**

Відділ рідкісних книг і рукописів (ВРКР НБ МДУ)

Молдово-Українська колекція (XV–XX ст.)

27. Рукопис № 787. с. Куреневка. С. Д. и А. А. Березовы. Синодик Куреневского монастыря (фрагмент).
28. Рукопис № 1787. Соборное определение старообрядцев Белокриницкой иерархии (неокружников) от 1 мая 1916 г.

**Центральний державний архів вищих органів влади і
управління України (ЦДАВО України)**

Фонд Р.-5: Народний комісаріат внутрішніх справ УРСР (1919–1930)

29. Оп. 1. – Спр. 2198. Устав епархиального управления синодальной Церкви окружных и районных объединений религиозных общин Подольской губернии и переписка с админотделом губисполкома о централизации монастырей и передаче церквей религиозным общинам. 1923 г.

**Центральний державний історичний архів України у м. Києві
(ЦДАК України)**

Фонд 127: Київська духовна консисторія (1700–1919)

30. Оп. 124. – Спр. 21. По рапорту звенигородского протоиерея Харлампия Поторжинского с донесением о устройении старообрядцем

безпоповщинской секты Климентом Бачитиным при доме своем молитвенного дома. 1836 г.

31. Оп. 367. – Спр. 190. О нечислении старообрядческих игуменов, попов и монахов наравне с православными игуменами, священниками и монахами яко беглецов и бродяг.
32. Оп. 658. – Спр. 571. О проживающих в деревне Кошарищах раскольниках. 1856 г.
33. Оп. 660. – Спр. 225. О имеющемся при слободе Красиловке раскольническом женском ските. 1858 г.

**Фонд 442: Канцелярія київського, подільського і волинського
генерал-губернатора (1796–1916)**

34. Оп. 1. – Спр. 1195. Сведения о старообрядцах и раскольниках киевского и волынского гражданских губернаторов. 1832 г.
35. Спр. 1481. Ведомости о старообрядцах и раскольниках проживающих в Киевской, Подольской и Волынской губернии. 1833 г.
36. Спр. 1482. Дело по рапорту новоград-волынського земского исправника о существовании в м. Генриховка старообрядческого скита и укрывательстве в этом ските людей без письменных видов на жительство. 1833 г.
37. Спр. 1983. Ведомости о количестве старообрядцев и раскольников, проживающих в населенных пунктах Подольской, Киевской и Волынской губернии. 1838 г.
38. Оп. 46. – Спр. 420. Представление Киевского статистического комитета от 30 января 1868 г. о местностях Киевской губернии, заселенных немецкими колонистами и старообрядцами. 1868 г.
39. Оп. 51. – Спр. 377. По представлению волынского губернатора с копиею всеподданнейшего отчета о состоянии губернии за 1870 г.

40. Оп. 620. – Спр. 185. Дело по ходатайству старообрядцев д. Пилипов-Хребтиевских о разрешении им причисляться в крестьяне калуской волости и образовать отдельное крестьянское общество. 1891 г.
41. Оп. 623. – Спр. 144. Об учреждении в г. Киеве коммерческого училища. 1893–1897 гг.
42. Оп. 839. – Спр. 77. Докладная записка киевского губернатора от 7 октября 1889 г. о раскольнических монастырях существующих в Киевской губернии (близ м. Чернобыль и в г. Черкассах). 1889 г.

Фонд 486: Київська палата цивільного суду (1781–1796)

43. Оп. 5. – Спр. 483. Книга Киевской палаты гражданского суда для записи купчих крепостей. 1866 г.
44. Спр. 487. Книга Киевского гражданского суда для записи закладных на недвижимое имение на 1866 г.
45. Спр. 520. Книга Киевской палаты гражданского суда для записи различного рода явочных актов за 1868 г.
46. Спр. 526. Книга Киевской палаты гражданского суда для записи доверенностей. 1868 г.
47. Спр. 529. Книга Киевской палаты гражданского суда для записи купчих крепостей. 1869 г.

Фонд 533: Київський військовий губернатор (1796–1896)

48. Оп. 1. – Спр. 1191. Дело о крестьянах с. Новокняжей ищущих вольности от крепостной зависимости графа Самойлова. 1818 г.
49. Оп. 4. – Спр. 63. Переписка с Киевским губернским правлением о состоянии монастырей и старообрядческих часовен в Киевской губернии. 1830 г.

Національний архів Республіки Молдова (НАРМ)

Фонд 2: Канцелярія бессарабського губернатора (1793–1919)

50. Оп. 1. – Спр. 4506. Сведения о числе раскольников и скопцев в Бессарабии за 1844 г.
51. Спр. 5413. переписка с градскими полициями, земскими судами, городничими области, о розыске раскольников бежавших из Бессарабии. 1850 г.
52. Спр. 5556. Ведомости о числе раскольнических сект и молитвенных домов по Бессарабской области. 1850 г.
53. Спр. 5620. Предписание Министерства внутренних дел и рапорты градских полиций о запрещении причисления раскольников к городским обществам Бессарабской области. 1851 г.
54. Спр. 6030. Сведения о числе раскольнических молитвенных зданий в Бессарабии. 1853 г.
55. Спр. 6189. Переписка с Бессарабской казенной палатой о купцах раскольниках, проживающих в Бессарабской области. 1854 г.
56. Спр. 6256. Переписка с новороссийским и бессарабским генерал-губернатором, кишиневским полицмейстером о розыске в г. Кишиневе раскольников из Симбирской губернии, скрывающихся у купцов Акулова и Иноземцева. 1854 г.
57. Спр. 6259. Предписание новороссийского и бессарабского генерал-губернатора об установлении негласного надзора за измаильским 2-й гильдии купцом Н. Беляевым. 1854 г.
58. Спр. 6261. Переписка с новороссийским и бессарабским генерал-губернатором об удалении из посада Вилково Измаильского уезда лиц, подозреваемых в политической неблагонадежности. 1854 г.
59. Спр. 6264. Переписка с новороссийским и бессарабским генерал-губернатором о проверке показаний лжеархиепископа Аркадия и лжеепископа Алимпия и ареста измаильского купца Беяева Н. 1854 г.
60. Спр. 6888. Переписка с управлением новороссийского и бессарабского генерал-губернатора о мерах пресечения связей раскольников Бессарабии с раскольниками Молдавии. 1858 г.

61. Спр. 7062. Переписка с управлением новороссийского и бессарабского генерал-губернатора, хотинским городничим и земским начальником об аресте раскольнического епископа Спиридона. 1859 г.
62. Спр. 7819. Переписка с управлением новороссийского и бессарабского генерал-губернатора о розыске раскольнических монахов Иосифа и Иллариона. 1865 г.
63. Спр. 8021. Ведомости о числе раскольников, проживающих в Бессарабской области за 1868 г.
64. Спр. 8083. Сведения о числе иностранных старообрядцев в Бессарабии за 1869 г.
65. Спр. 8558. Переписка с измайльским полицмейстером по рассмотрению ходатайства галацкого раскольнического епископа Алимпия о разрешении поездки в г. Измаил. 1881 г.
66. Спр. 8739. Переписка с прокурором Кишиневского окружного суда, хотинским уездным исправником о столкновении евреев с раскольниками в м. Еденцы Хотинского уезда. 1887 г.

Державний архів Київської області (ДАКО)

Фонд 1: Київське губернське правління (1797–1919)

67. Оп. 86. – Спр. 57. Опись имеющихся в пределах губернии мужеских и женских старообрядческих монастырей, скитов, обителей. 1915 г.

Фонд 2: Канцелярія кийвського губернатора (1797–1917)

68. Оп. 1. – Спр. 10884. О раскольниках и их церквях, часовнях и скитах.
69. Спр. 916011. О строениях сгоревших в Чернобыльском Пустынно-Николаевском раскольническом монастыре.
70. Оп. 168. – Спр. 257. О количестве раскольников и молитвенных домах.
71. Оп. 169. – Спр. 392. О раскольниках и их молитвенных домах. 1854 г.
72. Оп. 175. – Спр. 96. О Чернобыльском монастыре. 1859 г.

73. Оп. 176. – Спр. 54. О порядке производства дел по преступлениях раскольников. 1861 г.
74. Спр. 276. О черкасских раскольнических монастырях способствующих к распространению раскола в Херсонской губернии. 1861 г.
75. Спр. 556. О доставлении сведений о раскольниках, их молитвенных зданиях и моленных. 1861 г.
76. Оп. 177. – Спр. 46. О порядке допроса раскольников. 1862 г.
77. Оп. 178. – Спр. 794. О предполагаемой постройке келий на место сгоревших в Замошье Радомышльского уезда женского раскольнического скита. 1863 г.
78. Оп. 205. – Спр. 46. Об открытии Черкасского старообрядческого женского монастыря. 1889 г.
79. Спр. 91. О существовании в Радомышльском уезде Замошинском женском старообрядческом ските. 1889 г.
80. Оп. 219. – Спр. 1221. О доставлении сведений о состоянии раскола за последние пять лет. 1903 г.

Фонд 280: Київська казенна палата (1782–1919)

81. Оп. 2. – Спр. 991. Ревизская сказка о купцах мужского и женского пола г. Киева Киевской губернии за 1850 г.

Державний архів Житомирської області (ДАЖО)

Фонд 1: Волинська духовна консисторія (1741–1921)

82. Оп. 13 (1852 р.). – Спр. 1022. Дело о раскольниках, проживающих в Волынской губернии. 1852 г.

Фонд 62: Житомирська міська управа (1877–1919)

83. Оп. 1. – Спр. 1512. Ведомость о купцах, получивши гильдейские свидетельства на 1884 г. и купеческие объявления о выдаче свидетельств на 1899, 1904, 1907–1912 гг.

Фонд 118: Волинська казенна палата (1795–1919)

84. Оп. 14. – Спр. 24. Ревизская сказка 1811 г. г. Житомир

Державний архів Чернігівської області (ДАЧО)

**Фонд 128: Канцелярія чернігівського цивільного губернатора
(1798–1918)**

85. Оп. 1. – Спр. 3324. Сведения о фабриках в Клинцовском и Суражском уездах. 1832 г.

**Кам'янець-Подільський міський державний архів
(КПМДА)**

Фонд 228: Канцелярія подільського губернатора (1795–1917)

86. Оп. 1. – Спр. 1509. О незаписанных по 7 ревизии старообрядцах и раскольниках живущих в Куренёвском монастыре. 1835 г.

Фонд 315: Подільська духовна консисторія (1795–1920)

87. Оп. 1. – Спр. 1166. По донесению священника Николаевской церкви с. Вербки-Чечельницкой Ольгопольского уезда Чайковского, о расположении возле этой церкви раскольников. 1833 г.

88. Спр. 1490. О живущих в г. Балте других губерний купцов из раскольников. 1866 г.

Державний архів м. Києва (ДАК)

Фонд 1: Київський міський магістрат (1645–1866)

89. Оп. 2. – Спр. 1936. Дело о произведении выбора городского головы и другие по городу дела.

Фонд 17: Київська міська дума (1782–1877)

90. Оп. 1. – Спр. 124. О объявлении на 1849 г. киевскими купцами купеческих капиталов. 1848 г.
91. Оп. 4. – Спр. 528. По прошению поверенного киевского 1-й гильдии купца Р. Дехтярева Д. Врублевского с оценкою чугунно-плавильного завода Дехтярева состоящего в Плоской г. Киева части для залога такового по подрядам. 1860 г.

Фонд 163: Київська міська управа (1870–1920)

92. Оп. 7. – Спр. 743. Сведения о количестве купцов и домовладельцев в г. Киеве в 1847 г. 1847 г.
93. Оп. 41. – Спр. 261. О выдаче разрешения купцу Бульшкину на постройку дома по улице Копиловской. 1872 г.
94. Спр. 6064. О передаче имущества М. П. Дехтерева городской управе. 1904 г.

Архів Музею історії та культури старообрядства України (АМІКС України)

95. Воспоминания старообрядцев и о старообрядцах. Л. В. Яцюк.
96. Воспоминания старообрядцев и о старообрядцах. Н. М. Атаманенко.
97. Интервью С. В. Таранца у Н. Ю. Бубнова 16 мая 2011 г. БАН (г. Санкт-Петербург).
98. Материалы археографических и этнографических экспедиций 1998 г. Дневник.
99. Синодик Куреневского Никольского монастыря. – Часть 1.
100. Экспедиция 15 октября 2007 г. в с. Шура-Копиевская Тульчинского района Винницкой области. Рассказ председателя Шурской старообрядческой общины Е. И. Перфилова.

II. Опубліковані джерела

101. «Великий князь Михаил Романов» и федосеевские настоятели-«повстанцы» // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 16. – Март.
102. «Кульцслужители религиозного порядка»: древлеправославные священноиереи // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 16. – Март.
103. «Новоявленные раскольнические подвижники» // Церковный вестник. – СПб., 1911. – № 33. – С. 1030.
104. «Православные» похороны. Новогеоргиевск Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 19. – С. 659.
105. *Агафоновна И. С., Давыдов А. И., Таловин Д. С., Тимошенко Е. Е.* Малиновский старообрядческий скит и проблема сохранения его как историко-культурного комплекса / *И. С. Агафоновна, А. И. Давыдов, Д. С. Таловин, Е. Е. Тимошенко* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 9. – Июнь.
106. *Андреев Д.* Нужды приходской жизни / *Д. Андреев* // Церковный вестник. – СПб., 1905. – № 5. – С. 135–138.
107. *Антонов С.* «Антихристовы колхозы» и филипповские настоятели Черновской волости / *С. Антонов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 16. – Март.
108. *Антонов С.* Малиновский скит / *С. Антонов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1995. – № 1. – Декабрь.
109. Арест Белокриницкого митрополита // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 39. – С. 916.
110. Архиепископ Аристарх // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 17. – Июнь.
111. *Балакерская Г. Г.* Этика труда в старообрядчестве / *Г. Г. Балакерская* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 10. Октябрь.

112. Барсов Н. Несколько слов по вопросу об издании в свете раскольнических рукописей / Н. Барсов // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 20. – С. 3–5.
113. Бегство раскольнического лжеепископа Геннадия за границу и его заграничные подвиги // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 3. – С. 61–62.
114. Безвыходное положение беспоповцев // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 40. – С. 16–17.
115. Беловодская раскольническая иерархия // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 42 – С. 18.
116. Несколько газетных известий о наших раскольниках-старообрядцах и сектантах // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 42. – С. 18.
117. Беседа в посаде Лужках с старообрядцами об изменяемости обрядов Христовой Церкви // Черниговские епархиальные ведомости. 1908. – № 1. – С. 31–74.
118. Беседа с двумя старообрядческими попами города Килии окружническим Иваном Черновым и противокружническим Иларионом Никитиным // Кишиневские епархиальные ведомости. 1901. – № 9. – С. 195–207.
119. Беседа с сеятелем раздора еп. Мефодием и изгнание оногo (г. Бар Подольской губернии) // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 11. – С. 383–384.
120. Беседы со Швецовым на Нижегородской ярмарке // Церковный вестник. – СПб., 1887. – № 35. – С. 576–577.
121. Беспоповцы в с. Свиарном // Киевлянин. 1873. – № 105.
122. Беспоповцы-федосеевцы в Казани // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 19. – С. 5–6; – № 20. – С. 8–9.
123. Библиографическая замета на работу В. Нильского «О рогожских часовнях» // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 49. – С. 9.

124. *Богословский А.* Сборник законов о расколе. Извлечение из свода законов статей относящихся до раскола, разъясненных каноническими правилами Святейшего синода, уставом духовных консисторий, решениями Государственного совета и Правительствующего сената / *А. Богословский.* – М., 1881. – 109 с.
125. Большая Знаменка Таврической губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 24. – С. 585.
126. Большой собор у беспоповцев федосеева согласия в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 41. – С. 14–15.
127. Борьба с расколом в Витебской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 21. – С. 4–6; – № 22. – С. 7–8; – № 26. – С. 6–8.
128. *Бронзов А.* О гражданской морали / *А. Бронзов* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 19. – С. 564–567.
129. *Бронзов А.* Социализм – ложь и насилие / *А. Бронзов* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 20. – С. 597–600.
130. *Бурлуцкий И. П.* История раскола в Пензенской епархии / *И. П. Бурлуцкий* // Пензенские епархиальные ведомости. 1875. – Часть неофициальная. – № 3. – С. 10–21; – № 4. – С. 9–14; – № 5. – С. 13–21; – № 6. – С. 17–29.
131. В декабре 2008 г. произошло восстановление // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2009. – № 45. – Январь–Август.
132. В каком положении у раскольников церковная дисциплина // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 39. – С. 10–11.
133. Важнейшие события из истории австрийского священства со времени удаления Амвросия из Белой Криницы до смерти Кирилла (1847–1873 гг.) // Кишиневские епархиальные ведомости. 1884. – № 13. – С. 439–455; – № 14. – С. 459–472.

134. Важное значение сельских церковных библиотек в борьбе пастырской церкви с расколом и сектантами // Кишиневские епархиальные ведомости. 1889. – № 16. – С. 699–704.
135. Варфоломей Антонович Дубинин // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 22. – С. 525–527.
136. Визит митрополита Андриана в г. Боровск // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2204. – № 31. – Июль.
137. *Виноградов И.* Бессильный апологет раскола-поповщины / *И. Виноградов* // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 47. – С. 10–12; № 48. – С. 9–11.
138. Внутренние причины ратования нашей светской либеральной печати за раскол и сектантство // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 45.
139. Воззвание // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 8. – С. 227.
140. Воззвание белокриницкого старообрядческого инока Николы // Саратовские епархиальные ведомости. 1876. – № 38. – С. 547–550.
141. Воззвание петербургских старообрядцев // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 38. – С. 22.
142. Вознесенская единоверческая церковь в п. Клинцах Суражского уезда // Черниговские епархиальные известия. 1908. – № 13. – С. 467–475; – № 15. – С. 549–566.
143. *Воловей Ф.* Присоединение из раскола к православию бывшего священноинока Архангело-Михайловского Кугурлуйского старообрядческого монастыря Авраамия Осипова / *Ф. Воловей* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1900. – № 18. – С. 515–525.
144. *Воловей Ф.* Разбор восьми вопросов, поданных глаголемым священноиноком Архангело-Михайловского старообрядческого, что подле Измаила, монастыря Авраамием Осиповым / *Ф. Воловей* //

- Кишиневские епархиальные ведомости. 1900. – № 11. – С. 285–295; – № 12. – С. 322–336; – № 13. – С. 370–398; – № 14. – С. 409–430.
145. *Воловей Ф.*, священник. Второе увещание двум раскольникам с. Васильевки Измаильского уезда, находящимся в замужестве за православными / *Ф. Воловей* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1889. – № 2. – С. 75–85.
146. Вопрос о расколе и мерах против него в начале царствования императора Александра II // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 45. – С. 13–14; – № 47. – С. 4–5; – № 48. – С. 8–10; – № 49. – С. 10–12.
147. Вопросы народного образования среди старообрядцев. – М., 1909. – 154 с.
148. Вопросы приходской, старообрядческий, вероисповедный // Церковный вестник. – СПб., 1910. – № 9. – С. 282.
149. *Воронец Е.* О необходимости единодушия в миссионерской деятельности со стороны церкви и государства / *Е. Воронец* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1890. – № 17. – С. 758–762.
150. *Воронова Л., Филатов С.* Церковь достоинства. Старообрядческая альтернатива: взгляд со стороны / *Л. Воронова, С. Филатов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 22. – Октябрь.
151. Воронок Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 6. – С. 206.
152. Всемирное Еврейское царство // Московские церковные ведомости. 1891. – № 8. – С. 120.
153. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по Ведомству православного исповедания за 1896 и 1897 гг. – СПб., 1899. – 446 с.
154. Встреча в Белой Кринице // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 23. – Декабрь.

155. Встреча в Кремле // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 17. – Июнь.
156. Высочайшая благодарность // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 51–52. – С. 1584–1587.
157. Газетные известия и слухи относительно раскола // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 3. – С. 14–15.
158. Где находится Пафнутий, известный перебежчик из православия обратно в раскол // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 29. – С. 11.
159. *Голышов И.* Офени-торгаши Владимирской губернии и их искусственный язык / *И. Голышов* // Владимирские губернские ведомости. 1873. – № 45, 46, 47, 48.
160. Город Балта Подольской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1916. – № 52. – С. 1048–1049.
161. Город Березовка Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 28. – С. 716.
162. Город Винница Подольской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 10. – С. 352.
163. Город Екатеринослав // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 21. – С. 510–511.
164. Город Зеньков Полтавский губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 17. – С. 567.
165. Город Измаил // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 9. – С. 253.
166. Город Измаил Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 46. – С. 1402–1403.
167. Город Килия Бессарабской губернии // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1917. – № 23. – С. 436.
168. Город Кременчуг // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 48. – С. 1196.

169. Город Новогеоргиевск Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 50. – С. 1532.
170. Город Оргеев Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 4. – С. 121.
171. Город Тирасполь Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 19. – С. 499.
172. Город Тирасполь Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 25. – С. 644–645.
173. *Горячев А. Я.* Городецкий книгописец И. Г. Блинов / *А. Я. Горячев* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1997. – № 7. – Ноябрь.
174. Грабари // Киевлянин. Литературная и политическая газета Юго-Западного края. 1867. – № 54.
175. Громовское кладбище в Петербурге // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 22. – С. 14–15.
176. Гуслицкие раскольники // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 8. – С. 19.
177. *Гусяков Ф.*, диакон. Старообрядческий Иоанно-Богословский мужской монастырь / *Ф. Гусяков* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 34. – С. 1076–1078.
178. Движение в расколе вопроса о благодати священства в Греко-Российской церкви // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 30. – С. 4–6.
179. *Диаковский Д.* Поморский собор / *Д. Диаковский* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 23. – С. 709–710.
180. *Диаковский Д.* К характеристике старообрядчества / *Д. Диаковский* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 20. – С. 618–619.

181. *Доброгаев М.* Историческая записка о состоянии раскола в Черниговской епархии / *М. Доброгаев* // Черниговские епархиальные ведомости. 1888. – № 18. – С. 669–680.
182. *Доброгаев М.* Первые времена раскола в Стародубье / *М. Доброгаев* // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1884. – Часть неофициальная. – № 20. – С. 853–869; – № 21. – С. 877– 886; – № 22. – 911– 922; – № 23. – С. 951–965; – № 24. – С. 990–999.
183. *Доброгаев М.* Состояние стародубского раскола в 30–40 гг. XVIII столетия / *М. Доброгаев* // Черниговские епархиальные ведомости. 1887. – № 17. – С. 389–404; – № 18. – С. 410–422.
184. *Доброгаев М.* Состояние стародубского раскола в 60-х и 70-х годах XVIII столетия / *М. Доброгаев* // Черниговские епархиальные ведомости. 1889. – № 10. – С. 239–252; – № 12. – С. 303–313.
185. Добывание раскольниками мощей // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 29. – С. 467–468.
186. Домогательства раскольников у константинопольского патриарха // Церковный вестник. – СПб., 1903. – № 13. – С. 412–414.
187. Еврейский фанатизм // Церковный вестник. – СПб., 1890. – №. 24. – С. 412.
188. Единоверческая церковь в Барнауле. Конец распри между громовскими старообрядческими лжеиерархами // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 27. – С. 12.
189. Екатеринбург // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 22. – С. 738–739.
190. Епископ Даниил // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 33. – С. 802.
191. Епископ-схимник Ермоген // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 19. – С. 461.

192. *Ефимкин А. П.* Дмитрий Васильевич Сироткин / *А. П. Ефимкин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 12. – Апрель.
193. *Ефимкин А. П.* Старообрядчество и кредитные товарищества / *А. П. Ефимкин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 13. – Июль.
194. *Ефимкин А. П.* Федор Андреевич Блинов / *А. П. Ефимкин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 11. – Январь.
195. *Ефимкин А. П.* Кредитное товарищество в старообрядческом селе (1909–1919) / *А. П. Ефимкин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 14. – Октябрь.
196. *Ефимкин А. П.* Старообрядцы и выборы: исторические традиции. Нижегородский политический союз старообрядческих согласий в 1917 г. / *А. П. Ефимкин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 15. – Декабрь.
197. Еще о раскольниках-карелах // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 50. – С. 13.
198. Закамский город Чистополь // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 10. – Октябрь.
199. Законопроект «о старообрядческих общинах» // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 20. – С. 600–602.
200. Законопроект о старообрядческих общинах в Государственной думе. Полный стенографический отчет о заседаниях 12, 13, 15 и 21 мая 1909 г. – М., 1909. – 188 с.
201. Законы о раскольниках и сектантах. С разъяснениями Святейшего правительствующего синода и Правительствующего сената. – М., 1896. – 219 с.
202. Заносчивость евреев // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 39. – С. 17.

203. Запорожье-Каменское Екатеринославской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 18. – С. 476.
204. Затеи вожаков раскола (из моего портфеля) // Церковный вестник. – СПб., 1894. – № 33. – С. 521–522.
205. Затеи московских раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 44. – С. 700.
206. Защитник старой веры // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 14. – Октябрь.
207. Зверства турок // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 31. – С. 12; – № 34. – С. 15–16.
208. Золотарева Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 5. – С. 177–178.
209. Золотаревка Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 45. – С. 1377.
210. *Ивановский Н.* Некоторые из приемов старообрядческих собеседников / *Н. Ивановский* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1889. – № 4. – С. 166–173.
211. Из Гуслиц // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 24. – С. 13.
212. Из жизни раскольников и сектантов // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 43. – С. 672–675.
213. Из жизни современного раскола. Девичий федосеевский скит в Петербурге // Церковный вестник. – СПб., 1890. – № 22. – С. 372–374.
214. Из жизни современного раскола. Незаконность существования женского федосеевского скита в Петербурге и федосеевского иночества. Инок Киприан // Церковный вестник. – СПб., 1890. – № 24. – С. 402–405.
215. Из жизни современного раскола. Федосеевский скит на Ильюшином острове // Церковный вестник. – СПб., 1890. – № 25. – С. 418–421.

216. Из мира беспоповцев // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 27. – С. 11–12.
217. Из мира старообрядчества // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 41. – С. 8–9.
218. Из наблюдений над старообрядцами // Кишиневские епархиальные ведомости. 1889. – № 16. – С. 683–690.
219. Из Орехова Зуева Владимирской губернии // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 24. – С. 12.
220. Из раскольнического мира // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 18. – С. 13.
221. Из раскольничьего мира // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 22. – С. 16.
222. Из раскольничьего мира // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 28. – С. 14; – № 33. – С. 13.
223. Из раскольничьего мира // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 47. – С. 15.
224. Из села Городец Нижегородской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 26. – С. 14–15.
225. Из современной жизни в расколе // Церковный вестник. – СПб., 1891. – № 49. – С. 774–775.
226. Из современной жизни в расколе // Церковный вестник. – СПб., 1892. – № 17. – С. 263–267.
227. Из современной жизни в расколе. Петербургские федосеевцы // Церковный вестник. – СПб., 1892. – № 49. – С. 774–776.
228. Из современной жизни раскола. Раскольничьи часовни и молельни в Москве. Инок Чернышов в Петербурге // Церковный вестник. – СПб., 1891. – № 20. – С. 309–311.
229. Из старообрядческого мира // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 2. – С. 19.

230. Из старообрядческого мира // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 41. – С. 8–9.
231. Из черниговской епархии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 5. – С. 123.
232. Известия относительно раскольников-старообрядцев // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 12. – С. 19–20.
233. Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода гр. Д. Толстого по Ведомству православного исповедания за 1866 г. – СПб., 1867. – 164 с.
234. Измаил Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 41. – С. 1270–1271.
235. Измаил Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 3. – С. 108.
236. Истребление болгар турками // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 42. – С. 12.
237. К вопросу о постройке старообрядческого храма в г. Севастополе // Слово Церкви. – М., 1917. – № 27. – С. 498.
238. К истории Куреневского старообрядческого монастыря и состоящего при нем женского скита // Подольские епархиальные ведомости. 1884. – № 20–21. – С. 402–408; – № 23. – С. 475–482; № 25. – С. 522–523; № 29. – С. 626–631; № 35. – С. 759–766.
239. К сведению жертвователей // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 39. – С. 1133.
240. К состоянию раскола в г. Боровске Калужской губернии и средствам борьбы с ним // Церковный вестник. – СПб., 1896. – № 34. – С. 1097–1099.
241. К характеристике раскольнических беглых попов // Церковный вестник. – СПб., 1890. – № 10. – С. 187.
242. К характеристике раскольнического церковного управления // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 39. – С. 16.

243. Как поставляются раскольнические попы // Церковный вестник. – СПб, 1883. – № 52. – С. 17.
244. Какие бывают кандидаты на епископство у наших раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 10. – С. 13.
245. Каковы архиереи раскольников-противокружников // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 41. – С. 15–16.
246. Калужские раскольники. Раскольничьи суеверия // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 25. – С. 13.
247. Керов В. В. Община и хозяин. Роль общины в хозяйственной системе старообрядчества / В. В. Керов // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 23. – Декабрь.
248. Киев // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 29. – С. 677.
249. Киев // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1911. – № 30. – С. 734.
250. Киев // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 38. – С. 889.
251. Киранов Стефан, священник. Тарутинские раскольники / С. Киранов // Кишиневские епархиальные ведомости. 1873. – № 1. – С. 7–13.
252. Кириллов И. Национализм старообрядчества. Старообрядческий консерватизм / И. Кириллов // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 6. – С. 164–167.
253. Кирсанов А. Н. Старообрядчество как этап русского национального развития / А. Н. Кирсанов // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 16. – Март.
254. Клиницы Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 22. – С. 748.
255. Клиницы Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 43. – С. 1323.

256. Клиницы Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 41. – С. 1182.
257. Клиницы Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 42. – С. 1050.
258. Кое-что из мира раскольников-беспоповцев // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 50. – С. 7–8.
259. Коллекция икон старообрядческого письма из Черниговского кафедрального собора // Черниговские епархиальные известия. 1908. – № 14. – С. 526–537.
260. *Кольцов В. И.* Среди раздорствующих / *В. И. Кольцов* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 5. – С. 369.
261. Крестный ход в Самаре // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2009. – № 45. Январь–Август.
262. Критическая оценка взгляда г. Мельникова на семейную жизнь беспоповцев вообще и федосеевцев в частности // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 1. – С. 8–9; – № 2. – С. 26–29.
263. Крюков на Днепре // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1911. – № 41. – С. 995.
264. Крюков на Днепре // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 23. – С. 595.
265. Крюков на Днепре // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 23. – С. 595.
266. Курневский женский монастырь // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1916. – № 24. – С. 523–526.
267. Курневский женский монастырь // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 21. – С. 548.
268. Курневский женский монастырь // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 4. – С. 339.

269. Куреневский старообрядческий монастырь // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 14. – С. 372.
270. Курсы для учителей // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 7. – С. 252.
271. *Кутепов Н.* Из жизни донского раскола / *Н. Кутепов* // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 34. – С. 7–8; – № 35. – С. 7.
272. *Кутепов Н.* Из жизни донского раскола / *Н. Кутепов* // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 47. – С. 6–8.
273. *Кутепов Н.* Из современной жизни раскола / *Н. Кутепов* // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 2. – С. 8–10.
274. *Кутепов Н.* Православная миссия и раскол в Донской епархии / *Н. Кутепов* // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 12. – С. 5–6.
275. Лагерь на Малиновой // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2009. – № 45. – Январь–Август.
276. *Ланевский Павел*, священник. Отклик на статью «Старообрядческие мужской монастырь и женский скит в с. Куреневке Ольгопольского уезда», помещенную в №№ 48, 49, 50, 51 и 52 Подольских епархиальных ведомостей / *П. Ланевский* // Подольские епархиальные ведомости. 1882. – № 7–8. – С. 84–88.
277. *Лантев С.* Старообрядческое образование и школьные законопроекты / *С. Лантев* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 7. – С. 233–235.
278. Летопись происходящих в расколе событий за 1876–1879 гг. – М., 1880. – 150 с.
279. Летопись происходящих в расколе событий за 1886–1889 гг. – М., 1886. – Летопись за 1887 г. – 274 с.
280. Летопись происходящих в расколе событий за 1886–1889 гг. – М., 1886. – Летопись за 1889 г. – 212 с.

281. Лжеархиерей на архиерейском положении // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 38. – С. 626.
282. Личный состав раскольнической иерархии в настоящее время // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 11. – С. 209–210.
283. *Лоскутов А.* Накануне единоверческого епископата / *А. Лоскутов* // Церковный вестник. – СПб., 1908. – № 39. – С. 1204–1209.
284. Лужков и старая вера // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 8. – Март.
285. Люди земли Новгородской // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 15. – Декабрь.
286. *Макаров И.* Купец Костромин и механик Кулибин / *И. Макаров* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 11. – Январь.
287. *Малышев И.* Беседы с раскольниками / *И. Малышев* // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 50. – С. 11–12.
288. *Малышев И.* Осенняя поездка о. Малышева к старорусским федосеевцам / *И. Малышев* // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 44. – С. 9–10; – № 48. – С. 6–9.
289. *Малышев И.* Раскольничьи лестовки и подручники / *И. Малышев* // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 28. – С. 6–7.
290. *Маргаритов С.* Старообрядцы северной части Бессарабии / *С. Маргаритов* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1893. – № 1–2. – С. 17–25; – № 3. – С. 55–68.
291. Мария Федоровна Морозова // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1911. – № 30. – С. 732–733.
292. *Марковский П.* Старообрядцы г. Черкасс Киевской губернии: их первоначальное здесь поселение, религиозный и общественный быт и отношение к православию / *П. Марковский* // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1873. – № 19. – С. 541–560.

293. *Масловский П.* Современное религиозно-нравственное состояние нашего общества / *П. Масловский* // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 1. – С. 5–7; – № 2. – С. 5–6.
294. Матвей Сидорович Кузнецов // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1911. – № 7. – С. 169.
295. Материалы для истории так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии (Приложение к Братскому слову) / Издал Н. Субботин. – М., 1899. – 472 с.
296. *Машаров М.* Самопроклятия раздорников необщинников / *М. Машаров* // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 34. – С. 789–792.
297. Маяки Одесского уезда // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 9. – С. 319.
298. *Меледин С. П.* Китеж на озере Светлояр / *С. П. Меледин* // Москвитянин. – М., 1843. – Ч. 6. – № 12. – С. 507–511.
299. *Мельников Ф.* Граф С. Ю. Витте, как церковный деятель / *Ф. Мельников* // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 12. – С. 283–285; – № 13. – С. 306–309.
300. *Мельхиседек*, священник. Тисский старообрядческий монастырь в Румынии / *Мельхиседек* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 42. – С. 1011–1013.
301. Местечко Бершадь Подольской губернии, слобода Пилипоновка // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 21. – С. 511.
302. Миграционная агитация между раскольниками // Киевлянин. 1867. – № 54.
303. *Милкин Г.* Среди старообрядцев в с. Грубно Хотинского уезда / *Г. Милкин* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1876. – № 19. – С. 708–713.

304. *Милкин Г.* Среди старообрядцев Хотинского уезда / *Г. Милкин* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1876. – № 10. – С. 337–340.
305. Миротворцы // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2009. – № 45. – Январь–Август.
306. Мнение покойного митрополита Филарета о раскольничьей лжеиерархии // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 7. – С. 3–4.
307. Мнения и отзывы. О вселенском и поместном соборе – по поводу столетия единоверия. О деятельности евреев в Забайкалье // Церковный вестник. – СПб., 1900. – № 44. – С. 1409–1413.
308. Мнения и отзывы. Печать по поводу думских прений о правах старообрядческих общин. Из полемики о приходе // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 21. – С. 631–634.
309. *Могилевский Н.* Исторические условия, благоприятствовавшие появлению раскола на севере нынешней Черниговской епархии, и меры со стороны духовной и светской власти к ограждению от него православных на юге той же епархии / *Н. Могилевский* // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1902. – № 2. – С. 71–79.
310. Монашка – агент миссионера // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 51. – С. 1266–1267.
311. *Монякова О. А.* Купцы Коврова / *О. А. Монякова* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 9. – Июнь.
312. *Мордовцев Д.* Об иргизских общинах / *Д. Мордовцев* // Дело. – СПб., 1872. – № 4.
313. *Морозов А.* О графе С. Ю. Витте / *А. Морозов* // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 11. – С. 269.
314. *Морозов В.*, иерей. Визит во Владимирскую область / *В. Морозов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2004. – № 31. – Июль.

315. Морозов Т. С., Рыбаков А. С. О старообрядческом институте (доклад XIII-му Всероссийскому съезду старообрядцев) / Т. С. Морозов, А. С. Рыбаков // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 1. – С. 6–8.
316. Московская газета по поводу новых льгот для раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 7. – С. 19–20.
317. Московские раскольники-беглопоповцы // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 12–13. – С. 20.
318. Московские раскольники-поповцы – окружники и противокружники // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 41. – С. 15.
319. Московский «духовный совет» раскольников-поповцев // Церковный вестник. – СПб., 1892. – № 24. – С. 374–376; – № 25. – С. 389–390.
320. На Великом Освященном соборе в Румынии // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 10. – Октябрь.
321. На Освященном соборе в Москве // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1997. – № 7. – Ноябрь.
322. На Освященном соборе в Москве // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 11. – Январь.
323. Нападение грабителей // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 24. – С. 620–621.
324. Народное образование среди старообрядцев (доклад Совета съездов XIII Всероссийскому съезду старообрядцев) // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 1. – С. 6–8.
325. Наследие серпуховских купцов // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 9. – Июнь.
326. Непризнание брака // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 24. – С. 804.
327. Несколько сведений об авторе «Окружного послания» // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 9. – С. 13–14.

328. Несколько слов о расколе, сектантстве и церковных школах в Хотинском уезде // Кишиневские епархиальные ведомости. 1898. – № 12. – С. 748–756.
329. Неурядицы в г. Измаиле // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 48. – С. 1468–1469.
330. Никита Иванович Тюрин // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1916. – № 52. – С. 1047–1048.
331. Николай Николаевич Попов // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1916. – № 52. – С. 1044.
332. *Нильский В.* Богадельня и молельня на Волковском кладбище в Петербурге / *В. Нильский* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 38. – С. 694–697.
333. *Нильский В.* О раскольнических помянниках (По поводу «Старообрядческого синодика», изданного А. И. Пыпиным по распоряжению Академии наук) / *В. Нильский* // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 49. – С. 7–9; – № 50. – С. 8–10.
334. *Нильский В.* О современном положении раскола в Петербурге (Волковская федосеевская молельня) / *В. Нильский* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 26. – С. 489–491; – № 27. – С. 505–507.
335. *Нильский В.* О современном положении раскола в Петербурге / *В. Нильский* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 28. – С. 520–522; – № 31. – С. 569–572.
336. *Нильский В.* О современном положении раскола в Петербурге / *В. Нильский* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 12. – С. 242–244; – № 13. – С. 265–267.
337. *Нильский В.* Попечительская власть у раскольников (Попечители Волковской федосеевской молельни и их деятельность) / *В. Нильский* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 50. – С. 934–936; – № 51. – С. 957–958.

338. Новое местопребывание московского старообрядческого лжеепископа. Ходатайство московских единоверцев // Церковный вестник. – СПб., 1877. – № 34. – С. 13.
339. Новозыбков (Людный) // Черниговские епархиальные известия. 1865. Январь. – С. 7–32.
340. Новозыбков Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 50. – С. 1244.
341. Новости в петербургском расколе // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 5. – С. 6–9.
342. Новости в петербургском расколе // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 15,16. – С. 10–12.
343. Новые затеи московской раскольнической лжеиерархии // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 49. – С. 3–5.
344. Новые раскольничьи скиты // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 38. – С. 21.
345. Новый московский митрополит и московские раскольники // Церковный вестник. – СПб., 1893. – № 38. – С. 606.
346. Новый раскольнический лжеархиепископ, приемник Антония Шутова // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 46. – С. 15.
347. Новый, важный для истории раскольничьей лжеиерархии, документ об Амвросии // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 16. – С. 1–4.
348. Нужно ли заводить старообрядцам особые свои школы // Московские церковные ведомости. 1882. – № 16. – С. 223–224.
349. Нынешнее положение лжеиерархии у противокружников // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 4. – С. 14–15.
350. О единоверческом епископе // Церковный вестник. – СПб., 1905. – № 36. – С. 1138–1140.
351. О положении народного образования среди старообрядцев (доклад совета съездов, заслушанный на десятом Всероссийском съезде

- старообрядцев) // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 35. – С. 1021–1025; – № 36. – С. 1049–1051.
352. О причинах и следствиях современного недовольства жизнью: самоубийства // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 31. – С. 5–7.
353. О противоокружниках // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 20. – С. 15.
354. О расколе в Подольской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 2. – С. 17.
355. О расколе на Севере // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 34. – С. 7–8.
356. О раскольнической лжеиерархии // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 46. – С. 14.
357. О раскольническом Преображенском кладбище в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 48. – С. 5–6.
358. О современном состоянии раскола в Риге // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 13. – С. 7–8.
359. О социализме // Церковный вестник. – СПб., 1908. – № 10. – С. 292.
360. О старообрядчестве // Церковный вестник. – СПб., 1908. – № 10. – С. 289–293.
361. О чем хлопочут и мечтают теперь старообрядцы // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 16. – С. 18–19.
362. Об алтарях Рогожского кладбища в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 36. – С. 7–10.
363. Об истинном смысле и значении содержащихся в полемических противораскольнических сочинениях прежнего времени порицаниях на именуемые старые обряды // Кишиневские епархиальные ведомости. 1886. – № 10. – С. 161–170.
364. Об отношении федосеевцев и других раскольников к государству (По поводу статьи в «Историческом вестнике»: «Раскольничьи секты в

- России») // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 18. – С. 297–299; – № 19. – С. 315–318; – № 20. – С. 329–331.
365. Обзор Киевской губернии за 1893 г. [Б. м. и г.]
366. Обзор Киевской губернии за 1913 г. – К., 1913.
367. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 17. – С. 4–8.
368. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 18. – С. 8–10.
369. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 19. – С. 9–11.
370. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 44. – С. 5–7.
371. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 14. – С. 6–8.
372. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 4. – С. 6–9.
373. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 1. – С. 4–7.
374. Обзорение по расколу // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 24. – С. 393–395.
375. Общее собрание Харьковской старообрядческой общины // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 24. – С. 619–620.
376. Одесса // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 43. – С. 1322.
377. Одесса // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 10. – С. 275.
378. Окружники и противокружники // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 22. – С. 15.

379. Окружное послание: единыя, святыя, апостольския, древлеправославно-кафолическия церкви // Окружное послание составленное И. Г. Ксеносом и изданное старообрядческими епископами 24 февраля 1862 г., с приложениями устава о мышлении, составленный автором. Изданное Н. Субботиным. С предисловием, примечаниями и портретом Ксеноса. – М., 1893. – С. 120–154.
380. Ольховатская Свято-Покровская община Екатеринославской губернии, старообрядцев приемлющих священство Белокриницкой иерархии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 21. – С. 705–707.
381. *Орловский М.* Историческое описание уездного города Балты / *М. Орловский* // Подольские епархиальные ведомости. 1864. – С. 155–161.
382. *Орловский П.* Николай Цвелов / *П. Орловский* // Киевские епархиальные ведомости. 1868. – № 17. – С. 649–657.
383. Освящение кафедрального собора в Новосибирске // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 14. – Октябрь.
384. Освящение раскольниковского кафедрального собора на Черемшане Саратовской губернии, и приглашение для этого недавно освобожденных раскольниковских архиереев // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 45. – С. 14.
385. Освящение храма // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 30. – С. 760.
386. Освящение храма в женском Белокриницком монастыре Торжество освящения церкви. Никополь Екатеринославской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 29. – С. 944.
387. Освящение храма в Оренбурге // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 23. – Декабрь.

388. Ослабел ли раскол? // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 46. – С. 734–735.
389. Отечественная церковь в 1883 г. (извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1883 г.). Меры просветительного воздействия на раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 1. – С. 2–6.
390. Открытие школы. Село Никольское Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 47. – С. 1433–1434.
391. Отношение афонцев к русским старообрядцам // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 33. – С. 516–518.
392. Отпадение в раскол и магометанство // Церковный вестник. – СПб., 1877. – № 33. – С. 17.
393. *Павел*, архимандрит. Беседа с православным священником о том, что нужно для успешного действованиа в обращении глаголемых старообрядцев к православной Церкви / *Павел* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1885. – № 1. – С. 1–18.
394. *Павловский И.* Неизвестные стороны простонародных свадеб в Малороссии / *И. Павловский* // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 2. – С. 16–17.
395. Памятники истории старообрядчества XVII в., издаваемые Постоянной историко-археографической комиссией АН СССР // Под ред. С. Ф. Платонова. – Л., 1927. – Т. 39. – Кн. 1. – Вып. 1. – ХСVII стр. – 960 стлб. и илл.
396. *Панкратов А.* Выставка старообрядческих печатных изданий в Московской исторической библиотеке / *А. Панкратов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 22. – Октябрь.
397. *Панкратов А.* Освящение храмов Молдавской епархии РПСЦ / *А. Панкратов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 15. – Декабрь.

398. *Папков А.* К истории единоверия / *А. Папков* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 44. – С. 1406–1409.
399. *Пастухов П. Н.* Епархиальный съезд и новые попытки примирения всех старообрядческих согласий / *П. Н. Пастухов* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 48. – С. 1470–1471.
400. Пастырское послание епископов православной Греко-Российской Церкви в богоспасаемом граде Казани собравшихся, бывшим о Господе чадам Греко-Российской Церкви, а ныне вне единения с оною пребывающим, глаголемым старообрядцам // Кишиневские епархиальные ведомости. 1886. – № 11. – С. 183–192.
401. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. – СПб., 1904. – Т. 2. – 418 с.
402. СПб., 1905. – Т. 3. – 155 с.
403. СПб., 1903. – Т. 4. – 179 с.
404. СПб., 1901. – Т. 5. – 281 с.
405. СПб., 1905. – Т. 6. – 115 с.
406. СПб., 1905. – Т. 12. – 255 с.
407. СПб., 1905. – Т. 13. – 136 с.
408. СПб., 1904. – Т. 14. – 283 с.
409. СПб., 1903. – Т. 15. – 239 с.
410. СПб., 1904. – Т. 16. – 287 с.
411. СПб., 1903. – Т. 17. – 227 с.
412. СПб., 1903. – Т. 18. – 264 с.
413. СПб., 1905. – Т. 19. – 234 с.
414. СПб., 1904. – Т. 20. – 291 с.
415. СПб., 1905. – Т. 21. – 229 с.
416. СПб., 1904. – Т. 22. – 243 с.
417. СПб., 1903. – Т. 23. – 275 с.
418. СПб., 1903. – Т. 24. – 349 с.

419. СПб., 1903. – Т. 25. – 227 с.
420. СПб., 1904. – Т. 28. – 173 с.
421. СПб., 1903. – Т. 29. – 259 с.
422. СПб., 1903. – Т. 30. – 257 с.
423. СПб., 1904. – Т. 31. – 301 с.
424. СПб., 1904. – Т. 32. – 286 с.
425. СПб., 1904. – Т. 33. – 354 с.
426. СПб., 1903. – Т. 35. – 259 с.
427. СПб., 1904. – Т. 36. – 201 с.
428. СПб., 1904. – Т. 38. – 249 с.
429. СПб., 1904. – Т. 39. – 177 с.
430. СПб., 1903. – Т. 40. – 257 с.
431. СПб., 1904. – Т. 41. – 155 с.
432. СПб., 1904. – Т. 42. – 255 с.
433. СПб., 1904. – Т. 43. – 261 с.
434. СПб., 1903. – Т. 44. – 243 с.
435. СПб., 1904. – Т. 45. – 189 с.
436. СПб., 1903. – Т. 46. – 300 с.
437. СПб., 1905. – Т. 48. – 249 с.
438. СПб., 1903. – Т. 50. – 233 с.
439. СПб., 1904. – Т. 51. – 319 с.
440. СПб., 1904. – Т. 59. – 185 с.
441. СПб., 1905. – Т. 61. – 167 с.
442. СПб., 1904. – Т. 63. – 183 с.
443. СПб., 1904. – Т. 64. – 119 с.
444. СПб., 1905. – Т. 67. – 148 с.
445. СПб., 1904. – Т. 68. – 235 с.
446. СПб., 1905. – Т. 69. – 185 с.
447. СПб., 1905. – Т. 71. – 185 с.
448. СПб., 1904. – Т. 72. – 53 с.

449. СПб., 1904. – Т. 73. – 185 с.
450. СПб., 1904. – Т. 74. – 183 с.
451. СПб., 1904. – Т. 75. – 171 с.
452. СПб., 1904. – Т. 76. – 211 с.
453. СПб., 1899. – Т. 77. – 69 с.
454. СПб., 1905. – Т. 78. – 247 с.
455. СПб., 1904. – Т. 79. – 245 с.
456. СПб., 1904. – Т. 80. – 119 с.
457. СПб., 1904. – Т. 81. – 135 с.
458. СПб., 1904. – Т. 82. – 169 с.
459. СПб., 1905. – Т. 83. – 149 с.
460. СПб., 1905. – Т. 84. – 147 с.
461. СПб., 1904. – Т. 88. – 125 с.
462. СПб., 1905. – Т. 89. – 179 с.
463. Первый епархиальный съезд Киевской епархии // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 32. – С. 748–749.
464. Переселение буковинских раскольников в Россию // Саратовские епархиальные ведомости. 1875. – № 5. – С. 133–134.
465. Переход некоторых из беспоповцев в единоверие // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 23. – С. 12.
466. Перечень зарегистрированных старообрядческих общин // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 15. – С. 530.
467. Перечень зарегистрированных старообрядческих общин // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 16. – С. 562.
468. Печальная судьба газеты «Старообрядец» // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 43. – С. 5–8.

469. *Пименов Л.* На юбилейном Освященном соборе / *Л. Пименов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1996. – № 4. – Декабрь.
470. *Пименов Леонтий*, иерей. На Освященном соборе / *Л. Пименов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 23. – Декабрь.
471. *Пименов Леонтий*, протоиерей. Межконфессиональная конференция в Москве / *Л. Пименов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 15. – Декабрь.
472. *Пименов Леонтий*, протоиерей. На Освященном соборе в Москве / *Л. Пименов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 15. – Декабрь.
473. *Пименов Леонтий*, протоиерей. Хроника одной недели / *Л. Пименов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 17. – Июнь.
474. Письмо // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1878. – Часть неофициальная. – № 11. – С. 181–183.
475. *Пишкин В.* Благотворители бывлые... / *В. Пишкин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1995. – № 1. – Декабрь.
476. *Поддергин П.* Материалы по истории старообрядчества. Город Кременчуг / *П. Поддергин* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 28. – С. 856–857.
477. Поднятие креста на колокольню. Новогеоргиевск Херсонской области // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 21. – С. 713–714.
478. Подробности о старообрядческом соборе в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 45. – С. 12–13.
479. Поездка в раскольнические скиты братьев Колмаковых // Тобольские епархиальные ведомости. 1892. – № 19, 20. – С. 430–436.

480. Поездка в Румынию // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2009. – № 45. – Январь–Август.
481. Полное собрание законов Российской империи. – Собрание 1-е. – СПб., 1830. – Т. XXV: 1798–1799 гг. – 935 с.
482. СПб., 1830. – Т. XXVI: 1801 г. – 875 с.
483. СПб., 1830. – Т. XXIX: 1806–1807 гг. – 1372 с.
484. СПб., 1830. – Т. XXX: 1808–1809 гг. – 1404 с.
485. СПб., 1830. – Т. XXXI: 1810–1811 гг. – 944 с.
486. СПб., 1830. – Т. XXXV: 1818 г. – 674 с.
487. Собрание 2-е. – СПб., 1830. – Т. I: с 12 декабря 1825 г. – 1379 с.
488. СПб., 1830. – Т. II: 1827 г. – 1138 с.
489. СПб., 1830. – Т. III: 1828 г. – 1246 с.
490. СПб., 1830. – Т. IV: 1829 г. – 968 с.
491. СПб., 1831. – Т. V: 1830 г. – 596 с.
492. СПб., 1833. – Т. VII: 1832 г. – 1044 с.
493. СПб., 1836. – Т. X: 1835 г. – 978 с.
494. СПб., 1837. – Отделение второе. – Т. XI: 1836 г. – 405 с.
495. СПб., 1838. – Отделение первое. – Т. XII: 1837 г. – 822 с.
496. СПб., 1839. – Отделение второе. – Т. XIII: 1838 г. – 468 с.
497. СПб., 1840. – Отделение первое. – Т. XIV: 1839 г. – 1185 с.
498. СПб., 1842. – Отделение первое. – Т. XVI: 1841 г. – 924 с.
499. СПб., 1844. – Отделение первое. – Т. XVIII: 1843 г. – 842 с.
500. СПб., 1845. – Отделение первое. – Т. XIX: 1844 г. – 921 с.
501. СПб., 1846. – Отделение первое. – Т. XX: 1845 г. – 1045 с.
502. СПб., 1850. – Отделение первое. – Т. XXIV: 1849 г. – 635 с.
503. СПб., 1852. – Отделение второе. – Т. XXVI: 1851 г. – 213 с.
504. СПб., 1853. – Отделение первое. – Т. XXVII: 1852 г. – 801 с.
505. СПб., 1857. – Отделение первое. – Т. XXXI: 1856 г. – 1110 с.
506. СПб., 1860. – Отделение второе. – Т. XXXIII: 1858 г. – 594 с.
507. СПб., 1861. – Отделение первое. – Т. XXXIV: 1859 г. – 839 с.

508. Отделение второе. – 402 с.
509. СПб., 1863. – Отделение второе. – Т. XXXVI: 1861 г. – 673 с.
510. СПб., 1866. – Отделение второе. – Т. XXXVIII: 1863 г. – 358 с.
511. СПб., 1867. – Отделение второе. – Т. XXXIX: 1864 г. – 573 с.
512. СПб., 1867. – Отделение первое. – Т. XL: 1865 г. – 991 с.
513. СПб., 1873. – Отделение первое. – Т. XLIV: 1869 г. – 962 с.
514. СПб., 1876. – Отделение второе. – Т. XLIX: 1874 г. – 496 с.
515. СПб., 1877. – Отделение первое. – Т. L: 1875 г. – 720 с.
516. СПб., 1878. – Отделение первое. – Т. LI: 1876 г. – 714 с.
517. СПб., 1879. – Отделение первое. – Т. LII: 1877 г. – 823 с.
518. Отделение второе. – 343 с.
519. Собрание 3-е. – СПб., 1887. – Т. III: 1883 г. – 501 с.
520. СПб., 1887. – Т. IV: 1884 г. – 626 с.
521. СПб., 1888. – Т. VI: 1886 г. – 595 с.
522. СПб., 1891. – Т. IX: 1889 г. – 728 с.
523. СПб., 1895. – Т. XII: 1892 г. – 734 с.
524. СПб., 1901. – Отделение первое. – Т. XVIII: 1898 г. – 1008 с.
525. СПб., 1902. – Т. XIX: 1899 г. – 1324 с.
526. СПб., 1903. – Отделение первое. – Т. XXI: 1901 г. – 1265 с.
527. СПб., 1904. – Отделение первое. – Т. XXII: 1902 г. – 1030 с.
528. СПб., 1909. – Отделение первое. – Т. XXV: 1905 г. – 966 с.
529. СПб., 1909. – Отделение первое. – Т. XXVI: 1906 г. – 1141 с.
530. СПб., 1910. – Т. XXVII: 1907 г. – 732 с.
531. СПб., 1911. – Отделение первое. – Т. XXVIII: 1908 г. – 1007 с.
532. СПб., 1914. – Отделение первое. – Т. XXXI: 1911 г. – 1411 с.
533. Положение старообрядцев в Буковине // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 21. – С. 508.
534. Попечитель // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 10. – Октябрь.

535. *Попов К.* Из жизни поволжских раскольников / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1889. – № 38. – С. 654–656; – № 39. – С. 669–671.
536. *Попов В.* Против коммунизма / *В. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 33, 34. – С. 4–5.
537. *Попов К.* В мире старообрядцев (по поводу 50-летия Австрийской раскольничьей иерархии) / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1897. – №. 3. – С. 73–75.
538. *Попов К.* В мире старообрядцев / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1905. – № 30. – С. 940–946.
539. *Попов К.* В мире старообрядчества / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 38. – С. 696–697.
540. *Попов К.* Из жизни поволжских раскольников / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 32. – С. 530–531.
541. *Попов К.* Из жизни Саратовской епархии / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 41. – С. 637–638.
542. *Попов К.* Из мира старообрядцев / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1898. – №. 37. – С. 1258–1259.
543. *Попов К.* Из раскольничьего быта / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1890. – №. 18. – С. 306–309.
544. *Попов К.* Поразительное кощунство раскольничьих заправителей / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1895. – №. 25. – С. 785–790.
545. *Попов К.* Суд над раскольничьим архиереем Силуаном на Кавказе / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1893. – №. 42. – С. 662–664.
546. *Попов К.* Хвалынский и его знаменитый Черемшан / *К. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 10. – С. 205–206; – № 23. – С. 440–442; – № 24.
547. *Попов К. А.* В среде раскольников / *К. А. Попов* // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 2. – С. 28–29.

548. Посад Вилково Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 37. – С. 1153–1154.
549. Посад Вилково Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 45. – С. 1377.
550. Посад Вилково Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 13. – С. 346–347.
551. Посад Воронок Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 24. – С. 805.
552. Посад Воронок Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1911. – № 24. – С. 584–585.
553. Посад Воронок Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 49. – С. 1186.
554. Посад Добрянка Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 17. – С. 587.
555. Посад Добрянка Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 43. – С. 1324.
556. Посад Добрянка Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 37. – С. 1085.
557. Посад Добрянка Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 50. – С. 1209.

558. Посад Клинцы Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 15. – С. 393.
559. Посад Клинцы Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 45. – С. 1124.
560. Посад Крюков // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 32. – С. 964.
561. Посад Святск Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 40. – С. 1004–1005.
562. Посад Чуровичи Черниговской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 17. – С. 419.
563. Последние попытки раздорников. Кременчуг Полтавской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 5. – С. 171–172.
564. Последние сведения о московских окружниках и противокружниках // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 48. – С. 16.
565. Последние события в старообрядческом мире // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 45. – С. 7–9.
566. Постановление собора святой Древлеправославной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев приемлющих Белокриницкую иерархию) с 1/14 по 11/24 июня 1925 г. [– М., 1925.] – 31 с.
567. Постановления собора святой Древлеправославной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев приемлющих Белокриницкую иерархию) с 5 по 14 сентября н/ст. 1926 г. (23 августа 7434 лета по 2 сентября 7435 лета). [– М., 1926.] – 23 с.

568. Почему идут в старообрядчество из господствующей Церкви // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 2. – С. 63.
569. Представление государю харьковских старообрядцев // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 3. – С. 79–80.
570. Преображенский богадельный дом беспоповщинского согласия // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 46. – С. 16–17.
571. Приветственное слово Собору представителя Государственной думы России А. Г. Дугина // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1999. – № 11. – Январь.
572. Приемы опытных миссионеров при беседах со старообрядцами // Кишиневские епархиальные ведомости. 1890. – № 10. – С. 158–460.
573. Примирение раздорствующего священника // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 40. – С. 970.
574. Притязания и деяния поповщинской Австрийской лжеиерархии // Церковный вестник. – СПб., 1880. – № 40. – С. 3–7.
575. Причины и цели старообрядческой депутации в Константинополь // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 39. – С. 20–21.
576. Происшествия // Киевские губернские ведомости. 1872. – № 9.
577. Пронырливость раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 31. – С. 14.
578. Просьба белокриницкого митрополита и отказ в ней московских старообрядцев // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 25. – С. 12–13.
579. Против современного неверия (краткое обозрение апологетической литературы) // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 13–14. – С. 412–414.
580. Противоокружники // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 6. – С. 16.

581. Противоокружнический собор // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 1. – С. 16–17.
582. Протокол первого общего собрания старообрядческой Харьковской общины в г. Харькове. [– Харьков, 1907.] – 3 с.
583. Прошлогодний раскольнический собор в Москве и избрание на нем новых лжеепископов. Два петербургских раскольнических попа пред судом раскольнического собора. Гуслицкие раскольники // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 12. – С. 15–17.
584. Радость раскольников-противоокружников и горе окружников // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 24. – С. 404.
585. Раскол в Самарской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 45. – С. 17.
586. Раскол в северной Малороссии в XVII–XVIII вв. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1897. – № 23. – С. 863–871; – № 24. – С. 923–931; 1898. – № 1. – С. 12–17; – № 2. – С. 84–88; – № 3. – С. 138–147; – № 4. – С. 183–192; – № 5. – С. 225–234.
587. Раскол в Харьковской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 28. – С. 21–22.
588. Раскол в Ярославской губернии // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 38. – С. 11.
589. Раскол и его сановитые покровители // Церковный вестник. – СПб., 1886. – № 22. – С. 370.
590. Раскол и единоверие в Черниговской губернии в царствование императора Николая I // Черниговские епархиальные ведомости. 1883. – № 23. – С. 1229–1244.
591. Раскол и православие // Церковный вестник. – СПб., 1905. – № 5. – С. 132.

592. Раскол усиливается или ослабляется? Депутация задунайских старообрядцев к Константинопольской патриархии // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 37. – С. 21–22.
593. Раскольник, обращающий раскольников. Распявшийся старообрядец. Петербургская фабрикация старинных образов для раскольников. Гуслицкие беседы со старообрядцами // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 27. – С. 19–20.
594. Раскольники в Харьковской губернии // Харьковские губернские ведомости. 1875. – № 143.
595. Раскольники поповцы австрийского толка в Нижегородской губернии // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 18. – С. 13.
596. Раскольники противооужники // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 50. – С. 16.
597. Раскольники-карелы // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 46. – С. 14.
598. Раскольническая иерархия в России // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 6. – С. 16.
599. Раскольническая типография и раскольничьи книгоноши. Присоединение к православной Церкви из раскола // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 22. – С. 17–18.
600. Раскольнические попы // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 11. – С. 18.
601. Раскольнические соборы // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 33. – С. 532.
602. Раскольнические школы // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 50. – С. 15–16.
603. Раскольнический вопрос // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 4. – С. 1–2.
604. Раскольнический лжеархиерей // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 3. – С. 16.

605. Раскольнический противоокружнический собор. Раскол в Томской губернии // Церковный вестник. – СПб., 1877. – № 7. – С. 15–16.
606. Раскольнический собор в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 42. – С. 15.
607. Раскольнический собор в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 41. – С. 687.
608. Раскольнический угодник // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 29. – С. 11.
609. Раскольническое гнездо // Церковный вестник. – СПб., 1893. – № 52. – С. 819–821.
610. Распространение христианства между евреями // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 24. – С. 94.
611. Рационализм в расколе и противораскольническая миссия // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 34. – С. 537–538.
612. Религиозное движение среди поморцев в Петербурге // Церковный вестник. – СПб., 1879. – № 21. – С. 10–12.
613. Рогожское кладбище // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 38. – С. 5.
614. *Рудаков С.* «Невская обитель» в северной столице / *С. Рудаков* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 16. – Март.
615. *Рудаков С.* Духовный центр согласия – Ковровский монастырь / *С. Рудаков* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1998. – № 9. – Июнь.
616. *Рудаков С.* Под знаменем атамана Некрасова / *С. Рудаков* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 17. – Июнь.
617. *Рыбаков А.* Старообрядческий институт / *А. Рыбаков* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 19. – С. 459–462.

618. Самоволие раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1892. – № 35. – С. 560.
619. Саратовские беспоповцы-поморцы // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 48. – С. 16.
620. Саратовские раскольники // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 37. – С. 16–17.
621. Сбор в пользу прусских старообрядцев // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 29. – С. 11.
622. Сведения о московских раскольниках // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 48. – С. 822–823.
623. Светлые и темные явления в среде раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 25. – С. 16–17.
624. Свобода совести и старообрядцы // Церковный вестник. – СПб., 1905. – № 29. – С. 908–910.
625. Свод законов Российской империи. Издание 1857 г. – Т. IV: Устав о ссыльных. – СПб., 1857. – С. 1–177.
626. Т. X. – Ч. 1: Законы гражданские. – СПб., 1857. – 491 с.
627. Т. XVI. – Ч. 1: Устав гражданского судопроизводства. – СПб., 1857. – 679 с.
628. Т. XIV: Устав о предупреждении и пресечении распространения расколов и ересей между православными. – СПб., 1857. – С. 1–100.
629. Т. XIV: Устав о паспортных и беглых. – СПб., 1857. – С. 3–222.
630. Т. XII. – Ч. 1: Устав строительный. – СПб., 1857. – С. 1–172.
631. Издание 1876 г. – Т. I. – Ч. 2: Устав гражданского судопроизводства. – СПб., 1876. – 440 с.
632. Т. X. – Ч. 2: Законы о судопроизводстве и взысканиях гражданских. – СПб., 1876. – 384 с.
633. Т. XV. – Кн. 1: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. – СПб., 1876. – 262 с.

634. Т. XV. – Ч. II. – Кн. 1: Устав уголовного судопроизводства. – СПб., 1876. – 262 с.
635. Т. XV. – Ч. II. – Кн. 2: Законы о судопроизводстве по делам о преступлениях и проступках. – СПб., 1876. – 262 с.
636. Т. XIV: Устав о предупреждении и пресечении преступлений. – СПб., 1876. – 267 с.
637. Священноиерей Емельян Иларионович Безсчастнов // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 20. – С. 526.
638. *Седов А.* Старообрядческая школа / *А. Седов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1996. – № 4. – Декабрь.
639. *Седов А.* Старообрядчество и предпринимательство / *А. Седов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1997. – № 6. – Июнь.
640. *Седов А.* Политические пристрастия Н. А. Бугрова / *А. Седов* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2001. – № 23. – Декабрь.
641. Секта «лучинковцев» // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 34. – С. 571–572.
642. Секта «Любушкино согласие» // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 30. – С. 507–508.
643. Секта «неплательщиков» // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 38. – С. 635–636.
644. Секта «нетовщина» // Церковный вестник. – СПб., 1890. – №. 8. – С. 150–151.
645. Секта «рябиновщина» // Церковный вестник. – СПб., 1890. – №. 20. – С. 345–346.
646. Секта «странников» или «бегунов» // Церковный вестник. – СПб., 1891. – №. 26. – С. 443–444.

647. Селезнев Ф. А. Дмитрий Сироткин и епископ Иннокентий. Из истории нижегородского старообрядчества товарищества / Ф. А. Селезнев // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2004. – № 31. – Июль.
648. Село Большая Знаменка Таврической губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 35. – С. 881–882.
649. Село Большое-Знаменка Таврической губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 44. – С. 1346.
650. Село Борское Подольской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 11. – С. 390.
651. Село Городище Екатеринославской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 44. – С. 1063–1064.
652. Село Городище Екатеринославской губернии. Открытие школы церковнославянской грамоты // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 52. – С. 1303–1304.
653. Село Красный Яр Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 49. – С. 1219.
654. Село Красный Яр Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 33. – С. 802–803.
655. Село Муравлевка Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 45. – С. 1277.
656. Село Никольское Херсонской губернии // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 26. – С. 613–614.

657. Село Ольховатка Екатеринославской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 40. – С. 1005–1006.
658. Село Плоское Тираспольского уезда Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 1. – С. 24.
659. Село Явкино Херсонской губернии // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 10. – С. 244–245.
660. Сергей Юлиевич Витте // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 10. – С. 243.
661. Сеятель раздора // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 7. – С. 241.
662. Складочные капиталы у раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 40. – С. 17.
663. *Слесарев Ф.* Материалы по истории старообрядчества. Село Городище / *Ф. Слесарев* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 43. – С. 1223–1227.
664. Смерть раскольнического «архиерея» Антония II // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 45. – С. 17.
665. Смерть раскольнического архиепископа Антония Шутова // Церковный вестник. – СПб., 1881. – № 46. – С. 17–18.
666. *Сметанин Ф.* Городецкий храм / *Ф. Сметанин* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1995. – № 1. – Декабрь.
667. Смуты в среде московских раскольников-поповцев // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 25. – С. 12.
668. Собор Русской Древлеправославной Церкви // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 17. – Июнь.
669. Собор старообрядцев-беспоповцев // Церковный вестник. – СПб., 1912. – № 34. – С. 1034.

670. Соборное определение старообрядцев Белокриницкой иерархии (неокружников) от 9–11 октября 1912 г. [Б. м. и г.] – 2 с.
671. Соборное определение старообрядцев-неокружников состоявшегося собора в г. Бендерах от 9 апреля 1907 г. [Б. м. и г.] – 2 с.
672. Соборный акт братии Куренёвского Никольского монастыря ко всем православным христианам от 19 марта 1907 г. [Б. м. и г.] – 2 с.
673. Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Святейшего синода. – СПб., 1860. – Кн. II: 1801–1859 гг. – 841 с.
674. Собрание постановлений по части раскола. – СПб., 1858. – 684 с.
675. Собрание постановлений по части раскола. – СПб., 1875. – 694 с.
676. Собрание постановлений по части раскола. Постановления Министерства внутренних дел. – Лондон, 1863. – Т. 1. – Вып. 1. – 466 с.
677. Современное состояние русских евреев. Еврейские секты // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 6. – С. 123.
678. *Сорокин К.* Старообрядческий храм в честь Покрова Пресвятыя Богородицы в Николаеве Херсонской губернии по Привозной ул., № 59 / *К. Сорокин* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 21. – С. 707–709.
679. Состав Совета епископов Русской Древлеправославной Церкви // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1997. – № 6. – Июнь.
680. Состояние раскола в Ярославской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 27. – С. 11.
681. Состояние раскола и сект в Донской епархии // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 12–13. – С. 20.
682. Социализм – ложь и насилие // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 19. – С. 561–564; – № 20. – С. 599.
683. Союз старообрядцев // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2000. – № 17. – Июнь.

684. Спасо-Преображенский мужской монастырь // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 12. – С. 324.
685. Список населенных мест Волынской губернии. – Житомир, 1911. – 454 с.
686. Среди ионитов. Новогеоргиевск Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 17. – С. 597.
687. *Стадницкий А.* Записка И. С. Аксакова «О бессарабских раскольниках» / *А. Стадницкий* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1889. – № 10. – С. 445–460.
688. *Стадницкий А.* Состояние раскола и сектантства в Бессарабии по миссионерским отчетам за 1888 год / *А. Стадницкий* // Черниговские епархиальные известия. 1889. – № 8. – С. 347–360; – С. 395–417.
689. Старообрядцы в Буковине и Румынии // Церковный вестник. – СПб., 1891. – № 41. – С. 655–656.
690. Старообрядцы в Румынии // Слово Церкви. – М., 1917. – № 6. – С. 109.
691. Старообрядцы-поповцы в Нижнем и его окрестностях // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 1996. – № 2. – Июнь.
692. Старообрядческая церковь в г. Оргееве Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 6. – С. 205.
693. Старообрядческая школа. Посад Вилково Бессарабской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 25. – С. 836.
694. Старообрядческие военные священники на фронтах // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1917. – № 52. – С. 1043.

695. Старообрядческий «собор» в Москве // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 47. – С. 16–17.
696. Старообрядческий законопроект // Церковный вестник. – СПб., 1910. – № 21. – С. 625–628.
697. Старообрядческий календарь на 1910 г. // Церковный вестник. – СПб., 1910. – № 6. – С. 181–183.
698. Старообрядческий консерватизм // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 5. – С. 110–111.
699. Старообрядческий мужской монастырь и женский скит в с. Куренёвке Ольгопольского уезда // Подольские епархиальные ведомости. 1881. – № 48. – С. 567–570; – № 49. – С. 576–579; № 50. – С. 590–592; – № 51. – С. 599–601; – № 52. – С. 620–621.
700. Старообрядческий собор // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 40. – С. 667.
701. Старообрядческий собор // Церковный вестник. – СПб., 1911. – № 35. – С. 1096–1098.
702. Старообрядческий собор // Церковный вестник. – СПб., 1912. – № 32. – С. 1004.
703. Старообрядческий собор в Москве в конце октября и начале ноября 1875 г. // Саратовские епархиальные ведомости. 1876. – № 21. – С. 341–343.
704. Старообрядческий церковный календарь на 1986 г. – М., 1985. – С. 53–59.
705. Старообрядчество и школьный вопрос // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 1. – С. 9–11.
706. Статистические известия (о евреях в Европе) // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 4. – С. 22.

707. Статистические сведения о глаголемых старообрядцах и сектантах Кишиневской епархии // Кишиневские епархиальные ведомости. 1901. – № 24. – С. 594–597.
708. Статистические сведения о раскольниках (липованах) в Молдо-Валахии (Румынии) // Кишиневские епархиальные ведомости. 1873. – № 2. – С. 66–78.
709. Стенографический отчет Государственной думы. 3-й созыв, 2-я сессия, заседание 13 мая 1909 г.
710. Стремление раскольников к открытию особых начальных училищ // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 48. – С. 4–6.
711. Суд над раскольничьим епископом. Известия о старообрядцах // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 44. – С. 20.
712. *Сычев К.* Материалы по истории старообрядчества. Город Маяки Херсонской губернии / *К. Сычев* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 22. – С. 560–562.
713. Тайна еврейского вопроса // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 2. – С. 29–30; – № 3. – С. 51–52; – № 4. – С. 74–75.
714. Тайная старообрядческая типография в Москве. Школа для старообрядцев // Церковный вестник. – СПб., 1878. – № 45. – С. 19.
715. *Твердынский Т.* По поводу современных газетных толков о свободе раскола / *Т. Твердынский* // Церковный вестник. – СПб., 1882. – № 9. – С. 10–11; – № 10. – С. 9–11; – № 11. – С. 10–11.
716. Тирасполь Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 6. – С. 217.
717. *Титов И.* Комиссия по делам православной Церкви при Государственной думе / *И. Титов* // Церковный вестник. – СПб., 1908. – № 10. – С. 293–297.
718. *Титов И. В.* Законопроект «о старообрядческих общинах» / *И. В. Титов* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 21. – С. 628–631.

719. *Титов И. В.* Законопроект «о старообрядческих общинах» / *И. В. Титов* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 22. – С. 659–661.
720. Торжество освящения храма во имя Успения Пресвятыя Богородицы в Белокриницком женском монастыре (в Австрии) // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 42. – С. 1296–1298.
721. Торжество освящения церкви. Никополь Екатеринославской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 28. – С. 917–921.
722. Третий раскольнический лжеепископ московский // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 4. – С. 84.
723. Уродливости в браках раскольников. Нетерпимость раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 34. – С. 15–16.
724. Успехи общественности в среде старообрядцев г. Тирасполя Херсонской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 27. – С. 844–846.
725. *Устинов А.* Красноборский Предотечев, что в Полосе, монастырь / *А. Устинов* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 15. – С. 365–369.
726. *Утехин И.* Базары, как средоточие раскольнической пропаганды / *И. Утехин* // Церковный вестник. – СПб., 1888. – № 3. – С. 58.
727. *Ушмарский А.*, священник. Школа и раскол / *А. Ушмарский* // Кишиневские епархиальные ведомости. 1890. – № 3. – С. 125–129.
728. Фанатизм поморцев // Церковный вестник. – СПб., 1875. – № 2. – С. 21.
729. *Филевский И.* Поворот в нашей интеллигенции / *И. Филевский* // Церковный вестник. – СПб., 1909. – № 26. – С. 804–805; – № 29. – С. 899–900; – № 31. – С. 969–970; – № 32. – С. 994–996.

730. *Филипповских А.* Собор в Москве / *А. Филипповских* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2004. – № 31. – Июль.
731. Харьков // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 11. – С. 269.
732. Харьков // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 35. – С. 822.
733. Харьков // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1917. – № 27. – С. 588.
734. Харьков // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 41. – С. 992–993.
735. Харьков // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 34. – С. 799.
736. Харьковская община // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 5. – С. 174.
737. Херсон // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 24. – С. 618.
738. Ходатайство раскольников о дозволении называться старообрядцами // Церковный вестник. – СПб., 1876. – № 20. – С. 12.
739. Христианское движение среди петербургских евреев // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 3. – С. 61.
740. Художник Перов, как специалист по части живописного изображения отрицательных типов нашего духовенства и монашества // Церковный вестник. – СПб., 1883. – № 1. – С. 17.
741. Хутор Анновка // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1909. – № 35. – С. 1038.
742. Хутор Никишин // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 2. – С. 55.

743. Хутор Никишин Екатеринославской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 50. – С. 1532.
744. Чего ждет от христианства основатель новой еврейской секты «израильтянин Нового Завета» И. Рабинович // Церковный вестник. – СПб., 1885. – № 6. – С. 123.
745. Чем кончилось в Москве примирение раскольнических лжеархиереев // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 39. – С. 10.
746. *Чередников Иоанн*, иерей. Единоверческая школа пения при Покровском монастыре / *И. Чередников* // Черниговские епархиальные известия. 1908. – № 23. – С. 905–907.
747. *Чередников Иоанн*, священник. К истории первых поселенцев Стародубья / *И. Чередников* // Черниговские епархиальные ведомости. 1908. – № 3. – С. 103–107.
748. Чернобыль Киевской губернии // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 10. – С. 274.
749. *Чичинадзе Д. В.* Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями Правительственного сената и Святейшего синода с приложением инструкции и правил для полицейских учреждений и волостных правлений о порядке записей рождения, браков и смерти раскольников и форм метрических книг / *Д. В. Чичинадзе*. – СПб., 1899. – 165 с.
750. Что делается в среде московских раскольников // Церковный вестник. – СПб., 1884. – № 21. – С. 11.
751. *Шалаев*. Старообрядцы в завоеванном крае / *Шалаев* // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1914. – № 36. – С. 827–830.
752. *Шахназаров О. Л.* Староверы и собственность / *О. Л. Шахназаров* // Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. 2009. – № 45. – Январь–Август.

753. *Швецов К.* Национализм и старообрядчество / *К. Швецов* // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1915. – № 30. – С. 681–682.
754. Школа старообрядцев // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1908. – № 17. – С. 596.
755. Щедрый благотворитель. (Н. А. Степунин) // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. – № 36. – С. 871–874.
756. *Щукин К.* О положении раскольников поповщинской и безпоповщинской сект в Юго-Западном крае / *К. Щукин* // Киевлянин. Литературная и политическая газета Юго-Западного края. – К., 29 марта 1869 г. – № 37.
757. Юбилей // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1910. – № 42. – С. 1050–1051.

II. Література

758. *Абакумова-Забунова Н. В.* Русское население городов Бессарабии XIX в. / *Н. В. Абакумова-Забунова.* – Кишинев, 2006. – 519 с.
759. *Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Смилянская Е. Б.* Территориальные книжные собрания и коллекции МГУ и их пополнение за 1981–1983 годы / Под ред. Е. С. Карповой / *Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Е. Б. Смилянская* // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. – М., 1987. – С. 120–135.
760. *Агеева Е. А., Поздеева И. В., Смилянская Е. Б.* Собрание, изучение, возвращение: к 25-летию полевых археографических исследований МГУ / *Е. А. Агеева, И. В. Поздеева, Е. Б. Смилянская* // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция. – Москва; Санкт-Петербург, 1992. – Вып. 1. – С. 5–27.
761. *Аксаков И. С.* О бессарабских раскольниках / *И. С. Аксаков* // Русский архив. – М., 1888. – Кн. 3. – С. 434–451.

762. *Амосов А. А.* Экспедиционная работа Библиотеки АН СССР в послевоенный период / *А. А. Амосов* // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН. 1990* / Под ред. Л. И. Киселевой – Л., 1994. – С. 321–339.
763. *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю.* Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (1975–1976 гг.) / *А. А. Амосов, Н. Ю. Бубнов* // *Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги* / Под ред. М. В. Кукушкиной. – Л., 1978. – С. 262–298.
764. *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю.* Новые поступления в Отдел рукописей Библиотеки АН СССР 1955–1976 гг. / *А. А. Амосов, Н. Ю. Бубнов* // *Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги* / Под ред. М. В. Кукушкиной. – Л., 1978. – С. 317–334.
765. *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю.* Новые поступления в Отдел рукописей Библиотеки АН СССР в 1977–1985 гг. / *А. А. Амосов, Н. Ю. Бубнов* // *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985* / Под ред. М. В. Кукушкиной. – Л., 1987. – С. 277–283.
766. *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю., Петрова Л. А.* Археографические экспедиции Библиотеки Академии наук СССР 1977–1978 гг. в Кировскую, Вологодскую и Архангельскую области / *А. А. Амосов, Н. Ю. Бубнов, Л. А. Петрова* // *Русские библиотеки и частные книжные собрания XVI–XIX веков. Сборник научных трудов.* – Л., 1979. – С. 106–124.
767. *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю., Петрова Л. А.* Полевые поиски на Вятке археографов БАН СССР в 1986–1988 годах / *А. А. Амосов, Н. Ю. Бубнов, Л. А. Петрова* // *К истории книжной культуры Южной Вятки: полевые исследования. По материалам археографических экспедиций 1984–1988 гг.* / Под ред. А. А. Амосова и Р. Г. Пихои. – Л., 1991. – С. 26–36.

768. *Амосов А. А., Петрова Л. А.* Археографическая работа в Прибалтике в 1977–1984 гг. / *А. А. Амосов, Л. А. Петрова* // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985 / Под ред. М. В. Кукушкиной. – Л., 1987. – С. 267–277.
769. *Андреев В. В.* Раскол и его значение в народной русской истории / *В. В. Андреев.* – СПб., 1870. – 426 с.
770. *Андреев Л.* Собрание сочинений. Рассказы. Пьесы. 1904–1907 / *Л. Андреев.* – М., 1990. – Т. 2. – С. 265–309.
771. *Антощенко А. В.* В. О. Ключевской о расколе Русской Православной Церкви в XVII в. / *А. В. Антощенко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 39–40.
772. *Анциупов И. А.* Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII–XIX в. (социально-экономический очерк) / *И. А. Анциупов.* – Кишинев, 1996. – 252 с.
773. *Анциупов И. А., Бабий А. И., Жуков В. И., Иванов Ю. Г.* Историческое значение присоединения Бессарабии к России в 1812 году / *И. А. Анциупов, А. И. Бабий, В. И. Жуков, Ю. Г. Иванов.* – Кишинев, 1968. – 80 с.
774. *Апанасенок А. В., Апанасенок Е. С.* Российское провинциальное старообрядчество в «золотой век»: проблемы и достижения веротерпимости 1905–1916 годы / *А. В. Апанасенок, Е. С. Апанасенок* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2011. – Вип. 5. – С. 174–193.
775. *Апанасенок А. В.* «Старая вера» в центральном Черноземье: XVII – начало XX вв. / *А. В. Апанасенок.* – Курск, 2008. – 304 с.
776. *Апанасенок А. В.* Мироззрение курских староверов в эпоху российской модернизации (вторая половина XIX – начало XX вв.) /

- А. В. Анапасенок* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2006. – Вып. 11. – С. 17–24.
777. *Анапасенок А. В.* Старообрядцы-беспоповцы и «кровавый навет» в провинциальной России середины XVIII в. / *А. В. Анапасенок* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 24–32.
778. *Аргудяева Ю. В.* Брак и брачные запреты у старообрядцев Дальнего Востока / *Ю. В. Аргудяева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 131–133.
779. *Аргудяева Ю. В.* Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность / *Ю. В. Аргудяева* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 333–339.
780. *Аргудяева Ю. В.* Эмиграция русских крестьян Дальнего Востока в Маньчжурию / *Ю. В. Аргудяева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 271–277.
781. *Арсений Уральский*, епископ. Книга об антихристе и о прочих действиях, иже при нем бытии хотящих / *А. Уральский*. – М., 2005. – 184 с.
782. *Арсений Уральский*, епископ. Оправдание Старообрядствующей Святой Христовой Церкви в ответах на притязательные и недоумительные вопросы настоящего времени / *А. Уральский*. – М., 1999. – 352 с.
783. *Арсений Уральский*, епископ. Собрание сочинений / *А. Уральский*. – Москва; Ржев, 2008. – Т. 1. – 376 с.
784. *Афанасьев А. А.* Состояние сектанства и раскола старообрядчества и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1914 г. / *А. А. Афанасьев*. – Екатеринослав, 1915. – 72 с.

785. *Балашова С. Г.* Репрессии против старообрядцев в Кумовской в 1930-х гг. / *С. Г. Балашова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 238–242.
786. *Балдин К.* Вичугская сторона: краеведческие очерки / *К. Балдин.* – Иваново, 2002.
787. *Балдин К.* Яков Гарелин: предприниматель, историк, меценат / *К. Балдин.* – Иваново. 1993.
788. *Бантыш-Каменский Д. Н.* Биографии российских генералиссимусов и генерал-фельдмаршалов / *Д. Н. Бантыш-Каменский* . – Пушкино, 1990. – Ч. 3. – 373 с.
789. *Барановский В. С., Поташенко Г. В.* Войновский монастырь // Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь / *В. С. Барановский, Г. В. Поташенко.* – Aidai, 2005. – С. 76–78.
790. *Бартнев А.* Краткий исторический очерк мер, принимаемых против раскола преимущественно в новейшее время / *А. Бартнев* // Странник. Духовный учено-литературный журнал за 1861 г. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 308–339.
791. *Бахарева Н. Н., Белякова М. М.* Изучение и государственная охрана мест, связанных с историей старообрядчества в Нижегородской области / *Н. Н. Бахарева, М. М. Белякова* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 132–139.
792. *Бахталовский Е. П.* Осип Семенович Гончар. Атаман некрасовцев (1796–1879 гг.) / *Е. П. Бахталовский* // Русская старина. – М., 1883. – Т. 38. – Апрель–Июнь. – С. 175–192.
793. *Бегунов Ю. К.* Археографическая экспедиция 1960 г. в Прибалтику / *Ю. К. Бегунов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1964. –

- Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 386–391.
794. *Безгодов А. А.* Старообрядцы г. Белева Тульской губернии в XVII–XIX вв. / *А. А. Безгодов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 187–193.
795. *Безгодов А. А.* Судьба верхокамской деревни в XX в.: на примере Конятского сельского общества Сивинского района (по воспоминаниям жителей, похозяйственным книгам и периодике) / *А. А. Безгодов* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археологии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхоямья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 291–300.
796. *Белова О. В.* «Слово о рассециии человеческого естества, како сечет в различныя вещи» / *О. В. Белова* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 476–478.
797. *Бертольт Б.* Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания / *Б. Бертольт*. В 5-ти томах. – М., 1965. – Т. 5. – Кн. 2. – 565 с.
798. *Бессонова Т. В.* Казанская суконная слобода как один из центров сосредоточения старообрядцев в XVIII – первой половине XIX вв. / *Т. В. Бессонова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 230–237.
799. *Бобков Е. А.* Певческие рукописи гуслицкого письма / *Е. А. Бобков* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1977. – Т. XXXII: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. – С. 388–394.
800. *Бобков Е. А., Бобков А. Е.* Певческие рукописи с Ветки и Стародубья / *Е. А. Бобков, А. Е. Бобков* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1989. – Т. XLII. – С. 448–451.

801. *Бобров А. Г.* Экспедиция на Северную Двину 1989 г. / *А. Г. Бобров* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. XLVI. – С. 476–490.
802. *Бобров А. Г., Николаев Н. И.* Пинежская экспедиция 1980 г. / *А. Г. Бобров, Н. И. Николаев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1983. – Т. XXXVII. – С. 354–357.
803. *Бобров А. Г., Шухтина Н. В.* Пинежская экспедиция 1985 г. / *А. Г. Бобров, Н. В. Шухтина* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1989. – Т. XLII. – С. 439–447.
804. *Бобров А. Г., Шухтина Н. В., Якунина С. А.* Северодвинская экспедиция 1983 г. / *А. Г. Бобров, Н. В. Шухтина, С. А. Якунина* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1985. – Т. XL. – С. 417–428.
805. *Богомолова М. В., Кобяк Н. А.* Описание певческих рукописей XVII–XX вв. Ветковско-Стародубского собрания МГУ / *М. В. Богомолова, Н. А. Кобяк* // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). – М., 1982. – С. 162–179.
806. *Болоньев Ф. Ф.* Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. / *Ф. Ф. Болоньев.* – М., 2004. – 352 с.
807. *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные сочинения в 3-х т. / *В. Д. Бонч-Бруевич.* – М., 1959. – Т. 1. – 410 с.
808. *Борисов В. В.* Единоверие в слободе Мстёра Вязниковского уезда Владимирской губернии / *В. В. Борисов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – Вып. 8. – С. 65–67.
809. *Борисов В. В.* Мстёрская старообрядческая община Вязниковского уезда Владимирской губернии / *В. В. Борисов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 278–282.
810. *Бородкин А. В.* «Третье искушение гетмана Мазепы». К вопросу об истории общины старообрядцев-капитонов на Дону в 1688–1689 гг. /

- А. В. Бородкин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 139–143.
811. *Боханов А. Н.* Коллекционеры и меценаты в России. Ответ. ред. К. Ф. Шацилло / *А. Н. Боханов.* – М., 1989. – 188 с.
812. *Боченков В. В.* П. И. Мельников (Андрей Печерский): мировоззрение, творчество, старообрядчество / *В. В. Боченков.* – Ржев, 2008. – 347 с.
813. *Боченков В. В.* Подпольные старообрядческие типографии в Калужской губернии (по фондам Государственного архива Калужской области) / *В. В. Боченков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 123–130.
814. *Бубнов Н. Ю.* Жизнь в науке / *Н. Ю. Бубнов* // Николай Юрьевич Бубнов. Библиографический указатель. К 75-летию со дня рождения. – СПб., 2012. – С. 52–75.
815. *Бубнов Н. Ю.* Игнатий / *Н. Ю. Бубнов* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 24–26.
816. *Бубнов Н. Ю., Копанев А. И.* Отчет об археографической экспедиции Библиотеки АН СССР 1965 г. / *Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев* // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. – Москва; Ленинград, 1966. – С. 199–205.
817. *Бубнов Н. Ю.* «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 53–63.
818. *Бубнов Н. Ю.* А. И. Копанев. Воспоминания о совместных археографических экспедициях / *Н. Ю. Бубнов* // Александр Ильич Копанев. Сборник статей и воспоминаний. – СПб., 1992. – С. 83–89.

819. *Бубнов Н. Ю.* Александр, епископ Вятский и Великопермский / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 227–230.
820. *Бубнов Н. Ю.* В. Г. Дружинин и его коллекция старообрядческих рукописей / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 231–250.
821. *Бубнов Н. Ю.* В. Г. Дружинин и его коллекция старообрядческих рукописей / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 231–250.
822. *Бубнов Н. Ю.* Герасим Фирсов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Отв. ред. Д. С. Лихачев / *Н. Ю. Бубнов* . – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 193–196.
823. *Бубнов Н. Ю.* Дьяконовы ответы / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 119–126.
824. *Бубнов Н. Ю.* Игнатий – черный дьякон Соловецкого монастыря / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 99–101.
825. *Бубнов Н. Ю.* Книги «на новую веру» (Сборники-автографы старообрядческих писателей XVII в. в Библиотеке АН) / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 256–267.
826. *Бубнов Н. Ю.* Книги «на новую веру» (Сборники-автографы старообрядческих писателей XVII в. в Библиотеке АН) / *Н. Ю. Бубнов* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 256–267.
827. *Бубнов Н. Ю.* Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет / *Н. Ю. Бубнов* . – СПб., 2007. – 344 с.
828. *Бубнов Н. Ю.* Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных / *Н. Ю. Бубнов* //

- Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 276–287.
829. Бубнов Н. Ю. Ломоносов: первые шаги в науку / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 126–132.
830. Бубнов Н. Ю. Основные задачи описания и издания старообрядческих рукописей / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 30–37.
831. Бубнов Н. Ю. Поморские ответы – главная книга старообрядцев / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 101–118.
832. Бубнов Н. Ю. Программа исследований старообрядческой письменности в Библиотеке Российской академии наук (Итоги и перспективы камеральной археографии) / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 294–301.
833. Бубнов Н. Ю. Протопоп Аввакум в сибирском аду (к специфике жанра «Жития») / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 179–193.
834. Бубнов Н. Ю. Рукописи из собрания Рижской Гребенщиковской общины в Библиотеке АН СССР / Н. Ю. Бубнов // Книжное дело в России в XVI–XIX веках. Сборник научных трудов. – Л., 1980. – С. 97–104.
835. Бубнов Н. Ю. Рукописное наследие пустозерских узников / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 133–142.
836. Бубнов Н. Ю. Русское старообрядчество в миниатюрах лицевых рукописей Библиотеки РАН / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет. – СПб., 2007. – С. 268–276.

837. Бубнов Н. Ю. Сказания и повести о патриархе Никоне / Н. Ю. Бубнов // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 459–462.
838. Бубнов Н. Ю. Спиридон / Н. Ю. Бубнов // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 490–493.
839. Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга 3-й четверти XVII в. как историко-культурный феномен / Н. Ю. Бубнов // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 18–29.
840. Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция / Н. Ю. Бубнов. – СПб., 1995. – 435 с.
841. Бубнов Н. Ю. Старообрядческий центр в селе Белая Криница / Н. Ю. Бубнов // Книга в России. Из истории духовного просвещения. Сборник научных трудов. – СПб., 1993. – С. 101–111.
842. Бубнов Н. Ю. Феоктист / Н. Ю. Бубнов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 147–148.
843. Бубнов Н. Ю., Власов А. Н., Петрова Л. А. Археографическая экспедиция на Тарногу летом 1984 г. / Н. Ю. Бубнов, А. Н. Власов, Л. А. Петрова // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985 / Под ред. М. В. Кукушкиной. – Л., 1987. – С. 258–266.
844. Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Археографическая экспедиция Библиотеки АН СССР 1968 г. в Вологодскую и Архангельскую области / Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев // Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. – Л., 1973. – Вып. 3. – С. 445–456.

845. *Бубнов Н. Ю., Копанев А. И.* Археографические экспедиции 1966 и 1967 гг. в Медвежьегорский (Заонежье), Пудожский и Беломорский районы Карельской АССР и в Архангельскую область / *Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев* // Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. – Л., 1970. – Вып. 2. – С. 325–336.
846. *Бубнов Н. Ю., Мартынов И. Ф.* Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР 1969 и 1970 гг. в Кировскую область / *Н. Ю. Бубнов, И. Ф. Мартынов* // Сборник статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. – Л., 1973. – Вып. 3. – С. 465–484.
847. *Бубнов Н. Ю., Мартынов И. Ф.* К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По итогам археографических экспедиций Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР 1971–1972 гг.) / *Н. Ю. Бубнов, И. Ф. Мартынов* // Археографический ежегодник за 1972 год. – М., 1974. – С. 265–275.
848. *Бубнов Н. Ю., Мартынов И. Ф., Петрова Л. А.* Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР 1974 г. в Литву / *Н. Ю. Бубнов, И. Ф. Мартынов, Л. А. Петрова* // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР. Сборник научных трудов / Под ред. С. П. Луппова и А. А. Моисеевой. – Л., 1976. – С. 129–141.
849. *Бударагин В. П.* Древнерусские рукописи Кабинета редкой книги Научной библиотеки Эрмитажа / *В. П. Бударагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1988. – Т. ХLI. – С. 420–423.
850. *Бударагин В. П.* К истории северодвинской крестьянской библиотеки В. М. Амосова / *В. П. Бударагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1996. – Т. ХLIX. – С. 471–479.
851. *Бударагин В. П.* Мезенские находки // Труды Отдела древнерусской литературы / *В. П. Бударагин.* – Л., 1988. – Т. ХLI. – С. 411–414.

852. *Бударрагин В. П.* На Северной Двине и в верховьях Пинеги / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1976. – Т. XXXI: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 373–375.
853. *Бударрагин В. П.* Некоторые итоги археографической работы Древлехранилища (80-е гг.) / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. XLVI. – С. 474–475.
854. *Бударрагин В. П.* Поездка за рукописями в Новгородскую область / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1985. – Т. XL. – С. 414–416.
855. *Бударрагин В. П.* Пополнение Северодвинского собрания / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1977. – Т. XXXII: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. – С. 372–374.
856. *Бударрагин В. П.* Северодвинская рукописная традиция и ее представители (По материалам Древлехранилища Пушкинского Дома) / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1979. – Т. XXXIII: Древнерусские литературные памятники. – С. 401–405.
857. *Бударрагин В. П.* Северодвинская экспедиция 1978 г. / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 394–396.
858. *Бударрагин В. П.* Экспедиция в Витебскую область / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI. – С. 382–384.
859. *Бударрагин В. П.* Экспедиция в Горьковскую область / *В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1983. – Т. XXXVII. – С. 359–361.
860. *Буланин Д. М.* «Сибирских страдалец глаголение во время бытия Никона патриарха» / *Д. М. Буланин* // Словарь книжников и книжности

- Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 552.
861. Буланин Д. М. Археографическая экспедиция на Северную Двину / Д. М. Буланин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1979. – Т. XXXIII: Древнерусские литературные памятники. – С. 422–424.
862. Буланин Д. М. Коллекция старопечатных книг Музея истории религии и атеизма / Д. М. Буланин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 417–421.
863. Буланин Д. М. Урусова Евдокия Прокофьевна / Д. М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 56–61.
864. Буланин Д. М., Орлов К. В. Савва Романов / Д. М. Буланин, К. В. Орлов // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 322–324.
865. Бурдина Л. В. Старообрядчество в Костромском крае / Л. В. Бурдина // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 216–222.
866. Бутович В. Н. Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии / В. Н. Бутович. – К., 1916. – 59 с.
867. Бучилина Е. А. Беспоповские старообрядческие общины в Нижегородской области (к вопросу о современном состоянии) / Е. А. Бучилина // Мир старообрядчества. История и современность / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 262–278.
868. Былинский В. Несколько слов о причинах распространения раскола в наше время / В. Былинский // Странник. Духовный учено-литературный журнал за 1861 г. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 111–121.

869. *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. – СПб., 1863. – Кн. 8: История распоряжений по расколу / *Н. Варадинов.* – 560 с.
870. *Василевский М. Н.* Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование Николая I / *М. Н. Василевский.* – Казань, 1914. – 254 с.
871. *Васильев А. В.* Архитектура Преображенского старообрядческого богадельного дома. Традиции и новации // Старообрядчество: история, культура, современность / *А. В. Васильев.* – М., 2002. – С. 305–310.
872. *Васильева С. В.* Роль старообрядцев в освоении Забайкалья / *С. В. Васильева* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2009. – Вып. 6. – С. 85–88.
873. *Верменич Я.* Локальна історія як науковий напрям: традиції й новації / *Я. Верменич.* – К., 2012. – 284 с.
874. Взгляд русских раскольников на Римскую Церковь. Ответ Гагарину // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. 1860. – Казань, – Ч. 1. – С. 297–322.
875. *Виноградова О. А.* Общественно-политическая жизнь старообрядчества в России в начале XX века / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / *О. А. Виноградова.* – М., 1999. – 22 с.
876. *Винокурова Э. П.* Выговские «старцы» и их патрональные медные литые иконы / *Э. П. Винокурова* // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России / Сборник научных статей и материалов. – СПб., 2003. – С. 182–194.
877. *Витевский В. Н.* Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX в. / *В. Н. Витевский.* – Казань, 1878. – 236 с.
878. *Витковский.* О раскольниках в Подольской губернии / *Витковский* // Отечественные записки [Б. м. и г.]. – С. 353–372.

879. Вихарев Василий Сильвестрович // Государственная дума Российской империи. – Т. 1: 1906–1917 гг. – М., 2006. – С. 97.
880. *Водолазко В. Н.* К историографии донского казачества / *В. Н. Водолазко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 121–124.
881. *Водолазко В. Н.* Старообрядчество в трудах П. Н. Милюкова / *В. Н. Водолазко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 68–78.
882. *Водолазко В. Н.* Старообрядчество Олонецкой губернии в начале XX в. / *В. Н. Водолазко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 147–155.
883. *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века: Введение в изучение / *А. В. Вознесенский*. – СПб., 1996. – 160 с.
884. *Вознесенский А. В., Савельев А. А.* Археографическая экспедиция на Северную Двину 1987 г. / *А. В. Вознесенский, А. А. Савельев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1990. – Т. XLIV. – С. 489–492.
885. *Волгирева Г. П.* Чердынское собрание традиционной книжности / *Г. П. Волгирева* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 366–371.
886. *Волков В. В.* Книгохранилище Московской митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви – современный старообрядческий центр книжности на Рогожском кладбище / *В. В. Волков* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 114–125.

887. *Волкова Т. Ф., Грачева А. М.* Рукописные и старопечатные книги с Северной Двины / *Т. Ф. Волкова, А. М. Грачева* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI. – С. 393–396.
888. *Воловей Ф.* О измайльских старообрядцах / *Ф. Воловей.* – М., 1896. – 19 с.
889. *Волошин Ю.* Государевы описные малороссийские раскольнические слободы (XVIII в.). Историко-демографический аспект / *Ю. Волошин.* – М., 2005. – 292 с.
890. *Волошин Ю. В.* Алексей Хрущев – бурмистр «государевых описных малороссийских раскольнических слобод» (Несколько штрихов к будущему портрету) / *Ю. В. Волошин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 328–333.
891. *Волошин Ю. В.* Внебрачные связи в старообрядческих слободах Малороссии (вторая половина XVIII в.) / *Ю. В. Волошин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 43–52.
892. *Ворона А.* Раскол и старообрядчество в румынской историографии / *А. Ворона* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 2. – С. 23–30.
893. *Вургафт С. Г.* Старообрядческие издания последних лет / *С. Г. Вургафт* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 233–237.
894. *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря / *С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков.* – М., 1996. – 318 с.
895. *Выдрин Степан Семенович* // Государственная дума Российской империи. – Т. 1: 1906–1917 гг. – М., 2006. – С. 120.

896. *Вьюнов Ю. А.* Русский культурный архетип. Страноведение России: учеб. пособие / *Ю. А. Вьюнов.* – М., 2005. – 479 с.
897. *Ганелин Р. Ш.* «Битва документов» в среде царской бюрократии 1899–1901 гг. / *Р. Ш. Ганелин* // Сборник Вспомогательные исторические дисциплины. – Л., 1985. – Вып. 17. – С. 214–248.
898. *Герцен А. И.* Былое и думы / *А. И. Герцен.* – М., 1963. – Ч. 5–8. – 775 с.
899. *Гильтебрандт П.* Раскол в Архангельской губернии и официальная статистика / *П. Гильтебрандт* // Древняя и Новая Россия. – СПб., 1879. – Т. 15. – Ч. 2. – С. 376–377.
900. *Глинчикова А.* Раскол или срыв «русской Реформации»? / *А. Глинчикова.* [– М., 2008]. – 384 с.
901. *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений в 9-ти томах / *Н. В. Гоголь.* – М., 1994. – Т. 4. – 557 с.
902. *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике с старообрядцами (дополнения и поправки к полемике относительно общей ее постановки и относительно главных частных пунктов разногласия между нами и старообрядцами) / *Е. Е. Голубинский.* – М., 1905. – Изд. 2. – 260 с.
903. *Горбацкий А. А.* Белорусское имение Ветка и его судьба в начале XX в. / *А. А. Горбацкий* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 174–179.
904. *Гордеев С. П.* Новые поступления рукописей и старопечатных книг в Государственный объединенный Владимиро-Суздальский музей-заповедник / *С. П. Гордеев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1977. – Т. XXXII: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. – С. 383–387.
905. Город Чернобыль Киевской губернии. Описанный отставным военным Л. П. – К., 1884. – 48 с.
906. *Горожанина С. В.* Моленный костюм старообрядцев филипповского согласия Вяткой губернии XIX–XX вв. /

- С. В. Горожанина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 531–536.
907. *Горький М.* Детство. В людях. Мои университеты / *М. Горький*. – М., 1985. – С. 121–304.
908. *Горький М.* Н. А. Бугров. Собрание сочинений / *М. Горький*. – М., 1963. – Т. 18. – С. 189–216.
909. *Горький М.* Савва Морозов. Собрание сочинений / *М. Горький*. – М., 1963. – Т. 18. – С. 217–239.
910. *Горячев А. Я., Горячев В. А.* Старообрядцы Городца – хранители русской книжной культуры / *А. Я. Горячев, В. А. Горячев* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой и Е. Б. Смилянкой. – Москва; Санкт-Петербург, 1992. – Вып. 1. – С. 59–70.
911. *Горячев А. Я., Горячев В. А.* Старообрядцы Узольской долины / *А. Я. Горячев, В. А. Горячев* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – Москва; Бородулино, 1996. – Вып. 3. – С. 173–187.
912. *Горячева Т. Д.* Материалы по истории Московской старообрядческой Рогожкой общины (обзор фонда 246 Отдела рукописей РГБ) / *Т. Д. Горячева* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 41–58.
913. *Горячева Т. Д.* Устройство Рогожского богадельного дома во второй половине XIX – начале XX вв. / *Т. Д. Горячева* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Сборник научных трудов / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 247–256.
914. Гостев Дмитрий Григорьевич // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 146.
915. *Гостюк А. В., Чучко М. К.* Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII –

- начале XX вв. / *А. В. Гостюк, М. К. Чучко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 134–141.
916. *Градобойнова Е. В.* Конфликт как сущностная характеристика старообрядческой среды / *Е. В. Градобойнова* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 237–254.
917. *Грачева А. М., Азволинская И. Д., Шаталина Н. Н.* Старинные рукописи и книги в библиотеке Е. Д. Мальцева / *А. М. Грачева, И. Д. Азволинская, Н. Н. Шаталина* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 434–438.
918. *Гребенюк В. П., Рождественская М. В.* Отчет об археографической экспедиции на поморский берег Белого моря в июле 1969 г. // Труды Отдела древнерусской литературы / *В. П. Гребенюк, М. В. Рождественская.* – Л., 1971. – Т. XXVI: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. – С. 316–321.
919. *Гребенюк Т. Е.* Техничко-технологическое своеобразие ветковских икон / *Т. Е. Гребенюк* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 66–69.
920. *Грекулов Е. Ф.* Православная инквизиция в России / *Е. Ф. Грекулов.* – М., 1964. – 168 с.
921. *Гребенюк Т. Е.* Художественное своеобразие ветковских икон. Техничко-технологический аспект / *Т. Е. Гребенюк* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 387–390.

922. *Гриднева Н. В.* Комплекс липованских икон в собрании Одесского муниципального музея личных коллекций им. А. В. Блещунова / *Н. В. Гриднева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 391–398.
923. *Грицевская И. М.* История и современность сейминского старообрядчества / *И. М. Грицевская* // Мир старообрядчества. История и современность / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 243–261.
924. *Гришина З. В.* Изучение истории старообрядчества в Московском университете. XIX – начало XX в. / *З. В. Гришина* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Сборник научных трудов / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 37–42.
925. *Гришина З. В., Пушков В. П.* Московский некрополь о старообрядческом купечестве конца XVIII – начала XX вв. / *З. В. Гришина, В. П. Пушков* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 75–96.
926. *Гулишамбаров С.* Итоги торговли и промышленности России в царствование императора Николая I (1825–1855 гг.) / *С. Гулишамбаров.* – СПб., 1896. – 74 с.
927. *Гулькин Дионисий Петрович* // Государственная дума Российской империи. – Т. 1: 1906–1917 гг. – М., 2006. – С. 160.
928. *Гуржій І. О.* Розвиток товарного виробництва і торгівлі на Україні (з кінця XVIII ст. до 1861 р.) / *І. О. Гуржій.* – К., 1962. – 205 с.
929. *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии / Отв. ред. Н. Н. Покровский / *Н. С. Гурьянова.* – Новосибирск, 2007. – 379 с.
930. *Гусева Э. К.* Памятники старообрядческой живописи конца XVIII–XIX вв. / *Э. К. Гусева* // Русские письменные и устные традиции и

- духовная культура (По материалам экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). – М., 1982. – С. 151–161.
931. *Гусева Э. К.* Старообрядческое искусство на Брянщине и Гомельщине / *Э. К. Гусева* // Из фондов Научной библиотеки Московского университета. – М., 1978. – С. 130–135.
932. *Гуськов В. В.* Монастырь в Москве, что в Преображенском. Виды, древние иконы монастыря и его окрестности / *В. В. Гуськов*. – М., 2000. – 62 с.
933. *Гучков Александр Иванович* // Государственная дума Российской империи. – Т. 1: 1906–1917 гг. – М., 2006. – С. 162.
934. *Давиденко Д. Г.* Роль старообрядчества в сохранении историко-культурного и художественного наследия нижегородского региона / *Д. Г. Давиденко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 199–208.
935. *Давыденко В.* Современное состояние расколо-сектанства в Харьковской епархии (по данным епархиального миссионерского съезда) / *В. Давыденко*. – Харьков, 1901. – 187 с.
936. *Дадыкин А. В.* Археографы Московского университета и изучение славяно-русских кириллических печатных книг XV–XVIII вв. / *А. В. Дадыкин* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. 63–90.
937. *Даль В. И.* Уральский казак. Избранные произведения / *В. И. Даль*. – М., 1983. – С. 101–116.
938. *Данилко Е. С.* «Казачи все вообще с женами и детьми суть старообрядцы...» / *Е. С. Данилко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 98–109.

939. *Демин А. С., Панченко А. М.* Пинежская археографическая экспедиция 1962 г. / *А. С. Демин, А. М. Панченко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1964. – Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 397–403.
940. *Демкова Н. С.* Епифаний Пельшемский / *Н. С. Демкова* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 309.
941. *Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф.* Археографическая командировка в Сольцы / *Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1964. – Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 412–414.
942. *Демкова Н. С., Пиотровская Е. К.* Поиски рукописей на Северной Двине летом 1974 г. / *Н. С. Демкова, Е. К. Пиотровская* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1976. – Т. XXXI: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 376–377.
943. *Демкова Н. С., Сазонова Л. И.* Отчет о Пинежской экспедиции 1969 г. / *Н. С. Демкова, Л. И. Сазонова* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1971. – Т. XXVI: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. – С. 322–328.
944. *Демкова Н. С., Сазонова Л. И.* Отчет об археографической экспедиции 1971 г. на Пинегу, Северную Двину, Верхнюю Тойму / *Н. С. Демкова, Л. И. Сазонова* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. XXVIII: Исследования по истории русской литературы XI–XVII вв. – С. 404–407.
945. *Денисов Н. Г.* Стрельниковский хор Костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения / *Н. Г. Денисов*. – М., 2005. – 480 с.
946. *Дергачева-Скоп Е. И.* Старинные рукописные книги в хранилищах Свердловска / *Е. И. Дергачева-Скоп* // Труды Отдела древнерусской

- литературы. – Л., 1971. – Т. XXVI: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. – С. 338–343.
947. *Димухаметова С. А.* Коллекция Пермского областного краеведческого музея как источник изучения народной культуры старообрядческого населения Верхокамья / *С. А. Димухаметова* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 82–93.
948. *Дмитриев М.* Профессиональное нищенство в России / *М. Дмитриев* // Земский сборник Черниговской губернии. – Чернигов, 1900. – Июль. – № 7. – С. 123–129.
949. *Дмитриев А. Д.* Инквизиция в России / *А. Д. Дмитриев*. – М., 1937. – 148 с.
950. Днестр и Приднестровье. Описание губерний: Подольской, Бессарабской и Волынской. – СПб., 1878. – 40 с.
951. *Долотов А.* Церковь и сектантство в Сибири / *А. Долотов*. – Новосибирск, 1930. – 128 с.
952. *Домантович М.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Черниговская губерния / *М. Домантович*. – СПб., 1865. – 796 с.
953. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы / *Ф. М. Достоевский*. – М., 2007. – 782 с.
954. *Достоевский Ф. М.* Записки из мертвого дома / *Ф. М. Достоевский*. – Л., 1988. – Т. 3. – С. 205–481.
955. *Доулинг К.* Купцы-старообрядцы Бутиковы. Фабрика на Остоженке. Особняк А. И. Дерожинской / *К. Доулинг* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 213–223.

956. *Доулинг К.* Традиции ткачества в старообрядческих деревнях Алтая / *К. Доулинг* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 205–206.
957. *Дробленкова Н. Ф., Троицкая Т. С.* 10 лет археографической работы в Сибири / *Н. Ф. Дробленкова, Т. С. Троицкая* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1979. – Т. XXXIII: Древнерусские литературные памятники. – С. 425–431.
958. *Дрובה Н. П., Бударрагин В. П.* Обзор древнерусских рукописей Череповецкого краеведческого музея / *Н. П. Дрובה, В. П. Бударрагин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI. – С. 379–381.
959. *Дроздов М. С.* «Давыд сын Иванов». Д. И. Морозов – знаменитый предприниматель и тайный издатель / *М. С. Дроздов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 200–206.
960. *Дроздов М. С., Маслов Е. Н.* Богородско-Глуховской старообрядческий некрополь / *М. С. Дроздов, Е. Н. Маслов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 144–149.
961. *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в конце XVII в. / *В. Г. Дружинин.* – СПб., 1889. – 335 с.
962. *Думова Н.* Московские меценаты / *Н. Думова.* – М., 1992. – 335 с.
963. *Душакова Н. С.* Организация внутреннего пространства липованского жилища (на примере села Новая Некрасовка) / *Н. С. Душакова* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса; Измаил, 2010. – Вып. 7. – С. 235–237.
964. *Евсеева И. А., Шварц Е. М.* Археографическая экспедиция на Северную Двину / *И. А. Евсеева, Е. М. Шварц* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1983. – Т. XXXVII. – С. 350–353.

965. *Евсеева И. А., Шухтина Н. В., Якунина С. А.* Северодвинская экспедиция 1984 г. / *И. А. Евсеева, Н. В. Шухтина, С. А. Якунина* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1988. – Т. ХLI. – С. 415–419.
966. *Емельянова Е. А.* История формирования коллекции старообрядческих изданий конца XVIII – начала XIX вв. РГБ / *Е. А. Емельянова* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. 329–339.
967. *Еремеев П. В.* Государственный учёт старообрядцев Харьковщины в 1825–1855 гг.: метод ретроспективного когортного анализа / *П. В. Еремеев* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2011. – Вип. 5. – С. 439–465.
968. *Еремеев П. В.* Організація державного обліку старообрядців Харківської губернії в 1825–1843 роках / *П. В. Еремеев* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2010. – Вип. 4. – С. 282–308.
969. *Ермак Г. Г.* Казаки-старообрядцы на юге Дальнего Востока России во второй половине XIX – начала XX вв. / *Г. Г. Ермак* // Алтарь России. Издание Информационного центра древлеправославных общин Приморского края. – Большой Камень, 1997. – Вып. 1. – С. 63–64.
970. *Ерошкин Н. П.* История государственных учреждений дореволюционной России / *Н. П. Ерошкин*. – М., 1983. – Изд. 3. – 352 с.
971. Ершов Василий Ефимович // Государственная дума Российской империи. – Т. 1: 1906–1917 гг. – М., 2006. – С. 197.

972. *Ершова О. П.* Старообрядчество и государственная политика России в области вероисповедания во второй половине XIX – начале XX вв. / Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук / *О. П. Ершова.* – М., 2000. – 32 с.
973. *Ершова О. П.* Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX в. / *О. П. Ершова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1994. – Вып. 1. – С. 71–78.
974. *Есипова В. А.* Книги из библиотеки первого старообрядческого епископа Савватия в научной библиотеке ТГУ (к вопросу о судьбе конфискованных книг) / *В. А. Есипова* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 192–195.
975. *Есипова В. А.* Обзор старообрядческих рукописей XVIII в. в коллекции Отдела редких книг и рукописей Томского государственного университета / *В. А. Есипова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 2. – С. 125–133.
976. *Жилкин И.* Старообрядцы на Волге / *И. Жилкин.* – Саратов, 1905. – 74 с.
977. *Жилюк С. І.* Російська Православна Церква на Волині (1793–1917 рр.) / *С. І. Жилюк.* – Житомир, 1996. – 174 с.
978. *Журавлева Л. Н.* Спор по поводу «Окружного послания» в подмосковной Гуслице / *Л. Н. Журавлева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 78–85.
979. Записки Михаила Чайковского (Мехмет-Садык паши) // Русская старина. – СПб., 1898. – Апрель. – С. 161–200; – Май. – С. 423–453; – Июнь. – С. 671–694.
980. Записки Михаила Чайковского (Мехмет-Садык паши) // Русская старина. – СПб., 1900. – Т. 102. – Апрель. – С. 219–236; – Май. – С. 455–469; – Июнь. – С. 685–696.

981. *Заурбекова Г. В., Кирсанов А. Н., Яндаров А. Д.* Старообрядчество как явление этносферы / *Г. В. Заурбекова, А. Н. Кирсанов, А. Д. Яндаров* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 2. – С. 70–75.
982. *Защук А.* Материалы для географии и статистики Российской империи. Бессарабская область / *А. Защук*. – СПб., 1862. – Ч. 2. – 554 с.
983. *Зеньковский С. А.* Идеологический мир братьев Денисовых / *С. А. Зеньковский* // Русское старообрядчество. Семнадцатый – девятнадцатый века. – М., 2009. – Т. 2. – С. 594–606.
984. *Зеньковский С. А.* Раскол и судьбы Империи / *С. А. Зеньковский* // Русское старообрядчество. Семнадцатый – девятнадцатый века. – М., 2009. – Т. 2. – С. 627–639.
985. *Зеньковский С. А.* Старообрядцы – технократы горного дела Урала / *С. А. Зеньковский* // Русское старообрядчество. Семнадцатый – девятнадцатый века. – М., 2009. – Т. 2. – С. 606–627.
986. *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века / *С. А. Зеньковский*. – М., 2009. – 687 с.
987. *Зыков Э. Г., Мазурин А. И.* Поиски рукописей в Беломорье и на Онеге летом 1961 г. / *Э. Г. Зыков, А. И. Мазурин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1964. – Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 392–396.
988. *Иванов К. Ю.* Роль церковной школы в борьбе со старообрядчеством в Томской епархии в конце XIX – начале XX вв. / *К. Ю. Иванов* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 310–314.
989. *Иванов Л.* Последние годы жизни Ф. Е. Мельникова / *Л. Иванов* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – Москва; Бородулино, 1996. – Вып. 3. – С. 155–160.

990. *Ивановский Н.* Открытое письмо именуемым старообрядцам / *Н. Ивановский* // Странник. – СПб., 1887. – Т. 2. – С. 480–489.
991. *Ивановский Н. И.* Официальная записка о даровании раскольникам прав и свободы в отправлении богослужения / *Н. И. Ивановский* // Странник. – СПб. 1887. – Т. 3. – № 9. – С. 83–101; – № 10. – С. 259–275; – № 11. – С. 456–479; – № 12.
992. *Изюмов А. И.* К вопросу об областной идеологии казаков-старообрядцев р. Урала / *А. И. Изюмов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 58–61.
993. *Изюмов А. И.* Культурная миссия казаков-староверов Уральской области / *А. И. Изюмов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 427–429.
994. *Изюмов А. И.* Этнография старообрядчества уральских казаков / *А. И. Изюмов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 456–460.
995. *Иникова С. А.* Материалы о реэмиграции движении среди старообрядцев в XIX – начале XX в. из Архива внешней политики Российской империи / *С. А. Иникова* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса; Измаил, 2010. – Вып. 7. – С. 139–146.
996. *Иоксимович Ч. М.* Мануфактурная промышленность в прошлом и настоящем / *Ч. М. Иоксимович.* – М., 1915. – Т. 1. – 660 с.
997. Исторические сведения о раскольниках Черниговской епархии // Труды Киевской духовной академии. – К., 1860. – Кн. 3. – С. 205–235.
998. Исторические сведения об иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию (продолжение). О жизни монашества в этих монастырях // Благовестник, или толкование Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на Святое Евангелие. – Казань, 1857. – Ч. 2. – С. 519–590.
999. История буковинских старообрядцев. [Б. м. и г.] – 62 с.

1000. История возникновения старообрядческих монастырей, мужского Никольского и женского Успенского за Преображенской заставой. – М., 2000. – 20 с.
1001. *Исхакова О. А.* Жилкин Иван Васильевич / *О. А. Исхакова* // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 203.
1002. *Исэров А. А.* Традиционная культура старообрядцев Южной Вятки в ее статике и динамике (по материалам полевых исследований Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова в 1999–2005 гг.) / *А. А. Исэров* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 218–236.
1003. *Каган М. Д.* Геронтий / *М. Д. Каган* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 200–203.
1004. *Каган М. Д.* Кириллова книга // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 163–166.
1005. *Каппелер А.* Росія як політична імперія: виникнення, історія, занепад / *А. Каппелер*. – Львів, 2005. – 358 с.
1006. *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович / *Н. Ф. Каптерев*. – М., 1996. – Т. 1. – 524 с.
1007. *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович / *Н. Ф. Каптерев*. – М., 1996. – Т. 2. – 547 с.
1008. *Карташева Е.* Благотворительность купцов-старообрядцев и старообрядческих общин Казани в конце XIX – начале XX в. / *Е. Карташева* // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.:

- история и современность / Отв. ред. и состав. С. В. Таранец. – Киев; Винница, 2010. – Вып. 4. – С. 172–217.
1009. *Карцов В. Г.* Религиозный раскол как форма антирелигиозного протеста в истории России / *В. Г. Карцов.* – Калинин, 1971. – Ч. 1. – 160 с.
1010. *Карцов В. Г.* Религиозный раскол как форма антирелигиозного протеста в истории России / *В. Г. Карцов.* – Калинин, 1971. – Ч. 2. – 208 с.
1011. Католичество // Энциклопедия для детей. Религии мира. – М., 1998. – Т. 6. – Ч. 2. – С. 343–412.
1012. *Катунский А.* Старообрядчество / *А. Катунский.* – М., 1972. – 120 с.
1013. *Керов В. В.* Династии старообрядцев-предпринимателей. Гучковы / *В. В. Керов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 22–25.
1014. *Керов В. В.* Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII–XVIII вв. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства / *В. В. Керов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1996. – Вып. 5. – С. 36–44.
1015. *Кириллов И. А.* Правда старой веры / *И. А. Кириллов.* – Барнаул, 2008. – 502 с.
1016. *Кириченко Е. И.* Церковное строительство старообрядцев в начале XX в. и его религиозно-философские основы / *Е. И. Кириченко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 173–178.
1017. *Китицын П.* Дополнение к заметке «О раскольнических часовнях в Варнавинском уезде» / *П. Китицын* // Древняя и Новая Россия. Ежемесячный исторический иллюстративный сборник. – СПб., 1879. – Т. 2. – № 5. – С. 86–88.

1018. *Китицын П.* Старообрядческие скиты в Варнавинском уезде Костромской губернии / *П. Китицын* // Древняя и Новая Россия. Ежемесячный исторический иллюстративный сборник. – СПб., 1879. – Т. 1. – № 2. – С. 174–175.
1019. *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.) / *А. И. Клибанов.* – М., 1965. – 348 с.
1020. *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России XIX в. / *А. И. Клибанов.* – М., 1978. – 342 с.
1021. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / *А. И. Клибанов.* – М., 1973. – С. 51.
1022. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки) / *А. И. Клибанов.* – М., 1963. – 272 с.
1023. *Клинцов В. М., Перекрестов Р. И.* Роль литовских шляхтичей Халецких в истории Ветки / *В. М. Клинцов, Р. И. Перекрестов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 87–94.
1024. *Кобяк Н. А., Леренман М. М., Поздеева И. В., Смилянская Е. Б.* Задачи и результаты комплексных археографических экспедиций Московского университета 1966–1980 гг. / *Н. А. Кобяк, М. М. Леренман, И. В. Поздеева, Е. Б. Смилянская* // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). – М., 1982. – С. 19–38.
1025. *Кобяк Н. А.* О научном значении книжных памятников, полученных НБ МГУ из археографических экспедиций / *Н. А. Кобяк* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) /

- Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. – С. 53–62.
1026. *Ковалинский В. В.* Меценаты Киева / *В. В. Ковалинский*. – К., 1998. – 524 с.
1027. *Кожурин К. Я.* Культура русского старообрядчества (XVII–XX вв.). Учебное пособие / *К. Я. Кожурин*. – СПб., 2007. – Ч. 1. – 139 с.
1028. *Кожурин К. Я.* Культура русского старообрядчества (XVII–XX вв.). Учебное пособие / *К. Я. Кожурин*. – СПб., 2010. – Ч. 2. – 148 с.
1029. *Кожурин К. Я.* Старообрядческие духовные центры русско-польского пограничья: история и современность / *К. Я. Кожурин* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2010. – Вип. 4. – С. 240–281.
1030. *Козлова Н. В.* К вопросу о численности купцов-старообрядцев в городах России в середине XVIII в. / *Н. В. Козлова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 93–95.
1031. *Комарова О. А.* Старообрядцы и война (по страницам старообрядческой периодики 1914–1917 гг.) / *О. А. Комарова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 74–76.
1032. *Копелев Л. М.* К вопросу о возникновении и развитии капиталистической промышленности на Украине / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата экономических наук / *Л. М. Копелев*. – Харьков, 1950. – 24 с.
1033. *Корепанов Н. С.* Уральские старообрядцы и европейские горные специалисты в XVIII в.: проблема взаимодействия / *Н. С. Корепанов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 258–263.

1034. *Коровин П. П.* Внутреннее состояние старообрядческой Церкви приемлющих белокрыницкое священство но не приемлющих Окружного послания / *П. П. Коровин.* – М., 1916. – 66 с.
1035. *Королев Г. И.* Публикации источников по истории старообрядчества. Основные линии публикаторской работы в XVIII – начале XX вв. / *Г. И. Королев* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 65–72.
1036. *Костенко Н. А.* Протестантские церкви в Сибири / *Н. А. Костенко.* – Новосибирск, 1967. – 44 с.
1037. *Костомаров Н. И.* История раскола у раскольников / *Н. И. Костомаров* // Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. – СПб., 1904. – Кн. 5. – Т. 12. – С. 211–261.
1038. *Костров А. В.* Старообрядчество и старообрядческая историческая мысль во второй половине XIX – начале XX в. / *Костров А. В.* – Иркутск, 2006. – 160 с.
1039. *Кочергина М. В.* Иконописец-старообрядец из Стародубья Василий Родионцев / *М. В. Кочергина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 246–249.
1040. *Кочергина М. В.* Старообрядческие монастыри, скиты, пустыни и обители Стародубья и Ветки как центры духовной жизни в 1760–1860 гг. / *М. В. Кочергина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2006. – Вып. 11. – С. 45–70.
1041. *Коялович М.* Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола / *М. Коялович* // Странник. Духовный учено-литературный журнал за 1861 г. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 91–96.
1042. Краткий исторический очерк противораскольнической миссии в Кишиневской епархии с 1813 по 1919 гг. – Кишинев, 1909. – 125 с.

1043. *Круглова Т. А.* Обзор кириллических рукописей книг Молдавско-Украинской коллекции Московского университета / *Т. А. Круглова* // Рукописные письменные и устные традиции и духовная культура. – М., 1982. – С. 238–244.
1044. *Крыжин А.* Официальные записки по вопросу о даровании раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужений / *А. Крыжин* // Странник. – СПб., 1887. – Т. 2. – С. 35–51.
1045. *Кряжевских А. Л.* Духовные центры старообрядчества Южной Вятки в первой половине XIX в. *А. Л. Кряжевских* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 123–130.
1046. *Кузнецова В. С.* Повесть о мучении старцев Петра и Евдокима / *В. С. Кузнецова* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 154–156.
1047. *Кусова И. Г.* Рязанская община старообрядцев и предприниматели Масленниковы / *И. Г. Кусова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 142–144.
1048. *Кутузов Б. П.* К вопросу о феномене старообрядчества / *Б. П. Кутузов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 50–52.
1049. *Кутьев О. Л.* Единоверие в пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.) / *О. Л. Кутьев* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 275–282.
1050. *Кучерявенко І. Ф., Циганенко Л. Ф.* Внутрішньополітичні умови створення, становлення та особливості діяльності Ізмаїльсько-Бессарабської старообрядської єпархії / *І. Ф. Кучерявенко, Л. Ф. Циганенко* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.:

- історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2011. – Вип. 5. – С. 194–218.
1051. *Кучурин В. В.* С. М. Соловьев о церковной расколе XVII в. / *В. В. Кучурин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 48–49.
1052. *Лабынцев Ю. А.* Памятники древнерусской книжности и литературы в старообрядческих изданиях Супрасльской типографии (XVIII в.) / *Ю. А. Лабынцев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI. – С. 209–215.
1053. *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Острожская Библия у русских старообрядцев: XX–XXI вв. / *Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. 230–238.
1054. *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Старообрядческий Лаврентьевский монастырь и его библиотека / *Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 143–147.
1055. *Лажечников И. И.* Последний Новик / *И. И. Лажечников*. – М., 1983. – 576 с.
1056. *Лазаревский Т. С.* Официальная записка по вопросу о даровании раскольникам общегражданским прав и свободы в отправлении богослужения / *Т. С. Лазаревский* // Странник. – СПб., 1886. – Август. – С. 78–106;

1057. *Лазебный А. М.* Старообрядческие храмы Москвы постройки И. Е. Бондаренко / *А. М. Лазебный* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 222–223.
1058. *Левичкин А. Н., Рыжова Е. А.* Археографическая экспедиция 1990 г. на Северную Двину / *А. Н. Левичкин, Е. А. Рыжова* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1990. – Т. XLIV. – С. 437–440.
1059. *Ледров С. М.* Старообрядческая тематика в трудах современных нижегородских историков / *С. М. Ледров* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 62–67.
1060. *Ленин В. И.* Развитие капитализма в России. Избранные сочинения. / *В. И. Ленин.* В 10-ти т. – М., 1984. – Т. 2. – 643 с.
1061. *Ленчиненко М. В.* История ржевского старообрядчества / *М. В. Ленчиненко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 178–180.
1062. *Лесков Н. С. (М. Стебницкий).* С людьми древнего благочестия / *Н. С. Лесков.* – СПб., 1863. – 64 с.
1063. *Лесков Н. С.* Печерские антики / *Н. С. Лесков* // Собрание сочинений в 12-ти томах. – М., 1989. – Т. 10. – С. 248–326.
1064. *Лесков Н. С.* Соборяне / *Н. С. Лесков* // Собрание сочинений в 12-ти томах. – М., 1989. – Т. 1. – С. 45–334.
1065. *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники / *Ф. В. Ливанов.* – СПб., 1868. – Т. 1. – 456 с.
1066. *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. / *М. И. Лилеев.* – К., 1895. – Вып. 1. – 596 с.
1067. *Липинская В. А.* Из Румынии в «Амурию» / *В. А. Липинская* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2011. – Вип. 5. – С. 153–173.

1068. *Липинская В. А.* Русские старообрядцы в Сибири. Группы родственные липованам / *В. А. Липинская* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2009. – Вып. 6. – С. 76–84.
1069. *Литвина Н. В.* Возможности отражения традиционной культуры старообрядцев в музеях Верхнего Кама / *Н. В. Литвина* // Мир старообрядчества. История и современность / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 198–216.
1070. *Лихачев Д. С.* Культура русского народа X–XVII вв. / *Д. С. Лихачев.* – Москва; Ленинград, 1961. – 120 с.
1071. *Лихачев Д. С.* Русская культура / *Д. С. Лихачев.* – СПб., 2007. – 439 с.
1072. *Лихницкий В.* Сведения о современном состоянии раскола / *В. Лихницкий.* – Харьков, 1864. – 32 с.
1073. Лицевые старообрядческие рукописи XVIII – первой половины XX веков / Описание Рукописного отдела Библиотеки РАН / Авторы-составители: Н. Ю. Бубнов, Е. К. Братчикова, В. Г. Подковырова. Отв. ред. Н. Ю. Бубнов. – СПб., 2010. – Т. 10. – Вып. 1. – 672 с.
1074. *Лобанов В. Ф.* Толки и согласия дальневосточного старообрядчества (вторая половина XIX – начало XX вв.) / *В. Ф. Лобанов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 128–130.
1075. *Лобанов В. Ф.* Формирование и деятельность старообрядческих общин в Приамурском крае во второй половине XIX века / *В. Ф. Лобанов* // Алтарь России. Издание Информационного центра древлеправославных общин Приморского края. – Большой Камень, 1997. – Вып. 1. – С. 38–43.
1076. *Лоскутов Ю. В.* Ф. Е. Мельников как философ (штрихи к портрету) / *Ю. В. Лоскутов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 49–56.

1077. *Лотоцкий В., Юр Л.* Старообрядческие поселения в Подолии // Православная Подолия / *В. Лотоцкий, Л. Юр.* – Каменец-Подольский, 1909. – С. 1–13.
1078. *Любимов И. М.* Рогожское кладбище в 50-е гг. XX в. / *И. М. Любимов* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Сборник научных трудов / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 257–264.
1079. *Маджаров А. С.* Демократическая историография религиозного раскола Русской Православной Церкви конца 50-х – начала 60-х гг. XIX в. / *А. С. Маджаров* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 2. – С. 3–16.
1080. *Мазунин А. И.* Морозова Феодосия Прокофьевна / *А. И. Мазунин* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 366.
1081. *Мазунин А. И.* Повесть о боярыне Морозовой / *А. И. Мазунин* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 82–84.
1082. *Майоров Р. А.* Единоверческий священник Иоанн Верховский в Мануйловском старообрядческом монастыре / *Р. А. Майоров* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2009. – Вып. 6. – С. 89–94.
1083. *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История русского раскола, известного под именем старообрядчества / *М. Булгаков.* – СПб., 1889. – Изд. 3-е. – 433 с.
1084. *Макаров И. Ю.* Экспедиция Ю. К. Арсеньева в Новгородскую губернию 1853–1854 гг. (К вопросу о статистическом исследовании старообрядчества в России) / *И. Ю. Макаров* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1996. – Вып. 5. – С. 2–8.

1085. *Малышев В. И.* Заметки о рукописных собраниях Ленинграда, Черновиц, Риги, Двинска и других городов / *В. И. Малышев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1949. – Т. VII. – С. 464–465.
1086. *Малышев В. И.* Рукописи из Пустозерска и Нарьян-Мара / *В. И. Малышев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1964. – Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 409–411.
1087. *Малышев В. И.* Сочинения протопопа Аввакума в собрании Пушкинского Дома АН СССР / *В. И. Малышев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1971. – Т. XXVI: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. – С. 312–315.
1088. *Малышев В. И.* Усть-Цилимские рукописные сборники XVI–XX вв. / *В. И. Малышев.* – Сыктывкар, 1960. – 214 с.
1089. *Мальцев А. И.* Московские филипповцы во второй половине XVIII в. / *А. И. Мальцев* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 241–246.
1090. *Мариничева Г. А.* Преосвященный Викентий, епископ Кавказский, местоблюститель Московской старообрядческой архиепископии / *Г. А. Мариничева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1995. – Вып. 4. – С. 27–28.
1091. *Маркелов Г. В.* Археографическая экспедиция на Онежский полуостров летом 1971 г. / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. XXVIII: Исследования по истории русской литературы XI–XVII вв. – С. 408–409.
1092. *Маркелов Г. В.* Древнерусские рукописи из эстонского Причудья / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1979. – Т. XXXIII: Древнерусские литературные памятники. – С. 415–419.

1093. *Маркелов Г. В.* Из истории собрания И. Н. Заволоко / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 439–445.
1094. *Маркелов Г. В.* Крестьянские архивы в Древлехранилище Пушкинского Дома / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. XLVI. – С. 495–502.
1095. *Маркелов Г. В.* Латгальская рукописно-книжная традиция. Материалы к изучению / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1989. – Т. XLII. – С. 400–438.
1096. *Маркелов Г. В.* Поездка за рукописями в Латвию / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1976. – Т. XXXI: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 371–372.
1097. *Маркелов Г. В.* Поморские рукописи в Древлехранилище Пушкинского Дома / *Г. В. Маркелов* // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. – СПб., 2003. – С. 95–102.
1098. *Маркелов Г. В.* Прибалтийские находки 1979 года / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI. – С. 385–389.
1099. *Маркелов Г. В.* Рукописи из Латгалии / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1985. – Т. XL. – С. 429–439.
1100. *Маркелов Г. В.* Рукописи из Латгалии / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1983. – Т. XXXVII. – С. 341–349.
1101. *Маркелов Г. В.* Экспедиция в Пудожский район и Заонежье / *Г. В. Маркелов* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1977. – Т. XXXII: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. – С. 375–376.

1102. *Маркелов Г. В., Панченко Ф. В.* О литургическом творчестве выговцев / *Г. В. Маркелов, Ф. В. Панченко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1996. – Т. L. – С. 220–228.
1103. *Мартынов И. Ф.* Итоги археографического обследования Северного Кавказа и Нижнего Поволжья в 1975–1976 гг. в Литву / *И. Ф. Мартынов* // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР. Сборник научных трудов / Под ред. С. П. Луппова и А. А. Моисеевой. – Л., 1976. – С. 142–157.
1104. *Машковцева В. В.* Взаимоотношения старообрядцев и православного духовенства Вяткой губернии во второй половине XIX – начале XX вв. / *В. В. Машковцева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 34–43.
1105. *Мелехов Е. П.* Всехсвятительский единоверческий 2-го класса общежительный женский монастырь / *Е. П. Мелехов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 204–207.
1106. *Мельников П. И.* Записка / *П. И. Мельников* // Сборник правительственных сведений В. Кельсиева. – Лондон, 1860. – Вып. 1. – 221 с.
1107. *Мельников П.* Исторические очерки поповщины / *П. Мельников*. – М., 1864. – Ч. 1. – 282 с.
1108. *Мельников Ф. Е.* Блуждающее богословие (Обзор вероучения господствующей Церкви) / *Ф. Е. Мельников*. – Барнаул, 2008. – 372 с.
1109. *Мельников Ф. Е.* История Русской Церкви со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря / *Ф. Е. Мельников*. – Барнаул, 2006. – Т. 7. – 384 с.
1110. *Мельников Ф. Е.* Конец сомнениям в законности старообрядческой иерархии / *Ф. Е. Мельников*. – Барнаул, 2003. – 388 с.
1111. *Мельников Ф. Е.* Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви / *Ф. Е. Мельников*. – Барнаул, 1999. – 557 с.

1112. Мельников Ф. Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах / Ф. Е. Мельников. – Барнаул, 2000. – 384 с.
1113. Мельников Ф. Е. Отвергает ли наука веру в Бога? / Ф. Е. Мельников. – Барнаул, 2001. – Т. 3. – 464 с.
1114. Мельников Ф. Е. Что такое старообрядчество? / Ф. Е. Мельников. – Барнаул, 2007. – 404 с.
1115. Мельников Ф. Е. Яко с нами Бог: Откуда произошла вера в Бога? Нужна ли вера в Бога? Спутник религиозника-христианина / Ф. Е. Мельников. – Барнаул, 2008. – 404 с.
1116. Мельников-Печерский П. И. В лесах / П. И. Мельников-Печерский // Собрание сочинений в шести томах. – М., 1963. – Т. 2. – Кн. 1. – 614 с.
1117. Мельников-Печерский П. И. В лесах / П. И. Мельников-Печерский // Собрание сочинений в 6-ти т. – М., 1963. – Т. 3. – Кн. 2. – 582 с.
1118. Мельников-Печерский П. И. На горах / П. И. Мельников-Печерский // Собрание сочинений в 6-ти т. – М., 1963. – Т. 4. – Кн. 1. – 627 с.
1119. Мельников-Печерский П. И. На горах / П. И. Мельников-Печерский // Собрание сочинений в 6-ти т. – М., 1963. – Т. 5. – Кн. 2. – 535 с.
1120. Мельников-Печерский П. И. Письма о расколе / П. И. Мельников-Печерский // Собрание сочинений в 6-ти т. – М., 1963. – Т. 6. – С. 193–254.
1121. Мерзляков Иван Луппович // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 385.
1122. Милюков П. Н. Происхождение раскола старообрядчества / П. Н. Милюков // Энциклопедия русской православной культуры. – М., 2009. – С. 48–114.
1123. Мирний П. Хіба ревуть воли, як ясла повні? / П. Мирний. – К., 1986. – 444 с.
1124. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.) Генезис личности, демократической семьи,

- гражданского общества и правового государства / *Б. Н. Миронов.* – СПб., 2003. – Т. 1. – 548 с.
1125. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.) Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства / *Б. Н. Миронов.* – СПб., 2003. – Т. 2. – 583 с.
1126. *Михаил (Семенов),* епископ. Избранные статьи (Из журнала «Церковь» за 1908–1915 гг.) / *М. Семенов.* – СПб., 1998. – 272 с.
1127. *Михаил (Семенов),* епископ. Собрание сочинений / Под общ. ред. В. В. Волкова. Составитель В. В. Боченков / *М. Семенов.* – Москва; Ржев, 2011. – Т. 1. – 544 с.
1128. *Михайлов С. С.* Старообрядческий храм святителя Николы в гуслицком селении Цаплино / *С. С. Михайлов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 154–163.
1129. *Михайлов С. С.* Старообрядческие моленные в гуслицком Заходе / *С. С. Михайлов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2006. – Вып. 11. – С. 71–81.
1130. *Михайлуца Н. И.* Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны / *Н. И. Михайлуца* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. 1. – С. 71–76.
1131. *Михорский В. Ф.* У русских подданных султана / *В. Ф. Михорский.* – М., 1092. – 56 с.
1132. *Молзинский В. В.* Историк Н. М. Никольский. Его взгляды на старообрядчество в русской истории / *В. В. Молзинский* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 4–11.
1133. *Молчанов В.* Життєвий рівень чиновників правоохоронних установ в Україні у XIX – на початку XX ст. / *В. Молчанов.* – К., 2007. – 114 с.

1134. *Монастырев М.* Исторические очерки австрийского священства после Амвросия / *М. Монастырев.* – Казань, 1877. – 330 с.
1135. *Монякова О. А.* Ковровские староверы и их роль в социально-экономическом развитии города в XIX – начале XX вв. / *О. А. Монякова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 165–168.
1136. *Монякова О. А.* Политические предпочтения ковровских старообрядцев в думский период (1905–1917) / *О. А. Монякова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 54–58.
1137. *Монякова О. А.* Судьба староверов г. Коврова после установления советской власти / *О. А. Монякова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 223–227.
1138. *Мордкович Т. А.* Источники по истории принятия Белокриницкой иерархии Московской Рогожкой старообрядческой общиной (40–50-е гг. XIX в.) / *Т. А. Мордкович* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 105–132.
1139. *Мордовцев Д. Л.* За чьи грехи? Великий раскол / *Д. Л. Мордовцев.* – М., 1990. – 624 с.
1140. *Мордовцев Д. Л.* Политические движения русского народа / *Д. Л. Мордовцев.* – СПб., 1871. – Т. 2. – 489 с.
1141. *Морозов С.* Дед умер молодым. Документальная повесть / *С. Морозов.* – М., 1988. – Изд. 2-е (доп.). – 208 с.
1142. *Морозов В. В., Пихая Р. Г.* Н. Ю. Бубнов – собиратель и исследователь старообрядческой книги / *В. В. Морозов, Р. Г. Пихая* // Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 7–17.
1143. *Морозов В. В., Пихая Р. Г.* Н. Ю. Бубнов – собиратель и исследователь старообрядческой книги / *В. В. Морозов, Р. Г. Пихая* //

- Бубнов Н. Ю. Книжная культура старообрядцев. Статьи разных лет – СПб., 2007. – С. 7–17.
1144. *Морохин А. В.* Архиепископ Нижегородский и Алатырский Питирим. Церковный деятель эпохи перемен / *А. В. Морохин.* – Нижний Новгород, 2009. – 272 с.
1145. *Морохин А. В.* Вязниковские старообрядцы-предприниматели Рукавишниковы (по материалам переписи 1723 г.) / *А. В. Морохин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 287–290.
1146. *Морохин А. В.* Конфликты старообрядцев с официальным духовенством в Нижегородской епархии во второй половине XVIII века / *А. В. Морохин* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2010. – Вип. 4. – С. 218–239.
1147. *Моррис Р.* Жизнь по древним традициям в глухой сибирской тайге / *Р. Моррис* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 320–332.
1148. *Мошина Т. А.* Олонецкие губернаторы о старообрядцах / *Т. А. Мошина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 102–107.
1149. *Мутина А. С.* Духовные стихи в фольклоре филипповцев Удмуртии / *А. С. Мутина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 202–209.
1150. *Мяло К. Г.* Социологические аспекты комплексного исследования традиционной культуры поморской общины Верхокамья (традиция и модернизация) / *К. Г. Мяло* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-

- летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 19–32.
1151. *Мяло К. Г.* Традиционная община в историческом времени: реликт или альтернатива? / *К. Г. Мяло* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 86–99.
1152. *Наградов И. С.* Регистрация старообрядческих общин в Костромской губернии в 1906–1907 гг. / *И. С. Наградов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 248–257.
1153. *Наградов И. С.* Федосеевцы Костромского края во второй половине XIX – начале XX вв. / *И. С. Наградов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 131–138.
1154. *Надеждин Н. И.* О заграничных раскольниках / *Н. И. Надеждин* // Кельсиев В. Сборник. [Б. м. и г.] – Вып. II. – С. 70–94.
1155. *Назаров А. А.* Семейное право старообрядцев в дореволюционной России / *А. А. Назаров* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 482–487.
1156. *Накамура Е.* Староверы Южного Сахалина / *Е. Накамура* // Алтарь России. Издание Информационного центра древлеправославных общин Приморского края. – Большой Камень, 1997. – Вып. 1. – С. 21–23.
1157. *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью / *А. А. Наумлюк*. – Саратов, 2009. – 100 с.
1158. Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни / Отв. ред. Е. М. Юхименко. – М., 1994. – 95 с.

1159. *Некрасов Н. А.* Избранные сочинения / *Н. А. Некрасов.* – М., 1987. – 607 с.
1160. *Некрасова М. А.* Истоки Городецкой росписи и ее художественный стиль / *М. А. Некрасова* // Русское искусство XVIII в. – М., 1973. – С. 150–157.
1161. *Ненарокомова И.* Павел Третьяков и его галерея / *И. Ненарокомова.* – М., 1998. – 256 с.
1162. *Нечаева Г. Г.* «Радуйся, обрадованная...» (Род иконописцев Андриановых из...) / *Г. Г. Нечаева* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 70–74.
1163. *Нечаева Г. Г.* Иконопись старообрядческих слобод / *Г. Г. Нечаева* // Голоса ушедших деревень. – Минск, 2008. – С. 46–129.
1164. *Николаев К. Н.* Очерки истории поповщины (с 1846 г.) / *К. Н. Николаев* // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете / Под редакцией О. М. Бодянского. – К. 3. – М., 1865. – С. 323–328.
1165. *Николаев А. Б.* Дрибинцев Василий Саввич / *А. Б. Николаев* // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 182.
1166. *Николаев А. Б.* Кириллов Степан Родионович / *А. Б. Николаев* // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 264.
1167. *Николаев Н. И.* Пинежская экспедиция 1979 года / *Н. И. Николаев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI. – С. 390–392.
1168. *Никольский Н. М.* История Русской Церкви / *Н. М. Никольский.* – М., 2004. – 604 с.
1169. *Никольский Н. В.* Религиозное миросозерцание вотяков / *Н. В. Никольский* // Вестник Оренбургского учебного округа. – Оренбург, 1914. – № 4. – С. 174.

1170. *Нильский И. Ф.* Официальная записка о даровании раскольникам прав и свободы в отправлении богослужения / *И. Ф. Нильский* // Странник. – СПб., 1888. – Т. 1. – С. 77–97; – С. 334–355; – С. 524–553.
1171. О евреях-волынцах и евреях-литовцах // Собрание статей (из разных периодических изданий) / Под ред. Моргулиса М. – Кременчуг, 1869. – Вып. 1. – С. 1–60.
1172. О закрытии раскольнической молельни в Харькове // Православное обозрение. – М., 1884. – Январь. – С. 192–193.
1173. О причинах происхождения и распространения раскола, известного под именем старообрядчества, во второй половине XVII и в первой половине XVIII столетия // Благовестник, или толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского на святое Евангелие. – Казань, 1857. – Ч. 2: Евангелие от Марка. – С. 629–688; – С. 857–891.
1174. Объяснительная записка к этнографической карте Сибири. – Л., 1929. – 109 с.
1175. *Овсянников Е.* Причины широкого распространения старообрядческого раскола на Дону / *Е. Овсянников.* – Новочеркасск, 1902. – 39 с.
1176. *Окладников Н. А.* История старообрядческого скита Семженские кельи на Мезени (XVIII – начало XX вв.) / *Н. А. Окладников* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 84–94.
1177. Описание Суражского уезда Черниговской губернии составленное Г. Н. Есимонтовским // Земский сборник Черниговской губернии. – Чернигов, 1882. – Ч. 1. – № 1. – С. 185–252; – Ч. 2. – № 2. – С. 99–206.
1178. *Ордынский И.* Раскол и благотворительность в Гуслице / *И. Ордынский.* – СПб., 1863. – 21 с.
1179. *Осипов В. И.* К вопросу о численности старообрядческого населения Жиздринского уезда Калужской губернии в XIX – начале

- XX вв. / *В. И. Осипов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 205–212.
1180. *Осипов В. И.* Моленные и храм боровских неокружников (вторая половина XIX – середина XX вв. / *В. И. Осипов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 170–180.
1181. *Осипов В. И.* Численность старообрядцев Тульской губернии по итогам Всероссийской переписи 1897 г. / *В. И. Осипов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 154–164.
1182. Основано В. И. Малышевым. Археографическая работа Института русской литературы (Пушкинского Дома) // Памятники письменности: новые находки. Каталог-путеводитель по экспозиции археографических центров Северо-Запада и Севера Европейской части РСФСР на археографической выставке. – Л., 1988. – С. 79–89.
1183. Отзыв русского старообрядца о Венской революции 1848 года. Письмо из Австрии в Москву на Рогожское кладбище, от настоятеля Белокрыницкого монастыря Павла Великодворского // Русский архив. – М., 1875. – №. 5. – С. 112–114.
1184. Падшие // Миллионеры без маски. Очерки с натуры. – СПб., 1870. – Изд. 2-е. – 209 с.
1185. *Пазухина Н. В.* Просветительская, краеведческая и издательская деятельность И. Н. Заволоко в 1920–1930 гг. / *Н. В. Пазухина* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археологии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхнего Камья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 384–424.
1186. Памятники старообрядческой письменности / Сост. Н. Ю. Бубнов. – СПб., 2000. – 384 с.

1187. Памятники старообрядческой письменности. Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне / Сост. Н. Ю. Бубнов. – СПб., 2006. – 320 с.
1188. *Панченко А. М.* Иоанн (Гавриил) Неронов / *А. М. Панченко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 72–76.
1189. *Панченко А. М.* Лазарь / *А. М. Панченко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 214–217.
1190. *Панченко А. М.* Никита Константинов Добрынин / *А. М. Панченко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 380–383.
1191. *Панченко А. М., Шухтина Н. В.* Авраамий / *А. М. Панченко, Н. В. Шухтина* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 31–34.
1192. Партия Герцена и старообрядцы // Русский вестник. Журнал литературный и политический издаваемый М. Катковым. – М., 1867. – Т. 68. – С. 400–410.
1193. *Парфентьев Н. П.* Крюковые рукописи в собраниях Свердловской области / *Н. П. Парфентьев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 425–429.
1194. *Парфентьев Н. П.* Памятники древнерусского певческого искусства в собраниях Урала / *Н. П. Парфентьев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1985. – Т. XL. – С. 440–447.
1195. *Парфентьев Н. П., Шашков А. Т.* Феодор Трофимов / *Н. П. Парфентьев, А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности

- Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 130–133.
1196. *Пашков А. М.* А. С. Пругавин – исследователь старообрядчества (по публикациям журнала «Русская старина») / *А. М. Пашков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 12–22.
1197. *Пашков А. М.* Аким Серебряков – купец-старообрядец из Олонца конца XVIII – начала XIX вв. / *А. М. Пашков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 79–81.
1198. *Пашков А. М.* Выговская поморская пустынь и ее культура / *А. М. Пашков* // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. – СПб., 2003. – С. 8–16.
1199. *Пашков А. М.* Старообрядчество Олонецкой губернии в середине XIX в. (опыт факторного анализа) / *А. М. Пашков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 158–162.
1200. *Пашутин А. Н.* Исторический очерк г. Елисаветграда / *А. Н. Пашутин*. – Кировоград, 1992. – 175 с.
1201. *Перевалов В. А.* Современное состояние старообрядчества г. Шадринска и его книжно-рукописной традиции (по материалам археографической экспедиции УрГУ в 1977–1995 гг.) / *В. А. Перевалов* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 300–309.
1202. *Перекрестов Р. И.* Об иконописной традиции Ветки и Стародубья / *Р. И. Перекрестов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Вып. 12. – С. 27–33.
1203. *Перекрестов Р. И.* «Клинцовская живопись» / *Р. И. Перекрестов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 377–390.

1204. *Перекрестов Р. И.* Заметки о попечителях клинцовских храмов и монастырей / *Р. И. Перекрестов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 192–198.
1205. *Перекрестов Р. И.* Источники накопления капиталов старообрядцами Стародубья в начале XVIII в. / *Р. И. Перекрестов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 78–83.
1206. *Петров Ю. А.* Коновалов Александр Иванович / *Ю. А. Петров* // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 296.
1207. *Пигин А. В.* Коллекция рукописей XV–XX вв. в государственных хранилищах Республики Карелия: краткий обзор / *А. В. Пигин* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. 175–194.
1208. *Пигин А. В.* Коллекция рукописей XV–XX вв. в государственных хранилищах Республики Карелия: краткий обзор / *А. В. Пигин* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. 175–194.
1209. *Пигин А. В.* Рукописные и старопечатные книги Государственной публичной библиотеки Карелии / *А. В. Пигин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. XLVIII. – С. 391–395.

1210. *Платонов В. Г.* Иконопись Выгореции в собраниях музеев Карелии / *В. Г. Платонов* // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. – СПб., 2003. – С. 220–230.
1211. *Плигузов А. И.* К изучению орнаментики ранних рукописей Выга / *А. И. Плигузов* // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на Востоке России / Под ред. Н. Н. Покровского. – Новосибирск, 1983. – С.82–101.
1212. *Поддубный А. И.* Как Малино-Островский Рождества Богородицы монастырь стал единоверческим / *А. И. Поддубный* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 51–56.
1213. *Поздеева И. В.* 40 лет полевых археографических исследований Московского университета: педагогика, практика, теория / *И. В. Поздеева* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 1. – С. 22–52.
1214. *Поздеева И. В.* Археографическая лаборатория / *И. В. Поздеева* // Энциклопедический словарь Московского университета. Исторический факультет / Под общей ред. С. П. Карпова. – М., 2004. – С. 21–23.
1215. *Поздеева И. В.* Книжность старообрядческого Верхокамья: истоки, читатели, судьбы (по записям экземпляров книг Верхокамского собрания НБ МГУ) / *И. В. Поздеева* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 120–140.

1216. *Поздеева И. В.* Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы / *И. В. Поздеева* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Сборник научных трудов / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 12–20.
1217. *Поздеева И. В.* Личность и община в истории русского старообрядчества / *И. В. Поздеева* // Мир старообрядчества. История и современность / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 3–28.
1218. *Поздеева И. В.* Назад в будущее. Об итогах обсуждения статьи В. В. Керова на конференции и в Археографической лаборатории / *И. В. Поздеева* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 312–319.
1219. *Поздеева И. В.* Полевая археография / *И. В. Поздеева* // Историческая наука в Московском университете 1755–2004. – М., 2004. – С. 262–294.
1220. *Поздеева И. В.* Продолжение традиции: книжная культура старообрядческого Верхокамья / *И. В. Поздеева* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – Москва; Бородулино, 1996. – Вып. 3. – С. 6–45.
1221. *Поздеева И. В.* Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. / *И. В. Поздеева* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 6–40.

1222. *Поздеева И. В.* Русское старообрядчество конца XX в. Задачи и перспективы исследования / *И. В. Поздеева* // Алтарь России. – Владивосток; Большой Камень, 1997. – С. 7–13.
1223. *Поздеева И. В., Кашкарова И. Д., Леренман М. М.* Каталог книг кириллической печати XV–XVII вв. Научной библиотеки МГУ / *И. В. Поздеева, И. Д. Кашкарова, М. М. Леренман.* – М., 1980. – 360 с.
1224. *Покровский Н. Н.* Духовный мир русского старообрядчества / *Н. Н. Покровский* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 3–5.
1225. *Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами / *Н. Н. Покровский* . – Новосибирск, 2005. – Изд. 3-е, дополненное и переработанное. – 344 с.
1226. *Полякова Е.* Станиславский / *Е. Полякова.* – М., 1977. – 463 с.
1227. *Понырко Н. В.* Иосиф / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 109.
1228. *Понырко Н. В.* Иосиф Артемьев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 109.
1229. *Понырко Н. В.* «Житие Кирилла Сунарецкого» / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 366–368.
1230. *Понырко Н. В.* Александр / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 61.
1231. *Понырко Н. В.* Андрей Денисов Вторушин / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 78–81.

1232. *Понырко Н. В.* Археографическая командировка в Гомель / *Н. В. Понырко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1979. – Т. XXXIII: Древнерусские литературные памятники. – С. 420–421.
1233. *Понырко Н. В.* Григорий Яковлев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 240–241.
1234. *Понырко Н. В.* Даниил Викулин / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 248–249.
1235. *Понырко Н. В.* Даниил Матвеев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 250.
1236. *Понырко Н. В.* Димитрий Ерофеев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 271–272.
1237. *Понырко Н. В.* Ефросин / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 299–300.
1238. *Понырко Н. В.* Иван Филиппов / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 20–23.
1239. *Понырко Н. В.* Иван Философ / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 23.
1240. *Понырко Н. В.* Игнатий Трофимов / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 33–34.
1241. *Понырко Н. В.* Иерофей Андреев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 35–37.

1242. *Понырко Н. В.* Лысенин Тимофей Матвеев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 309–311.
1243. *Понырко Н. В.* Марина / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 335.
1244. *Понырко Н. В.* Матвей Андреев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 343–345.
1245. *Понырко Н. В.* Михаил Вышатин / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 357–358.
1246. *Понырко Н. В.* Находки в Тарногском районе Вологодской области / *Н. В. Понырко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1977. – Т. XXXII: Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. – С. 370–371.
1247. *Понырко Н. В.* Патрикий Патрикеевич / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 20–22.
1248. *Понырко Н. В.* Пафнутий / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 22–23.
1249. *Понырко Н. В.* Пахомий / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 26–28.
1250. *Понырко Н. В.* Петр Прокопиев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 34–35.

1251. *Понырко Н. В.* Поездка за рукописями в Беломорье летом 1971 г. / *Н. В. Понырко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. XXVIII: Исследования по истории русской литературы XI–XVII вв. – С. 410–411.
1252. *Понырко Н. В.* Семен Денисов Вторушин / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 332–335.
1253. *Понырко Н. В.* Спиридон Иванов / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 493.
1254. *Понырко Н. В.* Трифон Петров / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 47–49.
1255. *Понырко Н. В.* Федор Антонович Каликин – собиратель древних рукописей / *Н. В. Понырко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 446–450.
1256. *Понырко Н. В.* Феодосий / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 140–142.
1257. *Понырко Н. В.* Феодосий Васильев / *Н. В. Понырко* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 142–147.
1258. *Понырко Н. В.* Экспедиция 1974 г. в Тарногский район Вологодской области / *Н. В. Понырко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1976. – Т. XXXI: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 368–370.
1259. *Попов Н.* Что такое современное старообрядчество в России? (В приложении «Окружное послание» старообрядцев поповщинского согласия) / *Н. Попов.* – М., 1866. – 111 с.

1260. *Порфирий*, иеромонах. О причинах расколов // Странник. Духовный учебно-литературный журнал / *Порфирий*. – СПб., 1867. – Июнь. – С. 123–129.
1261. *Посталовский С. А.* Опыт социально-экономических взаимоотношений старообрядчества и советской власти в Белоруссии в 1920–1930 годы / *С. А. Посталовский* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 297–303.
1262. *Поташенко Г.* Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. Исследования, документы и материалы / *Г. Поташенко*. – Aidai, 2006. – 544 с.
1263. *Поташенко Г.* Старообрядцы в Литве: 1679–1795 гг. / *Г. Поташенко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 115–116.
1264. *Поташенко Г. В.* Рижская федосеевская община и принятие браков в XIX в. / *Г. Поташенко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 488–497.
1265. *Поташенко Г. В.* Староверие в странах Балтии и Польше: 1989–2006 гг. / *Г. Поташенко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 65–73.
1266. *Поташенко Г. В.* Эмиграция старообрядцев в Великое Княжество Литовское: 1700–1760 / *Г. Поташенко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 76–86.
1267. *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губернии, или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся / *Л. Похилевич*. – К., 1864. – 763 с.
1268. Православие // Энциклопедия для детей. Религии мира. – М., 1998. – Т. 6. – Ч. 2. – С. 227–342.
1269. *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджы /

- А. А. Пригарин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2004. – Вып. 10. – С. 29–35.
1270. *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае. Формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. / *А. А. Пригарин.* – Одесса; Измаил; Москва, 2010. – 528 с.
1271. *Пригарин А. А.* Учреждение Белокриницкой иерархии и липоване / *А. А. Пригарин* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса; Измаил, 2010. – Вып. 7. – С. 49–60.
1272. *Пришвин М. М.* Мирская чаша. Избранные произведения / *М. М. Пришвин.* – Тула, 1989. – 415 с.
1273. Продолжая традиции Срезневского. Археографическая работа Библиотеки АН СССР // Памятники письменности: новые находки. Каталог-путеводитель по экспозиции археографических центров Северо-Запада и Севера Европейской части РСФСР на археографической выставке. – Л., 1988. – С. 7–22.
1274. *Прокофьева Н. В., Попов Р. И.* Купцы-старообрядцы Солодягины и их вклад в социально-экономическое развитие Каргопольского уезда в XIX – начале XX вв. / *Н. В. Прокофьева, Р. И. Попов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 302–304.
1275. *Прохоров Г. М.* За рукописями на Мезень и Вашку / *Г. М. Прохоров* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1964. – Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 404–408.
1276. *Пругавин А.* Значение сектантства в русской народной жизни / *А. Пругавин* // Русская мысль. 1881. – № 1. – С. 301–363.
1277. *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX в. Очерки из новейшей истории раскола / *А. С. Пругавин.* – М., 1904. – 281 с.

1278. *Прыль Л. И.* К характеристике белокриницких обитателей Томской области в 1920–1930 гг. / *Л. И. Прыль* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 194–217.
1279. *Пушков В. П.* «Запланированное чудо поиска, или воспитание археографией» / *В. П. Пушков* // Археографический ежегодник за 2004 год. – М., 2006. – С. 139–156.
1280. *Пушков В. П.* Хозяйство крестьян-старообрядцев Верхней Язвы (по хозяйственным книгам 30–90-х гг. XX в.) / *В. П. Пушков* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – Москва; Бородулино, 1996. – Вып. 3. – С. 104–127.
1281. Раннее христианство // Энциклопедия для детей. Религии мира. – М., 1998. – Т. 6. – Ч. 2. – С. 127–226.
1282. *Расков Д. Е.* Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга / *Д. Е. Расков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – Вып. 8. – С. 53–57.
1283. *Расков Д. Е.* Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях / *Д. Е. Расков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 84–91.
1284. *Расков Д. Е.* Старообрядческое предпринимательство: попытки теоретического осмысления / *Д. Е. Расков* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 86–90.
1285. Раскол в Рязанской губернии // Известия Русского географического общества / Под ред. В. И. Срезневского. – СПб., 1878. – Т. 14. – Вып. 5. – С. 472.

1286. Раскол, как орудие враждебных России партий // Русский вестник. – М., 1865. – Т. 65. – С. 105–146; 1866. – Т. 66. – С. 5–78; 1867. – Т. 68. – С. 690–726; 1867. – Т. 69. – С. 312–356.
1287. *Рахманова М. П.* Яков Алексеевич Богатенко / *М. П. Рахманова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 17–30.
1288. *Ренненкамф Н. К.* Польский и еврейский вопросы (открытые письма Б. Н. Чичерину) / *Н. К. Ренненкамф*. – К., 1898. – 82 с.
1289. *Романова А. А.* Василий Фролов / *А. А. Романова* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 334–335.
1290. *Романова А. А.* Евстрат Федосеев / *А. А. Романова* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 360–362.
1291. *Романова Н. И.* Современное положение Русской Православной Старообрядческой Церкви в Казахстане и Средней Азии / *Н. И. Романова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 230–240.
1292. *Ромов Р. Б.* Ермолаев Михаил Кондратьевич / *Р. Б. Ромов* // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 196.
1293. *Ромодановская Е. К.* Славяно-русские рукописи Научной библиотеки Томского университета / *Е. К. Ромодановская* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1971. – Т. XXVI: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. – С. 344–348.
1294. *Ружинская И. Н.* Выг в конфликте консерваторов и либералов 50–60-х гг. XIX в. / *И. Н. Ружинская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 93–101.

1295. *Ружинская И. Н.* Отчеты приходских священников как источник о состоянии старообрядчества в Олонецкой епархии в начале 1840-х гг. / *И. Н. Ружинская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 100–102.
1296. *Ружинская И. Н.* Старообрядчество городов Олонецкой губернии в XIX в. / *И. Н. Ружинская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – Вып. 8. – С. 58–62.
1297. *Ружинская И. Н.* Ф. А. Гучков в Петрозаводском ссылке / *И. Н. Ружинская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 142–148.
1298. *Ружинская И. Н.* Филаретова пустынь / *И. Н. Ружинская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 95–99.
1299. *Русакомский И. К.* Гучков мост / *И. К. Русакомский* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 123–129.
1300. Русские раскольники в Бухаресте // Православное обозрение. 1865. – Т. 16. – № 1. – С. 30–31.
1301. *Рябушинский В. П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство / *В. П. Рябушинский*. – М., 2010. – 452 с.
1302. *Савельев А. А.* Поездка на Пинегу в 1990 г. / *А. А. Савельев* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1990. – Т. XLIV. – С. 441–442.
1303. *Савельев А. А., Шухтина Н. В.* Экспедиция на Мезень 1989 г. / *А. А. Савельев, Н. В. Шухтина* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. XLVI. – С. 491–494.
1304. *Савицкая О. Н.* Старообрядчество Южного Зауралья в XIX в. / *О. Н. Савицкая* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 291–299.

1305. *Савостьянова О. П.* Беглопоповская община села Коломенского (конец XVIII–XX вв.) / Под ред. С. В. Таранца / *О. П. Савостьянова.* – К., 2010. – 292 с.
1306. *Савостьянова О. П.* Из истории общины беглопоповцев села Коломенского / *О. П. Савостьянова* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К., 2008. – Вип. 2. – С. 266–303.
1307. *Сайко М. Н.* Австрийские исследователи XIX – начала XX вв. о старообрядцах в Буковине / *М. Н. Сайко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 46–53.
1308. *Сайко М. Н.* Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70–80-е годы XVIII–XIX вв.) / *М. Н. Сайко* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1994. – Вып. 1. – С. 31–50.
1309. *Салмина М. А.* «Слово о некоем мужи именем Тимофей» / *М. А. Салмина* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 475–476.
1310. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собрание сочинений в 10-ти томах / *М. Е. Салтыков-Щедрин.* – М., 1988. – Т. 1. – 540 с.
1311. *Самсонов С. И.* Современное старообрядчество: идеология и деятельность / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / *С. И. Самсонов.* – М., 1999. – 21 с.
1312. *Сахаров А. Н., Боханов А. Н., Назаров В. Д.* Подвижники России. Исторические очерки / *А. Н. Сахаров, А. Н. Боханов, В. Д. Назаров.* – М., 2006. – 496 с.
1313. *Свистунов В. М.* Г. Ф. Зотов – уральский промышленник, старообрядец / *В. М. Свистунов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 71–73.

1314. *Седов А. В.* П. Е. Бугров – крупнейший нижегородский солеподрядчик / *А. В. Седов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 149–153.
1315. *Седов А. В.* Феномен старообрядческого предпринимательства / *А. В. Седов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 84–89.
1316. *Селезнев Ф. А.* Буржуазия и всероссийские съезды старообрядцев в Нижнем Новгороде / *Ф. А. Селезнев* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 258–270.
1317. *Селезнев Ф. А.* Хватков Николай Дементьевич / *Ф. А. Селезнев* // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 683.
1318. *Селецкий Г.* Посещение архиепископом Херсонским Леонтием одесского так называемого старообрядческого молитвенного дома / *Г. Селецкий* // Странник. – Т. 4. – № 9. – С. 56–57.
1319. *Семенова А. В.* Национально-православные традиции в менталитете купечества в период становления российского предпринимательства / *А. В. Семенова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 53–55.
1320. *Семибратов В. К.* Вятский край в жизни и творчестве поэта-старообрядца Н. А. Клюева / *В. К. Семибратов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 317–322.
1321. *Семибратов В. К.* Из вятских старообрядцев: предприниматели Л. А. Гребнев и А. Т. Сметанин / *В. К. Семибратов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 92–97.
1322. *Семибратов В. К.* Иконописное и иконолитейное искусство вятских старообрядцев / *В. К. Семибратов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 362–368.

1323. *Семибратов В. К.* Л. А. Гребнев – просветитель, типограф, книжник / *В. К. Семибратов* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхоямья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 353–365.
1324. *Сень Д. В.* Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII – начало XVIII вв.) / *Д. В. Сень*. – Ростов-на-Дону, 2009. – 280 с.
1325. *Сергеев Ю. Н.* Из истории закрытия Казанской старообрядческой церкви в г. Уфе (начало 30-х гг. XX в.) / *Ю. Н. Сергеев* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 169–170.
1326. *Сердюк М. Б.* Переселение старообрядцев на Дальний Восток. Проекты и их осуществление / *Сердюк М. Б.* // Алтарь России. Издание Информационного центра древлеправославных общин Приморского края. – Большой Камень, 1997. – Вып. 1. – С. 44–46.
1327. *Сецинский Е.* Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета / *Е. Сецинский*. – Каманец-Подольский, 1901. – Вып. 9: Приходы и церкви Подольской епархии. – 935 с.
1328. *Сироткин С. В.* Старообрядческие скиты «Что на Зимних горах Белого моря» в 30–40-е гг. XVIII в. / *С. В. Сироткин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 74–83.
1329. *Ситнов В. Ф.* Кочующая деревня (Дополнительные данные о происхождении старообрядческого рода Солдатенковых) / *В. Ф. Ситнов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1999. – Вып. 7. – С. 30–32.
1330. *Сичевський А.* Нариси з історії старообрядництва в Україні / *А. Сичевський*. – Житомир, 2009. – 176 с.

1331. *Скальковский А. А.* Некрасовцы, живущие в Бессарабии / *А. А. Скальковский* // Журнал Министерства внутренних дел. 1844. – Вып. 8. – 61–82.
1332. *Скворцов Д. И.* Историко-статистическое обозрение современного старообрядческого раскола в Черниговской епархии / *Д. И. Скворцов*. – Чернигов, 1901. – 45 с.
1333. *Скворцов Д. И.* Краткий очерк и характеристика современного старообрядческого раскола в Черниговской епархии / *Д. И. Скворцов*. – Чернигов, 1899. – 14 с.
1334. *Скутнев А. В.* Старообрядцы Вяткой губернии и государственная политика в пореформенную эпоху / *А. В. Скутнев* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 25–32.
1335. Славяно-русские рукописи XIV–XVII веков Научной библиотеки МГУ. (Поступления 1964–1984 гг.) / Сост. Н. А. Кобяк, И. В. Поздеева. – М., 1986. – 136 с.
1336. Славяно-русские рукописи XV–XVI веков Научной библиотеки Московского университета / Сост. Н. А. Кобяк, И. В. Поздеева. – М., 1981. – 224 с.
1337. *Смилянская Е. Б.* Книжник старообрядческого села Кунича, что в Бессарабии, К. И. Донцов / *Е. Б. Смилянская* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой и Е. Б. Смилянской. – Москва; Санкт-Петербург, 1992. – Вып. 1. – С. 82–99.
1338. *Смилянская Е. Б.* К истории донского старообрядчества / *Е. Б. Смилянская* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 125–127.
1339. *Смирнов И. П.* Вклад старообрядцев в развитие искусства фарфора в России / *И. П. Смирнов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 264–270.
1340. *Смирнов И. П.* Место старообрядчества в философских концепциях русского «духовного Ренессанса» / *И. П. Смирнов* // Мир

- старообрядчества. История и современность / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 29–40.
1341. *Смирнов П. С.* История русского раскола / *П. С. Смирнов.* – СПб., 1895. – Изд. 2. – 275 с.
1342. *Сморгунова Е. М.* Два века Московского Преображенского некрополя (материалы из архива Михаила Ивановича Чуванова) / *Е. М. Сморгунова* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 166–210.
1343. *Сморгунова Е. М.* Памяти Михаила Ивановича Чуванова (1890–1988) / *Е. М. Сморгунова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1996. – Вып. 5. – С. 67–71.
1344. Собрание Г. М. Прянишникова // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 30–36.
1345. Собрание Е. В. Барсова // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 320–336.
1346. Собрание Е. Е. Егорова // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 61–84.
1347. Собрание Е. И. Усова // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 252–258.
1348. Собрание П. А. Овчинникова // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 178–186.
1349. Собрание Рогожского кладбища // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 37–52.

1350. Собрание С. П. Строева // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. – М., 1986. – Т. 1. – Вып. 2 (1917–1947). – С. 348–354.
1351. *Соколова В. Ф.* Нравственное состояние и экономическое положение старообрядцев XIX в. (По материалам научных и художественных исследований П. И. Мельникова-Печерского) / *В. Ф. Соколова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – Вып. 8. – С. 18–22.
1352. *Соколова В. Ф.* Старообрядческий Китеж на озере Светлом Яре / *В. Ф. Соколова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 360–364.
1353. *Соколова В. Ф.* Тема церковного раскола в публицистике и художественном творчестве Ф. М. Достоевского / *В. Ф. Соколова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 2. – С. 288–294.
1354. *Соколова Е. И.* По старообрядческой Москве. Преображенская площадь. 40-е годы XIX в. / *Е. И. Соколова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1995. – Вып. 4. – С. 40–42.
1355. *Солодкин Я. Г.* Рукописные книги курских собраний / *Я. Г. Солодкин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1980. – Т. XXXV: Рукописное наследие Древней Руси. – С. 422–424.
1356. Спириин Иван Лаврентьевич // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 603.
1357. *Стадников А. В.* Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и Московской Рогожкой общины) / *А. В. Стадников* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 62–64.

1358. *Стадников А. В.* Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX – начала XX вв. / *А. В. Стадников*. – М., 2002. – 256 с.
1359. *Стадников А. В.* Роль московского старообрядчества в развитии российской текстильной промышленности / *А. В. Стадников* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1998. – С. 91–92.
1360. *Стадников А. В.* Список купеческих старообрядческих фамилий Москвы (XIX – начало XX вв.) / *А. В. Стадников* // Мир старообрядчества: история и современность / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 341–376.
1361. *Староверцев.* Роль попечителей в старообрядческой Церкви / *Староверцев.* – М., 1906. – 13 с.
1362. Старообрядцы в Минской губернии // Известия Русского географического общества / Под ред. В. И. Срезневского. – СПб., 1878. – Т. 14. – Вып. 4. – С. 404.
1363. Старообрядческие иерархи / Сост. А. Ю. Писаревский. – М., 2002. – 120 с.
1364. Старообрядческое население России по всеобщей переписи 1897 г. – М., 1909. – 24 с.
1365. *Старухин Н. А.* Старообрядчество Алтая: исторический очерк / *Н. А. Старухин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 328–332.
1366. *Степаненко Н.* Кустарные производства в Сосницком уезде / *Н. Степаненко* // Земский сборник Черниговской губернии. 1893. – № 5. – С. 49–62.
1367. *Столбов В.* «Капиталисты» крестьяне-старообрядцы и их влияние на развитие промышленного Иваново-Вознесенского района в XVIII–XIX вв. / *В. Столбов* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.:

- історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К., 2008. – Вип. 2. – С. 215–265.
1368. *Субботин Н.* О сущности и значении раскола в России / *Н. Субботин.* – СПб., 1888. – 47 с.
1369. *Субботин Н.* Современные движения в расколе / *Н. Субботин.* – М., 1865. – 114 с.
1370. *Субботин Н.* Современные летописи раскола. – Вып. 2: Последствия Белокриницкого собора 1868 г. и неожиданный исход их / *Н. Субботин.* – М., 1869 г. – 264 с.
1371. Сытин Осип Михайлович // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 621.
1372. Таинство // Христианство. Энциклопедический словарь. – М., 1995. – Т. 3. – С. 6–7.
1373. Тайны раскольнических скитов. – М., 1904. – 8 с.
1374. *Таранец С. В.* Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века) / Под редакцией члена-корреспондента НАН Украины Г. В. Боряка / *С. В. Таранец.* – К., 2013. – Т. 2. – 688 с.
1375. *Таранец С.* Старообрядчество города Киева и Киевской губернии / *С. Таранец.* – К., 2004. – 352 с.
1376. *Таранец С.* Старообрядчество Подолии / *С. Таранец.* – К., 2000. – 239 с.
1377. *Таранец С.* Археографическая школа профессора МГУ И. В. Поздеевой / *С. Таранец* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К., 2009. – Вип. 3. – С. 50–80.
1378. *Таранец С.* Археографическая и научная деятельность ведущего научного сотрудника Библиотеки Российской академии наук Николая Юрьевича Бубнова / *С. Таранец* // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных

- трудов и материалов / Отв. ред. и состав. С. В. Таранец. – Киев; Винница, 2011. – Вып. 5. – С. 73–116.
1379. *Таранец С.* Куреневское тримонастырье: история русского старообрядческого центра в Украине (1675–1935 гг.) / *С. Таранец.* – К., 1999. – 159 с.
1380. *Таранец С.* Рецензия: Апанасенок А. В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII – начало XX вв. – Курск, 2008. – 304 с. / *С. Таранец* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К., 2008. – Вип. 2. – С. 322–333.
1381. *Таранець С.* Благодійність купців-старообрядців у сфері освіти (друга половина XIX – початок XX ст.) / *С. Таранец* // Український історичний журнал. 2010. – № 2 (491). – С. 86–95.
1382. *Таранець С. В.* Джерела з історії старообрядства Правобережної України кінця XVIII – початку XX ст. / *С. В. Таранець* – К., 2007. – 456 с.
1383. *Таранець С.* Розселення та соціально-економічне становище старообрядців Волині в XIX – на початку XX ст. / *С. Таранець* // Український історичний журнал. 2008. – № 3 (480). – С. 75–86.
1384. *Таранець С.* Археографічна діяльність провідного наукового співробітника Бібліотеки Російської академії наук Миколи Юрійовича Бубнова / *С. Таранець* // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики. – К., 2011. – Число 19. – С. 6–24.
1385. *Таранець С.* Правове становище старообрядців у Росії наприкінці XVII – на початку XX століття / *С. Таранець* // Український історичний журнал. – К., 2012. – № 3 (504). – С. 78–88.
1386. *Таранець С.* Старообрядці й „культура” хабарництва в Росії / *С. Таранець* // Український історичний журнал. 2011. – № 2 (497). – С. 50–64.

1387. *Тверская Д. И.* О некоторых итогах развития полевой археографии на территории СССР в послевоенный период / *Д. И. Тверская* // История СССР. – М., 1976. – № 1. – С. 106–124.
1388. *Тимофеев В. В.* Купец В. А. Савинов в первой половине XIX в.: старообрядческая модель социальной ответственности / *В. В. Тимофеев* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 187–199.
1389. *Титова Л. В., Шашков А. Т.* Федор Иванов / *Л. В. Титова, А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 2004. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 4: Т–Я. Дополнения. – С. 92–101.
1390. Тихонов Евтихий Иванович // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 636.
1391. Тищенко Иван Васильевич // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 636.
1392. *Толстой Л. Н.* Севастопольские рассказы. Казаки. Поликлушка / *Л. Н. Толстой* // Казаки. Кавказская повесть 1852 года. – М., 1986. – С. 141–290.
1393. Третье послание Игнатия // Православный собеседник. – СПб., 1855. – Кн. 2. – С. 132.
1394. *Трушкова И. Ю.* Портреты старообрядцев у М. И. Салтыкова-Щедрина: вопросы микроисторического анализа некоторых судебных документов / *И. Ю. Трушкова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 179–186.
1395. *Трындин Е. Н.* Старообрядцы Трындины. История первой в России частной оптико-механической фирмы / *Е. Н. Трындин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 291–301.
1396. *Тямушев С. И.* Документы о передаче в собственность городской земли мещанам г. Литина Подольской губернии / *С. И. Тямушев* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність.

- Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2010. – Вип. 4. – С. 309–335.
1397. *Тямушев С. И.* Документы по истории Литинской старообрядческой общины Подольской губернии конца XIX – начала XX вв. / *С. И. Тямушев // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність.* Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – Київ; Вінниця, 2011. – Вип. 5. – С. 488–521.
1398. *Урушев Д. А.* Судьба русского старообрядчества в книгах из собрания Отдела редких книг Научной библиотеки Российского государственного гуманитарного университета / *Д. А. Урушев // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева.* В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 142–148.
1399. *Усманова Д. М.* Карякин Василий Александрович / *Д. М. Усманова // Государственная дума Российской империи.* – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 256.
1400. *Фармаковский В.* О противогосударственном элементе в расколе / *В. Фармаковский // Отечественные записки.* – СПб., 1866. – Т. 169. – № 23. – С. 487–518; – № 24. – С. 629–659.
1401. *Фаттахова Л. Р.* Традиции богослужебного пения старообрядцев-филипповцев (на материале Кемеровской области) / *Л. Р. Фаттахова // Старообрядчество: история, культура, современность.* – М., 2005. – Т. 2. – С. 382–391.
1402. *Федорова А. И.* «Увещание митрополиты Пафнутию» / *А. И. Федорова // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.:*

- історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К., 2008. – Вип. 2. – С. 144–162.
1403. *Федорова А. И.* История возникновения вилковских старообрядческих церквей и монастыря / *А. И. Федорова* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2008. – Вип. 5. – С. 39–50.
1404. *Федорова А. И.* Старообрядческий мужской монастырь во имя Архангела Михаила (с. Новая Некрасовка) / *А. И. Федорова* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса; Измаил, 2010. – Вип. 7. – С. 71–77.
1405. *Федорова А. И.* Судьба имущества Никольского старообрядческого монастыря / *А. И. Федорова* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2009. – Вип. 6. – С. 35–39.
1406. *Филаткина Н. А.* «Миллиард в тумане» / *Н. А. Филаткина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 306–312.
1407. *Филаткина Н. А.* Морозовы и русский провинциальный театр рубежа XIX–XX вв. / *Н. А. Филаткина* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 366–373.
1408. *Фишман О. М.* Предания о святых местах у старообрядцев Тихвинщины (карелы, русские) / *О. М. Фишман* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 2. – С. 210–217.
1409. Фонды и коллекции Рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН / Краткий справочник. – СПб., 1996. – 80 с.
1410. *Фролова Г. И.* Внутреннее убранство часовен Выговской пустыни / *Г. И. Фролова* // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России / Сборник научных статей и материалов. – СПб., 2003. – С. 159–167.

1411. *Фролова Г. И.* Иконописцы Выговской староверческой пустыни / *Г. И. Фролова* // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России / Сборник научных статей и материалов. – СПб., 2003. – С. 211–219.
1412. *Фролова И. В.* Как месточтимые святые становятся общецерковными на примере почитания преподобномучеников Константина и Аркадия, Шамарских Чудотворцев / *И. В. Фролова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2004. – Вып. 10. – С. 93–97.
1413. *Хирьянова Л. В.* К истории белгородского старообрядчества / *Л. В. Хирьянова* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Вып. 12. – С. 48–50.
1414. *Цыганков Д. А.* Студенты-старообрядцы в Московском университете / *Д. А. Цыганков* // Мир старообрядчества: история и современность / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 100–117.
1415. *Цыпкин Д. О.* Археографическая работа в Ленинградской области в 1990 г. / *Д. О. Цыпкин* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1990. – Т. XLIV. – С. 430–436.
1416. *Чагин Г. Н.* Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII – первой трети XX вв. / *Г. Н. Чагин* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 265–274.
1417. *Чагин Г. Н.* Нижнетагильские старообрядцы на Урале в XVIII – первой половине XIX вв. / *Г. Н. Чагин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 163–165.
1418. *Чащина Л. Ф.* Русская старообрядческая эмиграция на территории Юго-Восточной Европы в 40–60 гг. XIX в. / Автореферат диссертации

- на соискание ученой степени кандидата исторических наук / *Л. Ф. Чащина*. – М., 1982. – 18 с.
1419. Чем объяснить долговечие раскола? // *Христианское чтение*, издаваемое при Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб., 1871. – Ч. 1. – С. 516–563.
1420. *Черкасов А.* Хмель. Сказания о людях тайги / *А. Черкасов*. – М., 2004. – 636 с.
1421. *Черкашин О. Л.* Причини та умови міграції старообрядців на Слобожанщину (друга половина XVII–XVIII ст.) / *О. Л. Черкашин* // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К., 2009. – Вип. 3. – С. 244–252.
1422. *Черкашин А. Л.* Торговля старообрядцев Харькова в XIX в. / *А. Л. Черкашин* // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С. 71–80.
1423. *Чернышов С. В.* Особенности народной культуры старообрядческих поселений Стародубья / *С. В. Чернышов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 175–177.
1424. Чиликин Феофилакт Николаевич // Государственная дума Российской империи. – М., 2006. – Т. 1: 1906–1917 гг. – С. 710.
1425. *Чистяков Г. С.* Старообрядческая соборность как форма консервативной демократии / *Г. С. Чистяков* // Традиционная книга и культура позднего средневековья: Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Ответ. ред. И. В. Поздеева. В 2-х ч. – Ярославль, 2008. – Ч. 2. – С. 72–85.
1426. *Чичкина В. И.* Тверские карелы-старообрядцы Новоторжского уезда XIX–XX вв. / *В. И. Чичкина* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований

- русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 349–355.
1427. *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край снаряженной Императорским русским географическим обществом / *П. П. Чубинский.* – СПб., 1872. – Т. 7. – 337 с.
1428. *Чувьуров А. А.* Проблемы статистики в исследованиях по старообрядчеству (на материале коми старообрядчества) / *А. А. Чувьуров // Старообрядчество: история, культура, современность.* – М., 2005. – Т. 1. – С. 142–153.
1429. *Чугреева Н. Н.* Группа поморских икон в собрании Музея имени Андрея Рублева / *Н. Н. Чугреева // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов.* Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 391–396.
1430. *Чудинова Г. В.* Эволюция образа старообрядца в русской литературе / *Г. В. Чудинова // Старообрядчество: история, культура, современность.* – М., 2007. – Т. 2. – С. 164–172.
1431. *Шашков А. Т.* Аввакум Петров / *А. Т. Шашков // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев.* – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 16–30.
1432. *Шашков А. Т.* Авраамий / *А. Т. Шашков // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев.* – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 44–47.
1433. *Шашков А. Т.* Бархатов Иван / *А. Т. Шашков // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев.* – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 126–127.
1434. *Шашков А. Т.* Епифаний / *А. Т. Шашков // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев.* – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 304–309.

1435. *Шашков А. Т.* Ефрем Потемкин / *А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 1: А–З. – С. 318–320.
1436. *Шашков А. Т.* Козьма Ларионов / *А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 172–174.
1437. *Шашков А. Т.* Козьма Сидоров / *А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1992. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 2: И–О. – С. 175.
1438. *Шашков А. Т.* Послание из Москвы на Дон / *А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 260–261.
1439. *Шашков А. Т.* Сергей / *А. Т. Шашков* // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII в.). – Ч. 3: П–С. – С. 339–343.
1440. *Шевнин И. Л.* Старообрядцы в Хабаровском крае 1950-х. (По материалам фонда уполномоченного совета по делам религий ГАХК) / *И. Л. Шевнин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 243–251.
1441. *Шемякина О. Д.* Из истории купечества Рогожкой общины: источники социальной и семейной атрибуции / *О. Д. Шемякина* // Мир старообрядчества / Под ред. И. В. Поздеевой. – М., 1995. – Вып. 2. – С. 59–74.
1442. *Шмидт С. О.* Московский университет 1960–1990-х гг. и развитие археографической культуры России / *С. О. Шмидт* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Сборник научных трудов / Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 21–29.

1443. *Шолохов М.* Собрание сочинений в 8-ми т. Тихий Дон / *М. Шолохов.* – М., 1975. – Т. 1. – Кн. 1. – 383 с.
1444. *Шолохов М.* Собрание сочинений в 8-ми т. Тихий Дон / *М. Шолохов.* – М., 1975. – Т. 2. – Кн. 2. – 375 с.
1445. *Шолохов М.* Собрание сочинений в 8-ми т. Тихий Дон / *М. Шолохов.* – М., 1975. – Т. 3. – Кн. 3. – 407 с.
1446. *Шолохов М.* Собрание сочинений в 8-ми т. Тихий Дон / *М. Шолохов.* – М., 1975. – Т. 4. – Кн. 4. – 463 с.
1447. *Шуканов Н. В.* Солотин: осколок старообрядчества на Гомельщине / *Н. В. Шуканов* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 283–286.
1448. *Шулимов Е. Ф.* Старообрядцы Глазовского и Сарапульского уездов Вяткой губернии в XIX – начале XX вв. (по архивным источникам) / *Е. Ф. Шулимов* // Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. – Вып. 6) / Отв. ред. И. В. Поздеева. – Ярославль, 2005. – С. 345–352.
1449. *Шухтина Н. В.* Сочинения протопопа Аввакума в собрании рукописей Владимиро-Суздальского историко-архитектурного музея-заповедника / *Н. В. Шухтина* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1988. – Т. XLI. – С. 447–448.
1450. *Шухтина-Савельева Н. В.* Пинежские находки 1987 г. / *Н. В. Шухтина-Савельева* // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л., 1990. – Т. XLIV. – С. 480–488.
1451. *Щапов А. П.* Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием Русской Церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII / *А. П. Щапов* // Сочинения в 3-х т. – СПб., 1906. – Т. 1. – С. 173–449.
1452. *Щебальский П. К.* Начало и характер Пугачевщины / *П. К. Щебальский.* – М., 1865. – 113 с.

1453. *Щукин П. И.* Воспоминания. Из истории меценатства России / *П. И. Щукин* // Под ред. С. О. Шмидта. Составитель Н. В. Горбушина. – М., 1997. – 320 с.
1454. *Щукин П. И.* Воспоминания. Из меценатства России / *П. И. Щукин* // Под ред. С. О. Шмидта. Составитель Н. В. Горбушина. – М., 1997. – 320 с.
1455. Экспедиция Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки АН СССР // К истории книжной культуры Южной Вятки: полевые исследования. По материалам археографических экспедиций 1984–1988 гг. / Под ред. А. А. Амосова и Р. Г. Пихои. – Л., 1991. – С. 46–53.
1456. Энциклопедия купеческих родов. 1000 лет российского предпринимательства. Из истории купеческих родов. – М., 1995. – 478 с.
1457. *Юзов И. (Каблиц И. И.)* Интеллигенция и народ в общественной жизни России / *И. Юзов.* – СПб., 1886. – 303 с.
1458. *Юзов И.* Национальные вопросы России, включая и еврейский / *И. Юзов* // Основы народничества. – СПб., 1893. – Ч. 2. – С. 432–417.
1459. *Юзов И.* Политические воззрения староверия / *И. Юзов* // Русская мысль. – СПб., 1881. – С. 181–217.
1460. *Юмсунова Т. Б.* Язык семейских-старообрядцев Забайкалья / *Т. Б. Юмсунова.* – М., 2005. – 288 с.
1461. *Юркин И. Н.* «Может быть сами таковые ж раскольники». (Новые свидетельства связи со старообрядчеством крупнейших предпринимательских династий Тулы XVIII в. / *И. Н. Юркин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Т. 1. – С. 181–186.
1462. *Юркин И. Н.* Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления / *И. Н. Юркин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2005. – Т. 1. – С. 125–133.

1463. *Юркин И. Н.* Тульское старообрядческое окружение Демидовых (к постановке вопроса) / *И. Н. Юркин* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1996. – Вып. 5. – С. 31–35.
1464. *Юхименко Е.* Выго-Лексинское общежителство / *Е. Юхименко* // Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь / Под ред. Барановского В., Поташенко Г. – Aidai, 2005 – С. 95–99.
1465. *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / *Е. Юхименко.* – М., 2002. – Т. 1. – 544 с.
1466. *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / Науч. ред. Н. В. Поньрко / *Е. М. Юхименко.* – М., 2002. – Т. 2. – 480 с.
1467. *Юхименко Е. М.* Новонайденные сочинения выговских писателей / *Е. М. Юхименко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 2003. – Т. LIII. – С. 289–417.
1468. *Юхименко Е. М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства / Науч. ред. Н. В. Поньрко / *Е. М. Юхименко.* – М., 2008. – Т. 1. – 688 с.
1469. *Юхименко Е. М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства / Науч. ред. Н. В. Поньрко / *Е. М. Юхименко.* – М., 2008. – Т. 2. – 568 с.
1470. *Юхименко Е. М.* Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке / *Е. М. Юхименко.* – М., 2008. – 168 с.
1471. *Юхименко Е. М.* Рукописно-книжное собрание Выго-Лексинского общежителства / *Е. М. Юхименко* // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 2001. – Т. LII. – С. 448–497.
1472. *Юхименко Е. М.* Старообрядческий центр за Рогожкой заставою / *Е. М. Юхименко.* – М., 2005. – 238 с.
1473. *Ярошевич-Переславцева З.* Старообрядческое рукописное и печатное наследие в собраниях Национальной библиотеки в Варшаве /

3. *Ярошевич-Переславцева* // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Сборник научных трудов. Отв. ред. И. В. Поздеева. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 362–369.

1474. *Яскеляйнен Е. И.* Одежда староверов в собрании Музея-заповедника «Кижы» / *Е. И. Яскеляйнен* // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1997. – С. 233–235.

IV. Електронні ресурси

1475. Варакин. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/154075.html>. (Дата доступа: 09.12.12).

1476. Гурьянова Наталья Сергеевна. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.history.nsc.ru/st/gurianova.htm>. (Дата доступа: 09.09.11).

1477. *Знатнов А.* Спутник старообрядчества Николай Федоров. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/library/08_z/na/tnov2.htm. (Дата доступа: 09.12.12).

1478. Институт этнологии и антропологии РАН. Данилко Елена Сергеевна. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.iea.ras.ru/cntnt/levoe_meny/struktura/fotogalere/danilko1.html. (Дата доступа: 12.09.11).

1479. Информация о соискателе. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://belovetc.livejournal.com/134536.html>. (Дата доступа: 12.09.11).

1480. Керов Валерий Всеволодович. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rad.pfu.edu.ru/veduschie-uchenye/kerov-valerii-vsevolodovich>. (Дата доступа: 12.07.12).

1481. Людвиг Иосиф – эрцгерцог Австрийской империи. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Людвиг,_эрцгерцог_Австрийский. (Дата доступа: 10.03.12).

1482. *Макаров В. Е.* Очерк истории Рогожского кладбища в Москве. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/rus/90.htm>. (Дата доступа: 15.04.11).
1483. *Маклаков Стефан Миколайович.* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.istoriya.sumy.ua/index.php>. (Дата доступа: 17.01.13).
1484. *Мальшев Владимир Иванович.* [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_m/malyshev_vi.html. (Дата доступа: 11.09.11).
1485. Научный богословский портал. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1102703/index.html>. (Дата доступа: 16.09.2011).
1486. О русском художнике Михаиле Нестерове. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://art-nesterov.ru>. (Дата доступа: 16.01.13).
1487. *Обухович С. А.* Черемшан как центр старообрядчества Поволжья. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-93>. (Дата доступа: 19.10.07).
1488. *Покровский Н. Н., Шмидт С. О.* Археографическая деятельность Д. С. Лихачева // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pandia.ru/text/77/153/17990.php>. (Дата доступа 29.06.13.)
1489. *Покровский Николай Николаевич.* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://history.nsc.ru/toppage2.htm>. (Дата доступа: 9.09.11).
1490. *Понырко Наталья Владимировна.* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/persons/378957/index.html>. (Дата доступа: 12.07.12).
1491. Преображенское кладбище. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org>. (Дата доступа: 26.11.11).
1492. *Серман И. З.* Протопоп Аввакум в творчестве Н. С. Лескова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/avvakum/critics/t58/t58-404-.htm>. (Дата доступа: 15.12.12).

1493. Список научных трудов Дутчак Елены Ерофеевны. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.if.tsu.ru/chair1/DutchakL.htm>. (Дата доступа: 12.07.12).
1494. Старообрядческое книгопечатание. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://klintsy-portal.ru/index.php?id_catalog=946. (Дата доступа: 5.12.12).
1495. Центр визуальной антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://visant.etnos.ru/about/project_we.php. (Дата доступа: 12.07.12).
1496. Шахов Михаил Олегович. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/persons/25925/index.html>. (Дата доступа: 12.09.11).
1497. *Шуман Е.* Непечатанные Маркс и Энгельс. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dw-world.de/dw/article>. (Дата доступа: 9.03.12).
1498. Юхименко Е. М. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/load/56-1-0-126> 11.09.11. (Дата доступа: 11.09.11).