

---

DOI 10.15826/qr.2015.2.104

УДК 27-1+27-5+279.99

Джеймс М. Уайт

**ЕДИНОВЕРИЕ И ОФИЦИАЛЬНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:  
НЕУДАВШИЙСЯ ОПЫТ ОБЪЕДИНЕНИЯ  
В ПРАКТИКЕ ПУБЛИЧНЫХ ЦЕРЕМОНИЙ  
(1900–1913)**

**James M. White**

***EDINOVERIE AND OFFICIAL ORTHODOXY:  
THE FAILURE OF UNITY IN CEREMONIAL PRACTICE  
(1900–1913)***

This article examines the way in which the Russian Orthodox Church used ceremonies between 1900 and 1913 to show unity with *edinoverie*, a century-old uniate movement for Old Believer converts. *Edinoverie* was a compromise movement that allowed these converts to keep their rituals in exchange for loyalty to the Orthodox hierarchy. The early twentieth-century ceremonies were spectacles which aimed to convince the *edinovercy'* that they were fully part of the Orthodox Church, to reduce tension and criticism, and defend the Church's authority. However, Old Believers, secular journalists, and *yedinoverie* separatists appropriated the ceremonies to serve their own goals. In particular, the alternative vision of an autonomous and inviolable *edinoverie* offered by the separatists led to infighting during the ceremonies, disrupting any sense of unity. As a result, the ceremonies failed and *edinoverie* separatism remained strong until at least 1918. These ceremonies considered within this article include the centenary of *edinoverie's* existence in 1900 in several cities, the opening of *edinoverie* congresses between 1905 and 1912, the canonisation of Anna of Kashin in 1909, and the visit of the Patriarch of Antioch to Russia in 1913. This article is principally based on descriptions of ceremonies found in a variety of articles and books from both *edinovercy'* and Orthodox believers. Old Believer and secular journals have also been examined to find interpretations of the ceremonies that were opposed to the messages that the Church intended to spread through the ceremonies. Some archival evidence has also been considered. The article employs semiotic analysis of the ceremonies in order to demonstrate their explicit and implicit messages. It also conceptualises the ceremonies as stages where the Church's authority was confirmed through collective rituals. However, it also notes that these stages

offered rival groups the opportunity to resist this demonstration of power, challenge the legitimacy of the Holy Synod, and appropriate the performances for their own ideological aims. In doing so, the article adapts recent insights from ritual studies to innovate the historiography surrounding *edinoverie* and provide a different perspective on the fate of religious compromise movements at the dawn of the twentieth century.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, *edinoverie*, Old Belief, schism, rituals, ceremonies.

В статье рассматривается, каким образом Русская православная церковь использовала церемонии 1900–1913 гг., чтобы продемонстрировать единство с единоверием (к тому времени столетним движением, ориентированным на единение обращенных старообрядцев с официальным православием). Единоверие было компромиссным движением, которое позволяло обращенным староверам сохранять свои обряды в обмен на лояльность к православной иерархии. Церемонии начала XX в. представляли собой действия, целью которых было убедить единоверцев, что они являются полноценной частью православной церкви, уменьшить напряженность взаимоотношений и критику с их стороны, а также укрепить власть церкви. В то же время старообрядцы, светские журналисты и единоверческие «сепаратисты» пытались использовать церемонии в своих целях. Однако альтернативное видение автономного и неприкосновенного единоверия, предлагавшееся «сепаратистами», вело к распрям во время церемоний и подрывало пафос единства. В результате церемонии не выполнили свою задачу, и единоверческий «сепаратизм» оставался в силе по меньшей мере до 1918 г. Рассматриваемые в статье церемонии включали празднование столетнего юбилея единоверия в 1900 г. в нескольких городах, открытие единоверческих съездов в 1905–1912 гг., канонизацию Анны Кашинской в 1909 г. и визит Антиохийского патриарха в Россию в 1913 г. Источниковедческой основой послужили: описание церемоний, опубликованные как единоверцами, так и православными; старообрядческие и светские журналы оппозиционного характера, а также архивные материалы. В статье проводится семиотический анализ церемоний с целью демонстрации их эксплицитного и имплицитного обращений. Церемонии рассматриваются как «сцены», на которых через общественные ритуалы утверждалась власть церкви. Церемонии в то же время предоставляли возможность соперничавшим группам противостоять этой демонстрации власти, бросать вызов легитимности Святейшего синода и использовать описанные события в собственных идеологических целях. В статье используются современные концепции изучения ритуалов с целью дополнить историографию проблемы и взглянуть в другом контексте на возможности достижения религиозного компромисса в начале XX в.

*Ключевые слова:* Россия, православная церковь, единоверие, старообрядчество, обряды, ритуалы, церемонии, Анна Кашинская, съезды единоверцев.

## Суть и исторические основы единоверия

Единоверие, основанное по инициативе государственной власти 27 октября 1800 г., позволило обращенным в официальное православие старообрядцам сохранить их дониконовские обряды, богослужебные тексты и приходское устройство в обмен на декларирование лояльности Русской православной церкви. Единоверцы получали законных священников, которые должны были служить в соответствии с предпочтениями своих прихожан. Митрополит Платон (Левшин) кодифицировал это соглашение в шестнадцать статей и двух дополнительных комментариях, которым император Павел придал силу имперского закона.



Митрополит Платон (Левшин),  
портрет, начало XIX в.

Однако «Правила митрополита Платона» были не лишены проблем и противоречий [White, p. 46–56]. Во-первых, единоверцы не получили всего, что хотели. «Клятвы» (проклятия) собора 1666–1667 гг., относящиеся к старым обрядам, оставались в силе, заставляя обращенных тревожиться о законности единоверия [см.: Кравецкий]. Во-вторых, правила запрещали православным («никонианам») присоединяться к единоверию и принимать таинства от единоверческих священников (последнее дозволялось лишь в случае «смертной нужды»). Это приводило единоверцев к ощущению собственной неполноценности, что усугублялось отношением к ним православного духовенства как к переходной «ступени к Православию», а следовательно, представлявшей собой нечто второсортное или полностью незаконное [И. А., с. 549; Никольский С.]. В-третьих, во втором комментарии митрополита утверждалось, что единоверцы «со временем Богом просветятся и ни в чем в неразнствующее с Церковью придут в согласие» [Кауркин, Павлова, с. 192]. Это замечание придавало единоверию характер меры, направленной на ассимиляцию, медленное «вымывание» обычаев обращенных [Палкин, с. 87]. Наконец, в других пунктах был описан определенный порядок управления, которым должны были руководствоваться единоверцы. Они могли избирать своих священников и были освобождены от контроля консисторий<sup>1</sup>. При этом другие православные не обладали такими

<sup>1</sup> Зачастую эти привилегии, особенно в части освобождения от консисторского управления, нарушались церковью.

привилегиями [Freeze, 1983, p. 29]. В 1845 г. Николай I даровал епископам право назначать единоверческих благочинных. Единоверческие церкви, будучи более самостоятельными по своему управлению, выделялись из ряда других православных церквей [Никольский А., с. 11]. Этот особый порядок управления помогал сохранять старые обряды, но насаждал дух разделения между единоверцами и православными. Правила Платона, с одной стороны, прививали единоверцам твердое убеждение об их отличии от православных, но с другой – зарождали опасение, что ассимилятивные тенденции «Пунктов» Платона могут постепенно нивелировать это различие. Это приводило



Симон Шлеев,  
епископ Охтенский, 1918 г.

единоверцев к желанию дальнейшей институционализации, воплощенной в сохранении обрядовых различий. Такие настроения получили к 1900 г. широкое распространение у единоверцев. Наиболее заметным среди них был Симеон Шлеев, единоверческий священник из Костромской губернии. После указа «Об укреплении начал веротерпимости» в апреле 1905 г. Шлеев пытался добиться поставления единственного единоверческого архиерея, подчиненного Св. Синоду, который бы административно отделил единоверцев от православных епархиальных архиереев и объединил бы их во всероссийское сообщество. Он объяснял свои намерения тем, что

только таким образом можно защитить особые обряды и общинный дух единоверцев от ассимиляции. Поскольку единоверие сохраняло форму богослужения и приходской порядок, предшествовавшие как прозападным реформам Петра Великого, так и греческим «новинам» патриарха Никона, «сепаратисты»<sup>2</sup> полагали, что оно выражало «психологические особенности религиозной души русского народа» [Первый Всероссийский съезд, с. 377]. Официальное православие, по их представлениям, несло отпечаток петровской бюрократизации и вестернизации, следовательно, ассимиляция единоверия православием нанесла бы урон истинно русскому характеру единоверия. «Сепаратистам» противостояли представители православного миссионерского движения, опасавшиеся, что схема Шлеева приведет к формированию отдельной единоверческой конфессии внутри Русской церкви [White, p. 186–258].

Синод, осознав опасность, которую представлял единоверческий «сепаратизм» в 1880-е гг., начал кампанию по интеграции, целью

<sup>2</sup> Хотя в данной статье используются термины «сепаратисты» и «сепаратизм», хотелось бы пояснить, что это не означает, что единоверческие реформаторы (такие, как Шлеев) хотели полностью порвать с официальной православной церковью. Они стремились к большей автономии и неприкосновенности внутри церкви.

которой было заставить единоверцев почувствовать себя неотъемлемой частью официального православия. Эта конфессиональная интеграция не предполагала замены единоверческих обрядов православными, но в то же время избегала делать уступки, которые могли бы в дальнейшем способствовать различию между единоверцами и официальным православием.

### Церемониальный дискурс

В конце XVIII – в XIX в. одним из лучших методов сближения православия и единоверия считалась церемония – визуальная демонстрация совместных молений в ограде «святой Матери Церкви». В 1780 г. архиепископ Никифор (Феотоки) открыл первую единоверческую церковь, в которой пели два хора, православный и старообрядческий, каждый в своем особом стиле. Позднейшие комментаторы описывали церемонию как проходившую «в духе истинного единоверия» [Кем и как, с. 114]. В 1869 г. знаменитый единоверческий лидер Павел Прусский, полагая странным, что представители единоверческого и православного духовенства не служат вместе на регулярной основе, организовал для священников московских единоверческих церквей служение литургии совместно с их православными «коллегами» в Троице-Сергиевой лавре [Субботин, 1901а, с. 49; Исповедь старообрядца, с. 4]. Но это были редкие и отдельные случаи. Зачастую прихожане-единоверцы даже отказывали православным в возможности посещать единоверческие церкви [Юновидов, 1887, №1, с. 3–4]. Характерно, что хотя многие епископы играли активную роль в распространении единоверия, они обычно не пользовались возможностью служить в основанных ими церквях, у прихожан, которых они обратили<sup>3</sup>. Положение начало меняться в 1881 г., когда Синод выпустил изменения к правилам митрополита Платона. Они аннулировали правило, серьезно ограничивавшее возможность православных обращаться к единоверческим священникам за таинствами, создавая таким образом больше возможностей для совместных церемоний и архиерейских богослужений в единоверческих храмах. К 1912 г. архиереи многих городов<sup>4</sup> не только служили литургии перед смешанным составом верующих, но и сами при этом использовали старый обряд [Первый Всероссийский съезд, с. 69]. Таким образом Синод и архиереи проводили кампанию подтверждения единства веры через церемонию.

Церемония и общественные обряды играют ключевую роль в конструировании нарративов, служащих распространению определенных ориентиров и недопущению других. В случае успеха церемонии

<sup>3</sup> Некоторые архиереи лично освящали единоверческие церкви: например, архиепископ Пермский Аркадий (Федоров) в 1840-е гг., епископ Томский Афанасий (Соколов) в 1845 г. и епископ Пензенский Григорий (Медиоланский) в 1876 г.

<sup>4</sup> К таковым относились Казань, Пермь, Самара, Саратов, Нижний Новгород, Москва, Курск, Житомир, Могилев, Петрозаводск, Архангельск.

может усиливаться сплоченность общества и происходить утверждение иерархических структур [Bloch]. Хотя, как отмечает Кэтрин Бэлл, «власть имущие могут потерпеть неудачу в попытке достижения своих главных целей через обряд» [Bell, p. 197–223]. При этом другие игроки, менее могущественные, могут использовать те же обряды для собственных целей (заключение соглашений, сопротивление), предлагая иное, «неверное» их толкование [Karant-Nunn, p. 3].

Как свидетельствуют современные исследования, в поздней имперской России как религиозные, так и светские церемонии зачастую разворачивались с целью охранения монархии и социальной системы, которая ее поддерживала [Wortman]. Так, Грегори Фриз показал попытки Николая II «ресакрализировать» российскую монархию через серию политически мотивированных канонизаций: «по меньшей мере потенциально канонизации обещали обновить духовную ауру и политическую легитимность самодержавия, побуждая таким образом беспокойное население соглашаться с промахами во внутренней и внешней политике» [Freeze, 1996, p. 310]. В юбилейных торжествах обязательно участвовала церковь – с целью распространения идеологии «православного церковного патриотизма» (формулировка Дж. Стрикленда) [Strickland, p. 3–26]. Однако оба автора приходят к выводу о несущественной роли церемоний сравнительно с глубоким социальным разделением, оппозицией синодальной форме церковно-государственных отношений и конкурирующим нарративам. Г. Фриз замечает, что политические «канонизации» «больше служили десаκραлизации церкви, чем ресакрализации самодержавия, не столько вследствие их необычной частоты, сколько вследствие их слабой постановки и исполнения», в то время как Стрикленд уточняет, что церемонии не могли снять идеологические несообразности внутри церковно-православного патриотизма [Freeze, 1996, p. 349; Strickland, p. xxi]. Церемонии единения, направленные на более плотную интеграцию, были визуально впечатляющими, но безуспешными. Старообрядцы использовали свободу печати после 1905 г. для резкой критики церемоний как пустого лицемерия. В материалах светских журналистов староверы представлялись носителями подлинной русской веры, в отличие от синодального православия. Шлеев и его сторонники искусно использовали церемонии, чтобы распространять свое альтернативное видение единоверия, что привело к публичным спорам, разрушавшим церковную идею конфессионального единства.

### **Главный нарратив официального православия о единоверии**

В 1885 г. архиерейский собор в Казани принял определение единоверия, распространявшееся Павлом Прусским и профессором Николаем Ивановичем Субботиным в предшествующее десятилетие, где утверждалось, что «православие и единоверие составляют



одну Церковь, что единоверие есть та же единая православная вера» [Субботин, 1901b, с. 134–135]. Эта концепция полностью отрицала идею единоверия как «ступени к православию», но исключала возможность поставления единоверческих епархиальных архиереев, так как это подрывало бы единство на административном и каноническом уровне: «сила единоверия заключается только в союзе с православною церковью» [Там же]. Разделявшие эти взгляды подчеркивали также, что обрядовая разность не представляет препятствия для конфессионального единства. Правила митрополита Платона были изменены отчасти, но они оставались напоминанием единоверцам об их пограничном положении между православием и старообрядчеством.

Это определение единоверия содержалось в синодальном послании, разосланном по всем единоверческим приходом 27 октября 1900 г. во время празднования столетнего юбилея правил митрополита Платона. Этот краткий документ был главным нарративом, который церковь должна была опробовать и закодировать в будущих церемониях единения. Он начинался напоминанием, что сто лет назад предки единоверцев «осознали неправоту своего от нея (церкви. – Дж. У.) отделения ради исправления ею богослужебных книг и некоторых обрядов». Осознавая всю бедственность своего положения, они попросили присоединения к церкви, с тем чтобы им было разрешено сохранить старые обряды. Святейший синод «с отеческой любовью» «принял их просьбу, дал им законно поставленных священников», которые были «в канонической зависимости от местных епископов». Таким образом старообрядцы получили доступ в православную церковь и путь ко спасению. Послание заканчивалось молитвой за «раскольников», церковь была «готова принять их, как любящая, милующая и прощающая Матерь» [РГИА, ф. 796, оп. 181, д. 2610, л. 2–3].

В данном историческом нарративе старообрядцам отведена не пассивная роль, они показаны как активная сила, осознающая свои проблемы и решающая их обращением к церкви. Посыл современным единоверцам заключался в том, что единство в вере было не только инициативой церкви, принимавшей их, но и осознанием самими верующими необходимости единения. Их предки выступали идеалом, которому они должны были неукоснительно следовать. Послание поясняло практические условия функционирования единоверия, по которым предписывалось отправлять к старообрядцам священников, подчиненных местным епископам. Так Синод прочерчивал линию между тем, что могло и не могло быть дозволено внутри этого единения, подтверждая власть существующей епископской иерархии.

Однако более примечательно то, о чем послание умалчивает. Оно полностью скрывало трудности церкви, связанные с принятием единоверия. Исторический нарратив был оформлен таким образом, чтобы произвести впечатление полностью беспроблемного и функционального единения, в котором ни одна из сторон не страдала от

сомнений или сожаления. Были опущены термины «единоверие» и «единоверцы». Чтобы подчеркнуть единство, Синод использовал пространное выражение «чада православной греко-российской кафеолической и апостольской церкви, содержащие глаголемые старые обряды». Называя единоверцев паствой церкви, Синод усиливал трактовку единоверия как неотъемлемой части православного вероисповедания, отличающейся только старыми обрядами. Слово «единоверие» убиралось из лексикона, чтобы не раздражать тех, кто утверждал, что это название никогда не нравилось самим единоверцам и служило предметом насмешек [Скворцов, 1901, с. 15]. В то же время термин, выбранный Синодом, также служил посылом единоверцам о том, что становящееся популярным определение «православное старообрядчество» принято не будет. Фраза «глаголемые старые обряды» звучала оскорбительно для многих единоверцев, но Синоду приходилось ее использовать [Шлеев, 2004, с. 203–204]. Положение, что православная вера защищает святыне традиции отцов церкви и вселенских соборов, не запятанные временем и новшествами, было предметом гордости православных. Заявить, что обряды русского православия отличаются от обычая древней церкви, было равносильно отрицанию ее канонической легитимности. Обращаясь к формулировке, что обряды староверов были всего лишь «по видимости» старыми, послание Синода защищало и усиливало идеологическую основу церковной власти. Тем не менее слабые места концепции Синода были очевидны, и ими были готовы воспользоваться как те, кто противостоял синодальному определению истинного единения в вере, так и те, кто относился враждебно к православию вообще.

### Столетие мнимого единства

В октябре 1900 г. по всей Российской империи праздновали столетний юбилей создания единоверия. Все церемонии использовали общие стратегии с целью донести послание о конфессиональном единстве: символическое использование пространства, божественная драма литургии, вручение подарков, приглашение важных персон (церковных и светских) и речи, пояснявшие закодированное содержание вышеописанных действий.

Празднования, состоявшиеся в Москве, представляют собой наиболее яркий пример визуального воплощения синодального послания. 27 октября в Троицкой единоверческой церкви митрополит Московский Владимир (Богоявленский) служил литургию совместно с единоверческим духовенством. Возносились молитвы о вечной памяти митрополита Платона и императора Павла. После богослужения главный единоверческий священник преподнес в дар митрополиту Владимиру икону Святой Троицы в серебряном окладе, в ответ он благословил единоверцев и выразил желание, что они помогут



привести старообрядцев в православную церковь [Скворцов, 1901, с. 19]. Этот дар – символическое изображение самой Троицкой церкви – означал каноническое подчинение митрополиту. В равной степени служение в единоверческом храме по старым обрядам второго по значению церковного иерарха<sup>5</sup> было явным символом полного принятия дониконовского богослужения. Комментируя церемонию в Петербурге, единоверческий священник Ксенофонт Крючков отметил, что литургия, возглавляемая первым иерархом русской церкви, и присутствие на ней людей всех сословий доказывали настоящее единство, как религиозное, так и общественное, между единоверцами и официальным православием [Там же, с. 57].

После получения подарка митрополит Владимир отправился в церковную богадельню на трапезу, где на стенах обеденного зала висели три «чудесных» портрета императора Павла, митрополита Платона и основателя богадельни [Там же, с. 20–21]. Портреты, взиравшие на собравшихся гостей, были живописной демонстрацией гармонии между тремя покровителями единоверия: церковным деятелем, императором и московским единоверцем. Вместе они напоминали собравшимся о том, как в переговорах между церковью, правительством и обращенными старообрядцами в 1800 г. зародилось единоверие.

Таким образом, московские юбилейные торжества включали в себя главные принципы синодального послания. Они визуально напоминали публике об основании единоверия и подчеркивали, что православная церковь признавала старый обряд. Единоверцы совершили символический акт подчинения местному иерарху, в ответ Владимир подчеркнул миссионерское значение единоверия.

События, связанные со столетием единоверия, были направлены на включение единоверия в региональный, всероссийский и международный контексты. В Москве видимость интеграции единоверия на местном уровне была достигнута посредством приглашения впечатляющего количества городских знаменитостей. Присутствовали пять настоятелей православных городских монастырей, генерал-губернатор и его заместитель, глава московской полиции и прокурор Московской синодальной конторы. Профессор Субботин возглавлял делегацию братства Святого Петра Митрополита Московского [Скворцов, 1901, с. 19]. В Перми Федор Логиновских выступил с речью о развитии единоверия на Урале [Логиновских, с. 454]. В Казани прошел крестный ход от Никольской церкви, основанной в 1861 г., до церкви Четырех Евангелистов, основанной в 1798 г. [Шлеев, 1901, с. 8]. Крестный ход представлял собой символическое путешествие в прошлое, сопровождавшее единоверие от его наиболее современного проявления в городе к истокам. Торжества как бы соединяли единоверие с историей России. В Петербурге это было достигнуто через главную

---

<sup>5</sup> Первой по значению была Санкт-Петербургская и Новгородская митрополичья кафедра.

церемонию, состоявшуюся в соборе Петропавловской крепости, в месте захоронения всех царей начиная с Петра I [Скворцов, 1901, с. 33]. Однако лучшая презентация единоверия во всероссийском масштабе была проведена в Москве. 22 октября делегация из пяти единоверческих священников служила панихиду (пение совершалось по-старому) по митрополиту Платону в православном Спасо-Вифанском монастыре в Сергиевом Посаде. После службы единоверцы подарили православным монахам несколько фотографий монастыря и портрет митрополита Платона. Затем они направились к мощам Сергия Радонежского, чтобы послушать акафист [Там же, с. 16–17]. Этот частный случай демонстрирует умелое использование пространства с целью создания картины единства православия и единоверия на протяжении XIX в. Спасо-Вифанский монастырь был выбран не случайно. У монастыря и единоверия был общий духовный отец – Платон (Левшин), основавший монастырь в 1783 г. [Смирнов, с. 3–5]. Поминальная служба и дарение портрета в богослужбной и художественной форме подкрепляли идею единства единоверческого духовенства и православного монашества под покровом иерарха. Не менее важным было и поклонение мощам преподобного Сергия, русского «национального» святого [Miller]. Служа акафист, единоверцы демонстрировали связь с историей православной церкви до раскола. Использование именно этого места соединяло исторические нарративы, касающиеся русской народности, дониконовского единства русской церкви и благодатной идеи основания единоверия.

Присутствовал в торжествах международный контекст единоверия. Профессор Субботин в своей московской речи напомнил присутствующим о церкви в Буковине (Австро-Венгерская империя). Братство учредило сбор денег на ее обновление, и Синод выделил 10 тыс. рублей [Скворцов, 1901, с. 24–25]. В пермской речи также упоминался единоверческий приход на озере Куш в Анатолии [Логиновских, с. 491; см.: Майоров, с. 67–78]. Эти церкви показывали успех единоверия за рубежом и в то же время предлагали решение «вселенской» проблемы единоверия. Проблема заключалась в том, что Платон и Синод должны были испрашивать разрешение у восточных патриархов на учреждение единоверия, поскольку старые обряды были, под «клятвами» (проклятиями), наложенными Вселенской церковью в 1666–1667 гг. Таким образом, это был вопрос об уровне власти автокефальной русской церкви: имела ли она право разрешать служение по старым обрядам без согласия со вселенскими патриархами?<sup>6</sup> Тот факт, что буковинский и анатолийский храмы находились под юрис-

---

<sup>6</sup> Значение этих вопросов подчеркивает тот факт, что тринадцать лет спустя была организована другая церемония демонстрации единства. Патриарх Антиохийский Григорий IV был приглашен для совершения литургии в петербургской Никольской церкви во время своего визита в Россию в 1913 г. Во время этой службы Григорий использовал дониконовское крестное знамение, демонстрируя таким образом, что восточные православные церкви не считают старые обряды подлежащими анафеме [Шлеев, 1913, с. 501–502].

дикцией патриарха Константинопольского, служил доказательством того, что единоверие воспринималось как полностью законное явление [Скворцов, 1901, с. 24]. Ни одна из этих церемоний не дала окончательного решения «вселенского» вопроса. В 1917 г. единоверцы все еще спорили, должны ли восточные патриархи формально снять «клятвы» XVII в. [Второй Всероссийский съезд, с. 32–34].

Церемонии также были направлены на оценку значения обрядовых различий между единоверцами и православными. Профессор Субботин утверждал, что обряд не может и не должен служить поводом к разделению между единоверием и официальным православием [Там же, с. 22]. Епископ Пермский Петр (Лосев) также указывал на маловажность обрядов, сравнивая их с одеждой: как люди меняют одежду в зависимости от времени года, так и обряды могут меняться по усмотрению церкви [Логиновских, с. 455]. Епископ подкрепил свои слова, совершив 5 ноября литургию, где архиерейский хор пел на правом клиросе, а единоверческие певцы – на левом. Это в определенной мере повторяло церемонию, состоявшуюся в самой первой единоверческой церкви в 1780 г. [Там же, с. 454]. Духовенство утверждало словами и действиями, что обряды не могут и не должны разделять российское православие.

Некоторые ораторы, выступавшие на торжествах, вопреки истории могли утверждать, что никаких проблем между единоверием и православием никогда не существовало. В своей речи в Москве В. К. Саблер, товарищ обер-прокурора Синода, говорил о епископальной поддержке единоверия, начиная с архиепископа Никифора (Фетоки) в конце XVIII в. и заканчивая архиерейским собором 1885 г. в Казани. Он представлял Филарета (Дроздова) и Аркадия (Федорова) как решительных сторонников единоверия. Далее Саблер утверждал, что, без сомнения, единоверие и православие составляют вместе одну и ту же церковь [Скворцов, 1901, с. 31]. Эффект, который должна была произвести речь, заключался в том, чтобы создать образ бесспорного и неизменного союза. Этот образ игнорировал предшествовавшие сложности и тот факт, что иерархи, как, например, Филарет (Дроздов), часто имели достаточно сложные отношения с единоверием [см.: Беликов]. Скрытый смысл заключался в том, что единоверие не нуждается в собственных иерархах, поскольку православные архиереи показали свою значительную заботу и внимание.

Можно сравнить эту официально-православную концепцию с речью, произнесенной единоверцем Симеоном Шлеевым в Казани<sup>7</sup>. Шлеев начинает с определения: «единоверие есть отдел старообрядства, допущенный на основании единства в вере в общение с Российской Церковью. Иначе сказать, единоверие есть примиренное с Русской и Вселенской Церковью старообрядчество» [Шлеев, 1901,

<sup>7</sup> Шлеев был священником в Казани с 1900 по 1905 г. В феврале 1905 г. он был переведен в петербургский Никольский приход.

с. 17]. В этой формулировке защищался священный союз с православной церковью, но также делался особый упор на старообрядческий компонент единоверческой идентичности, что было контрастно синодальному посланию.

Продолжая, Шлеев спорил с теми, кто утверждал, что старые обряды не были в полной мере совершенными, и ставил вопрос об епископе: «если единоверцы составляют Церковь, то какого времени последняя лишилась своего епископства? Церковь без епископа ведь не бывает. Об этом все Писание говорит. Что за катастрофа разрушила единоверческую Церковь, раздробив ее на единичные, изолированные друг от друга приходы, подчиненные поодиночке епископу другой Церкви? Не есть ли это настоящий Израиль в распятии?» [Шлеев, 1901, с. 21]. Те, кто придерживался схожих со Шлеевым взглядов, должны были склоняться к ответу «да». То, что единоверие – новый «Израиль в рассеянии», означало, что современная Русская православная церковь близка к библейскому Вавилону. Следовательно, Шлеев оспаривал власть православной иерархии над единоверием, наводя на мысль, что такой контроль не имеет законных канонических оснований.

Слова Шлеева составляли альтернативный нарратив, который серьезно отличался от миротворческого послания Синода. Он упоминал о многих разногласиях и подчеркивал исконную связь единоверия со старообрядцами. Постановка вопроса об этих вызывающих разногласия периодах истории единоверия, без сомнения, настораживала по меньшей мере часть казанской публики, поскольку наводила на мысли о неубедительности символизма юбилейных церемоний.

Так, посредством юбилейных торжеств 1900 г. была сделана попытка воплотить слова синодального послания, связать единоверие с различными географическими контекстами и ответить на критику и недовольство по поводу единения в вере. Эти торжества служили также защите прав церкви как автокефальной организации. Правда, выступление Симеона Шлеева демонстрировало тревожную тенденцию использования церемоний единства для запуска контрнарратива об истории единоверия и оспаривания власти церковной иерархии. Особо отчетливое выражение это стало иметь после получения им всероссийской известности в 1905 г.

### **Канонизация Анны Кашинской и Иоанна Кронштадтского: политический контекст**

Повторная канонизация Анны Кашинской в 1909 г. предоставила еще одну возможность для демонстрации единения через церемонию. Анна была святой, почитаемой единоверцами и старооб-

---

<sup>8</sup> По моему мнению, в цитируемом источнике опечатка и следует читать: «Израиль в рассеянии». – *Прим. перев.*



Празднование канонизации Анны Кашинской. Фотография, 1909 г.

рядцами, поскольку считалось, что после смерти пальцы на ее руке чудесным образом были сложены в виде двоеперстия. Двоеперстие – одна из главных обрядовых особенностей, подвергнутая анафеме во время никоновских богослужебных реформ. По этой причине православная церковь перестала почитать Анну в качестве святой с 1678 г. [см.: Greene, p. 76–88]. 13 июня в Кашине, на следующий день после церемонии канонизации, была проведена особая единоверческая служба. Епископ Саратовский Гермоген (Долганёв) служил литургию в соответствии со старыми обрядами. Когда мощи Анны были привезены для поклонения в Петербург в 1910 г., большое число местных единоверцев посетили православную литургию, отслуженную в честь святой. Шлеев представлял этот акт как шаг, ведущий к тому, чтобы «совсем уничтожились бы взаимные недоразумение и недоверие» [Шлеев, 2004, с. 458].

В то же время он использовал это событие, чтобы критиковать правила Платона, особенно те, которые делали затруднительным проведение совместных церемоний в прошлом [Там же, с. 456]. Вновь Шлеев интерпретировал церемонию так, чтобы указать на сложность взаимоотношений православных и единоверцев и на то, что управление единоверием только иерархами официального православия заслуживает порицания. В сочинениях Шлеева постоянно возникает мысль о том, что ответственность за все несчастья единоверия лежит исключительно на правилах Платона. В другом месте он утверждал,



что «часто ненормальные отношения между единоверцами и православными вытекают не из сущности единоверия и православия, а от тех условий, в какие поставили себя единоверцы сто лет назад» [Шлеев, 1901, с. 16–17]. Учитывая, что юбилейные торжества были направлены на усиление почитания Платона, нападки Шлеева на соглашение 1800 г. вносили непозволительно негативный тон в контекст празднования.

Шлеев не единственный был способен использовать подобным образом церемонию в своих целях. 5 февраля 1909 г. делегация петербургских единоверцев отправилась помолиться на могиле Иоанна Кронштадтского. Викарный епископ Гдовский Кирилл (Смирнов) служил литургию по старым обрядам, чтобы отметить это событие. Целью церемонии было объединение единоверцев с самым знаменитым православным священником России. Однако старообрядческий исследователь Ф. Е. Мельников, писавший под псевдонимом Шалаев, утверждал, что церемония была чем угодно, но не символом единения. Он не мог понять, почему единоверцы пришли воздать славу покойному проповеднику, если Иоанн, по его словам, при жизни ненавидел старые обряды. Мельников также отмечал, что недавно канонизированный Серафим Саровский также порицал дониконовское богослужение [Шалаев, 1909, с. 288]. По его мнению, посещение могилы Иоанна имело смысл, только если оно олицетворяло победу старообрядчества над официальным православием [Там же, с. 289]. В связи с этим Мельников интерпретировал церемонию в качестве акта сопротивления единоверцев церкви, который показывал, что единоверцы были все еще староверами, а не официально-православными. Мельников уверял, что до реабилитации старых обрядов еще далеко.

### **Всероссийские съезды единоверцев**

В воскресенье 22 января 1912 г. в Санкт-Петербурге открылся первый Всероссийский съезд единоверцев. Состав гостей был впечатляющим: 21 иерарх Русской православной церкви, обер-прокурор Синода В. К. Саблер, духовник царя, представитель Константинопольского патриарха, все синодальные чиновники высшего ранга и представители Государственной думы. Двести пятьдесят делегатов с правом голоса прибыли со всех уголков Российской империи. Присутствовала также делегация староверов. Уже сам список гостей должен был донести ряд сообщений. Присутствие представителя патриарха Константинопольского было призвано ответить на сложный вопрос признания единоверия вселенским православием; государственные деятели были необходимы для демонстрации связи между церковью и государством; старообрядцы служили напоминанием о продолжавшейся миссии единоверия по обращению «раскольников» [Скворцов, 1912, с. 4–5].



Церемонии начались с божественной литургии, совершенной в Никольской церкви архиепископом Волынским и Житомирским Антонием (Храповицким). После службы состоялся торжественный крестный ход от церкви до резиденции обер-прокурора Синода на Литейном проспекте. Крестный ход физически соединял единоверие с синодальным порядком. Единоверцы прошли от места своего моления через столицу империи к дому главного представителя государства внутри православной церкви. Это важная церемония своей пышностью и размахом дала материал для критики синодального православия единоверческому «сепаратизму».

Владимир (Богоявленский) (в то время митрополит Московский) и председатель съезда Антоний (Храповицкий) произнесли приветственные речи, затем выступил В. К. Саблер. Для него сам факт существования единоверия более ста лет был доказательством того, что церковь «смотрела на единоверие не как на переход от несовершенного и ложного к лучшему и истинному» [Скворцов, 1912, с. 7]. Так он оспаривал тех, кто утверждал, что единоверие – лишь «ступень к православию». После еще нескольких выступлений наиболее высокопоставленных гостей участники съезда пропели национальный гимн и разошлись для подготовки к предстоящим рабочим дням.

Журналист «Санкт-Петербургских ведомостей» описывая съезд, делал акцент на разнообразии его делегатов:

Рядом с простыми людьми, приехавшими из далеких окраин России, мы видим людей с высшим образованием не только в области богословской и церковно-канонической, но и в других отраслях человеческого знания, встречаем людей разного социального положения. Тут профессора канонического права, церковной иконографии и даже физиологии (князь Ухтомский...<sup>9</sup>), кандидаты богословия, инженеры и обыкновенные представители нашего, еще преданного заветам старины народа [Первый Всероссийский съезд, с. 162].

В понимании журналиста съезд объединил всех русских людей, стирая классовые, социальные, образовательные различия. Другая статья развивала эту идею: «вера есть, прежде всего, народное *единодушие*, единая и нераздельная душа племени, та возвышенная связь, что соединяет вместе прошлые поколения с живущими и со всем потомством» [Там же, с. 158]. Единство, показанное таким образом, соединяло прошлое, настоящее и будущее в одну всероссийскую общность. Единение в вере не только становилось примирением со староверами, но также представляло сплоченность русского общества под эгидой православия и церкви.

По завершении работы съезда 31 января к Николаю II и царевичу Алексею была отправлена делегация. Во время аудиенции, продол-

<sup>9</sup> Князь Алексей Ухтомский – известный физиолог, церковный староста петербургского Никольского единоверческого прихода.

жавшейся 35 минут, Антоний (Храповицкий) подарил царю икону св. Анны Кашинской, а Шлеев – два старообрядческих подручника [Первый Всероссийский съезд, с. 370]. Встреча объединила императора, православного архиерея и наиболее знаменитых единоверцев империи в символическом законодательном утверждении заново правил митрополита Платона. Это событие подчеркивало роль церкви, государства и раскаявшихся старообрядцев в совместно создаваемом движении. Подарки демонстрировали, что правитель и его наследник признавали историческую истинность богослужебных предметов, использовавшихся в дониконовское время.

Съезд 1912 г. был самой великой и роскошной церемонией единства из когда-либо состоявшихся. Впервые российские люди, не участвовавшие в этом действе, могли видеть визуальное изображение церемонии – на съезде присутствовало множество фотографов.

Съезды открывали возможности для процесса символической интеграции единоверия в православие, предоставляя иерархам шанс показать, как они заботятся о единоверцах и их проблемах. Поступая таким образом, они не только утверждали свое право прямого контроля над единоверцами, но и скрыто отрицали возможность поставления самостоятельных единоверческих епископов.

Съезды могли продвигать и другие идеи. Питирим (Окнов) использовал церемонию закрытия Курского съезда, чтобы присоединить старообрядческого наставника и его жену к единоверию, первое их причастие в качестве чад православной церкви прошло по старому обряду [Рябухин, 1907, с. 13]. Это было представление курского единоверия, одержавшего победу над местным старообрядчеством, при этом бросалась в глаза и провокационная сцена миссионерской силы. В Вятке собравшиеся единоверческие и православные делегаты перед тем, как совместно прошествовать в перестроенную городскую единоверческую церковь на божественную литургию, посетили кафедральный собор, чтобы поклониться мощам Трифона Вятского, местного святого, жившего в конце XVI в. Это действие утверждало участие единоверцев в религиозной истории Вятки и давало отсылку к дониконовским временам.

Главная забота съездов состояла не в организации церемоний открытия и закрытия, которые могли быть полностью расписаны, а в дискуссиях, протекавших там. Эти дебаты нельзя было запланировать заранее. В конечном счете проблема заключалась в том, что участники вкладывали в работу съездов абсолютно разные смыслы. Для Шлеева и его сторонников они были платформой кампании единоверческого «сепаратизма». Для Синода и православных миссионеров съезды предоставляли возможности дальнейшей конфессиональной интеграции посредством церемонии. Следовательно, трения были неминуемы и вели к открытым конфликтам между двумя группами. Церковь была обеспокоена этой проблемой и пыталась найти какое-то решение. В 1910 г. митрополит Владимир (Богоявленский) просто

запретил Московскому единоверческому съезду обсуждать спорные вопросы (например, о единоверческих епископах) [Труды, с. 6].

Проблема сравнения древности (а значит, и истинности) обрядов вызвала один из самых горячих споров. В послании 1900 г. Синод использовал термин «глаголемые старые обряды», подразумевая, что дониконовские обряды были не такими древними, как пореформенные. Это заявление было жизненно важным ввиду вопроса о канонической легитимности и, следовательно, власти Синода. Споры по этой проблеме периодически вспыхивали вновь и вновь, становясь причиной непристойных сцен на съездах. На Вятском съезде единоверцы настаивали на именовании элементов официально-православной богослужебной практики «новинами». Церковные делегаты восприняли это как оскорбление, направленное против древности их обрядов. Споры продолжались целых две сессии, после чего было решено отложить этот вопрос и не включать его в будущую резолюцию [Вятский единоверческий съезд, с. 1090–1091]. Съезд 1912 г., столкнувшись с теми же трудностями, оказался еще более беспокойным. Шлеев вынес на обсуждение предложение по переименованию единоверия в «православное старообрядчество», подразумевая таким образом, что обряды единоверцев древнее обрядов православных. В ответ миссионер Акципетров оскорбил его, назвав «хамелеоном», и обвинил в преследовании тайных целей. Единоверцы, возмущенные такими оскорблениями, подняли шум, что нашло отражение в материалах съезда [Скворцов, 1912, с. 21]. Услышав термин «новообрядцы» в отношении православных, лидер миссионеров Василий Скворцов прокомментировал, что только «явные раскольники» могут посметь оскорблять церковь таким «клеветническим» именем [Там же, с. 26].

Само существование этого спора противоречило утверждению, что обряд не имел значения, когда дело касалось церковного единства, и, следовательно, показывало, что богослужебные различия всегда будут камнем преткновения для конфессиональной интеграции. Древность обрядов являлась вопросом теологической законности для выразителей мнения церкви, тогда как для единоверческих «сепаратистов» вера в то, что их обряды древнее православных, была необходима для заявления о большей аутентичности единоверия, его национальном характере, заслуживающем защиты. Такая публичная демонстрация разногласий сделала явным это непреодолимое препятствие. Это проявилось даже в названиях главных текстовых презентаций съезда 1912 г.: Шлеев озаглавил свое издание «Первый Всероссийский съезд православных старообрядцев», а Скворцов назвал свою книгу «Первый Всероссийский единоверческий съезд».

Светские и старообрядческие газеты также преуспели в использовании церемоний для демонстрации собственных интерпретаций единоверия. «Русское слово» воспользовалось созывом Московского съезда 1910 г., чтобы спросить, почему единоверцам до сих пор не

разрешили провести всероссийский съезд. По мнению автора газетной статьи, Синод говорил единоверцам: «вы чужие, мы никогда не признаем вас в качестве истинных православных. Вы практически те же старообрядцы», поэтому вполне естественно, что единоверцы отказываются солидаризироваться с православными и продолжают определять себя как старообрядцы [Труды, с. 83]. Журналист заявлял, что Синод абсолютно не заинтересован в достижении единства между православными и единоверцами. Его статья противостояла не только тому, что церковь стремилась выразить, она содержала в себе прямую критику синодальной власти.

Другие авторы решили использовать аналогичные возможности для того, чтобы предложить более позитивный взгляд на старообрядчество. В 1912 г. корреспондент «Нового времени» заявил: «честь и слава старообрядцам: они отстаивали то, что должен был отстаивать весь народ: свободу веры» [Первый Всероссийский съезд, с. 157]. В своем восхвалении старообрядцев он пошел еще дальше: «я думаю, они национальным чувством глубже понимали существо веры, чем (цари. – Дж. У.) Алексей и Петр». Автор заметки в «Санкт-Петербургских ведомостях» вторил этому мнению, когда критиковал миссионеров за то, что они считали, что «старообрядчество не есть нечто самостоятельное, ценное для нас, русских, как своеобразный продукт творчества родной нам национальной души в области обрядовой, церковной-богослужебной и бытовой» [Там же, с. 164].

Эти публикации являли полную противоположность позиции Синода, подразумевая, что староверие было более православным и русским, чем сама церковь, и бросая таким образом вызов «православным церковным патриотам, заявлявшим, что официальная вера представляла собой национальную веру» [Strickland, p. 24]. Журналисты использовали церемонии для сопоставления национально аутентичного старообрядчества синодальному режиму, который, по их мнению, был вестернизированным, бюрократическим, отдаленным от народа и слишком тесно связанным с государством. Другими словами, светские писатели использовали церемонии для утверждения, что старообрядчество является лучшим религиозным выражением русскости. Это приводило к критике церкви за недостаточно национальный характер.

Старообрядческая пресса сама по себе была способна играть на многих страхах, присущих единоверцам. Например, некий полемист утверждал, что, судя по результатам съезда 1910 г., единоверие смешивалось с православием, утрачивая таким образом свои дониконовские обряды и структуры приходской общины [Среди единоверцев, с. 90]. В основном старообрядцы заявляли, что церемонии, демонстрирующие единение, были бессмысленными. Осуждая съезд 1912 г., журнал «Церковь» утверждал, что многочисленные официальные заверения о единстве официального православия и единоверия были лишь пустой политической стратегией, направленной на удержание

верующих в подчинении правительствующего Синода [Н., с. 90]. В качестве реакции на Вятский съезд один старообрядец писал, что единоверие не более чем узник синодального режима, противостоящего христианской свободе [О., с. 821]. Нет ничего удивительного в том, что автор полагал, что единственный путь к освобождению единоверцев – это присоединение к Белокриницкой иерархии. Таким образом, старообрядческие журналы использовали церемонии единства, чтобы предложить альтернативную интерпретацию отношений единоверия и православия, а также чтобы вести проповедь. Вовлечение старообрядцев в церемонии приводило к разрушительным результатам, проявившимся в ряде ситуаций на съезде 1912 г. Внешне участие старообрядцев подразумевало сохранение надежды, что единоверие сможет завершить свою миссию преодоления раскола. Как замечал Антоний (Храповицкий), съезд имел историческое значение, поскольку давал старообрядцам возможность спокойно обсудить ключевые вопросы со своими православными оппонентами [Скворцов, 1912, с. 38]. Однако старообрядцы выступали в согласии с планами Шлеева, и миссионеры заявили, что тот склонен скорее принять сторону «раскольников», чем церкви. Эти выпады ухудшили и без того язвительную атмосферу. Разногласия позволили старообрядческой прессе высмеивать «хулиганство миссионеров» и скандально объявить, что миссионер Гринякин был пьян [Шалаев, 1912b, с. 140].

Суть дела состояла в различии ценностных установок участников съезда. Без сомнения, Синод полагал, что присутствие старообрядцев должно продемонстрировать притягательность единоверия для «раскольников». Шлеев тем временем использовал старообрядцев, чтобы начать свою собственную реформаторскую кампанию. Это вызвало гнев миссионеров, привело к публичной демонстрации конфессиональных разногласий, что и было умело использовано старообрядцами.

Наконец, писатели, неподконтрольные Синоду, пропускали церемонии через призму своих идеологических и религиозных взглядов и представляли их в таком свете, вместо укрепления авторитета официального православия оспаривалась власть и легитимность Синода. Последнему приписывалось выступление против свободы вероисповедания, что противоречило русскому национальному характеру. Тем временем единоверческие «сепаратисты» (такие, как Шлеев) использовали съезды для распространения своих идей и начали открытую дискуссию с православными миссионерами, что сделало невозможным успешное проведение церемоний.

## Выводы

С 1900 г. Синод пытался распространять идею единения между церковью и единоверцами для более плотной интеграции последних в официальное православие. Эту попытку следует признать абсолют-

но неудачной, поскольку старообрядцы, светские писатели и единоверческие «сепаратисты» многократно и публично подрывали посыл, который несли церемонии, и использовали их в своих целях. Когда единоверцы проводили церемонию открытия своего Второго съезда в Нижнем Новгороде (июль 1917 г.), они однозначно определяли единоверие как «православное старообрядчество» [Второй Всероссийский съезд, с. 20, 60–78]. Схемы сторонников Шлеева были в какой-то мере раскритикованы лишь на Поместном церковном соборе 1917–1918 гг. [White, p. 293–318].

Попытка достичь единства веры через церемонии в 1900–1913 гг. представляет интересный пример того, как церемониям и общественным ритуалам, предназначенным для усиления единства общества, укрепления идеологической и иерархической власти, сопротивлялись, бросали вызов, противостояли и как использовали эти церемонии в собственных целях менее могущественные партии. Единоверческие епископы, «клятвы» (проклятия), разрешение Вселенской церкви и даже само название единоверия были, в сущности, связаны с властью и законностью русского православия.

Единоверие и его старообрядческая по происхождению часть также ставили вопросы, был ли синодальный порядок легитимным и отвечавшим русскому национальному характеру. Что было «по-настоящему» русским: петровский Святейший синод или те, кто связывал себя с незапятнанным наследием XVII в.? После 1905 г. синодальная власть и легитимность находились под устойчивым и даже усиливавшимся внутренним и внешним давлением. Подъем русского национализма, нарастающий религиозный плюрализм, недовольство по поводу слишком сильной связи между церковью и государством, а также единоверческий «сепаратизм» представляли собой серьезную угрозу.

Церемонии сами по себе не могли снять эти угрозы и приводили к абсолютно непредсказуемым результатам, становясь сценами, на которых Синод и его понимание единоверия могли оспариваться у всех на виду.

## Список литературы

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

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

Вятский единоверческий съезд (10–17 июня 1908 г.) и его постановления // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 42. С. 1089–1097.

*И. А.* Обзорение Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1867. № 18. С. 543–570.

Исповедь старообрядца Рогожского кладбища // Московские епархиальные ведомости. 1870. № 1. С. 2–4.

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

Кем и как положено начало единоверию в Русской церкви // Братское слово. 1892. № 2. С. 108–138.



- Кравецкий А.* К истории снятия клятв на дониконовские обряды // Богословские труды. 2004. № 39. С. 296–344.
- Логинских Ф.* Столетие единоверия в г. Перми // Пермские епархиальные ведомости. 1900. № 23. С. 453–457.
- Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX века священник Иоанн Верховский : дис. ... канд. ист. наук. М., 2008.
- Н.* О смысле единоверия (по поводу единоверческого съезда) // Церковь. 1912. № 4. С. 90–92.
- Никольский А.* Шестидесятилетие (1843–1903) Покровской единоверческой церкви в Холмско-Варшавской епархии. Варшава, 1904.
- Никольский С.* Единоверие – ступень к православию. Ставрополь, 1900.
- Палкин А. С.* Единоверие в конце 1820-х – 1850-е гг.: механизмы государственного принуждения и противостояние староверов // Quaestio Rossica. 2014. № 3. С. 86–106.
- Первый Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев). СПб., 1912.
- О.* Движение среди единоверцев (к Вятскому съезду) // Церковь. 1908. № 23. С. 821–822.
- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 796.
- Рябухин И.* Православно-старообрядческий (единоверческий) съезд в г. Курске // Правда православия. 1907. № 1. С. 10–14.
- Скворцов В. М.* Первый Всероссийский единоверческий съезд. СПб., 1912.
- Скворцов В. М.* Юбилейное торжество православного старообрядчества (единоверия) (27 октября 1900). СПб., 1901.
- Смирнов С. К.* Спасо-Вифанский монастырь. М., 1869.
- Среди единоверцев // Церковь. 1910. № 6. С. 181–182.
- Субботин Н. И.* О единоверии (по поводу его столетнего юбилея). М., 1901а.
- Субботин Н. И.* Первые двенадцать лет служения церкви борьбой с расколом. М., 1901b.
- Труды Московского единоверческого съезда. М., 1910.
- Шалаев.* Единоверцы и новые святые // Церковь. 1909. № 8. С. 288–289.
- Шалаев.* Результаты единоверческого съезда // Церковь. 1912b. № 6. С. 140–141.
- Шлеев С.* Единоверие в своем внутреннем развитии. М., 2004.
- Шлеев С.* Единоверие и его столетнее организованное существование в Русской церкви. СПб., 1901.
- Шлеев С.* Служение Антиохийского патриарха Григория IV-го в единоверческой, что на Николаевской ул. г. СПб., церкви и значение его // Прибавления к церковным ведомостям. 1913. № 11. С. 501–502.
- Юновидов В. Краткий очерк состояния раскола и единоверия в Алтайской, Ануьской, Алеской, Шиманаевской, Владимирской и Бобровской волостях Бийского округа // Томские епархиальные ведомости. 1887. № 1. С. 1–15; № 3. С. 1–11.
- Bell C.* Ritual Theory, Ritual Practice. New York ; Oxford : Oxford University Press, 1992.
- Bloch M.* The Ritual of the Royal Bath in Madagascar // Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies / ed. by D. Cannadine, S. Price. Cambridge : Cambridge University Press, 1987. P. 271–297.
- Freeze G. L.* Parish Clergy in 19<sup>th</sup> Century Russia. Princeton : Princeton University Press, 1983.
- Freeze G. L.* Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia // Journal of Modern History. 1996. Vol. 68. P. 308–350.
- Greene R. H.* Bodies Like Bright Stars : Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb : Northern Illinois University Press, 2010.
- Karant-Nunn S.* The Reformation of Ritual : An Interpretation of Early Modern Germany. London ; New York : Routledge, 1997.
- Miller D. B.* Saint Sergius of Radonezh, His Trinity Monastery, and the Formation of the Russian Identity. DeKalb : Northern Illinois University Press, 2010.
- Sirickland J.* The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism Before the Revolution. New York : Holy Trinity Publications, 2013.
- White J. M.* A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918 : PhD dissertation. European University Institute, 2014.
- Wortman R.* Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy : in 2 vols. Princeton : Princeton University Press, 1995.

## References

- Belikov, V. (1895). *Deyatel'nost' Moskovskogo mitropolita Filareta po otnosheniyu k raskolu* [The Activity of Metropolitan Philaret in Relation to the Schism]. Kazan.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford, Oxford University Press.
- Bloch, M. (1987). The Ritual of the Royal Bath in Madagascar. In D. Cannadine & S. Price (Eds.). *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* (pp. 271–297). Cambridge, Cambridge University Press.
- Freeze, G. L. (1983). *Parish Clergy in 19<sup>th</sup> Century Russia*. Princeton, Princeton University Press.
- Freeze, G. L. (1996). Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia, *Journal of Modern History*, 68, pp. 308–350.
- Greene, R. H. (2010). *Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- I. A. (1867). Obozrenie Vyatskoj eparhii [The Review of Vyatsk Diocese], *Vyatskie eparhial'ny'e vedomosti*, 18, pp. 543–570.
- Yunovidov, V. (1887). Kratkij ocherk sostoyaniya raskola i edinoveriya v Altajskoj, Anujskoj, Aleskoj, Shimanaevskoj, Vladimirskoj i Bobrovskoj volostiah Bijskogo okruga [An Overview of the Schism and Common Faith in Altay, Anuysk, Alesk, Shanamayevsk, Vladimir and Bobrovsk Volosts of Biysk District], *Tomskie eparhial'nye vedomosti*, 1, pp. 1–15; 3, pp. 1–11.
- Karant-Nunn, S. (1997). *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany*. London & New York, Routledge.
- Kaurkin, R. V. & Pavolva, O. A. (2011). *Edinoverie v Rossii. Ot zarozhdeniia idei do nachala XX veka* [Common Faith in Russia. From the Emergence of the Idea to the Early 20<sup>th</sup> Century]. Saint Petersburg.
- Kem i kak polozheno nachalo edinoveriyu v Russkoj cerkvi [Who and How Introduced Common Faith in the Russian Church] (1891), *Bratskoe slovo*, 2, pp. 108–138.
- Kravecckij, A. (2004). K istorii snyatiya klyatv na donikonovskie obryady' [On the History of Oath Nullification on Rites before Nikon], *Bogoslovskie trudy'*, 39, pp. 296–344.
- Loginovskih, F. (1900). Stoletie edinoveriya v g. Permi [The Centenary of Common Faith in the City of Perm'], *Permskie eparhial'ny'e vedomosti*, 23, pp. 453–457.
- Majorov, R. A. (2008). *Edinoverie i lider ego soedinencheskogo napravleniya vtoroj poloviny' veka syvashennik Ioann Verhovskij* [Common Faith and the Leader of Its Unifying Branch of the 2<sup>nd</sup> Half of the 19<sup>th</sup> Century Priest John Verkhovskij]. (PhD thesis). Moskovskij pedagogicheskij gosudarstvenny'j universitet.
- Miller, D. B. (2010). *Saint Sergius of Radonezh, His Trinity Monastery, and the Formation of the Russian Identity*. DeKalb, Northern Illinois University Press.
- N. (1912). O smy'sle edinoveriya (po povodu edinovercheskogo s''ezda) [On the Meaning of Common Faith (On the Yedinovertsy Congress)], *Cerkov'*, 4, pp. 90–92.
- Nikol'skij, S. (1900). *Edinoverie, stupen' k pravoslaviyu* [Common Faith – A Step to Orthodox Christianity]. Stavropol.
- Nikol'skij, A. (1904). *Shestidesyatiletie (1843–1903) Pokrovskoj edinovercheskoj cerkvi v Holmsko-Varshavskoj eparhii* [60<sup>th</sup> Anniversary (1843–1903) of Pokrovsky Common Faith Church in Kholmek-Warsaw Diocese]. Warsaw.
- O. (1908). Dvizhenie sredi edinovercev (k Vyatskomu s''ezdu) [A Movement among Common Believers (on the Vyatsk Congress)], *Cerkov'*, 23, pp. 821–822.
- Palkin, A. Edinoverie v konce 1820-h – 1850-e gg.: mehanizmy' gosudarstvennogo prinuzhdeniya i protivostoyanie staroverov [Common faith in the late 1820s–1850s: mechanisms of state oppression and Old Believers' opposition], *Quaestio Rossica*, 2014, no. 3, pp. 86–106.
- Pervyj Vserossiiskij s''ezd pravoslavny'h staroobriadcev (edinovercev) [1<sup>st</sup> All-Russian Congress of Orthodox Christian Old Believers (Yedinovertsy)] (1912). Saint Petersburg.
- Rossiiskij Gosudarstvenny'j Istoricheskij Arkhiv [Russian State Historical Archive]. F. 796.
- Ryabuhin, I. (1907). Pravoslavno-starobryadcheskij (edinovercheskij) s''ezd v g. Kurske [Orthodox Christian Old Believer (Yedinovertsy) Congress in the City of Kursk], *Pravda pravoslaviya*, 1, pp. 10–14.

- Shalaev. (1909). Edinovercy' i novy'e sviaty'e [Yedinovertsy and New Saints], *Cerkov'*, 8, pp. 288–289.
- Shalaev. (1912b). Resul'taty' edinovercheskogo s'ezda [Results of the Common Faith Congress], *Cerkov'*, 6, pp. 140–141.
- Shleev, S. (1901). *Edinoverie i ego stoletnee organizovannoe sushhestvovanie v Russkoj cerkvi* [Common Faith and Its 100-Year Organized Existence in the Russian Church]. Saint Petersburg.
- Shleev, S. (1913). Sluzhenie Antiokhijskogo patriarha Grigoriya IV-go v edinovercheskoj, chto na nikolaevskoj ul. g. Spb., cervki i znachenie ego [The Service of Gregory IV, Patriarch of Antioch in the Common Faith Church in Nikolayevskaya Str., Saint Petersburg, and His Role], *Pribavleniya k cerkovny'm vedomostyam*, 11, pp. 501–502.
- Shleev, S. (2004). *Edinoverie v svoem vnutrennem razvitii* [Common Faith in Its Inner Development]. Moscow.
- Skvorczov, V. M. (1901). *Yubilejnoe torzhestvo pravoslavnogo staroobryadchestva (edinoveriya) (27 oktyabrya 1900)* [Anniversary Celebration of Orthodox Christian Old Believers (Common Faith) (27 October, 1900)]. Saint Petersburg.
- Skvorczov, V. M. (1912). *Pervyj Vserossijskij edinovercheskij s'ezd* [1<sup>st</sup> All-Russian Yedinovertsy Congress]. Saint Petersburg.
- Smirnov, S. K. (1869). *Spaso-Vifanskij monasty'r'* [Spaso-Vifansky Monastery]. Moscow.
- Sredi edinovercev [Among Yedinovertsy] (1910), *Cerkov'*, 6, pp. 181–182.
- Strickland, J. (2013). *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism Before the Revolution*. New York, Holy Trinity Publications.
- Subbotin, N. I. (1901a). *O edinoverii (po povodu ego stoletnego yubileya)* [On Common Faith (for Its Centenary)]. Moscow.
- Subbotin, N. I. (1901b). *Pervy'e dvenadczat' let sluzheniya cerkvi bor'boj s raskolom* [The First Twelve Years of Serving the Church by Fighting the Schism]. Moscow.
- Trudy' Moskovskogo edinovercheskogo s'ezda* [Works of the Moscow Common Faith Congress] (1910). Moscow.
- V. (1870). Ispoved' staroobryadczja Rogozhskogo kladbishha [A Confession of an Old Believer of the Rogozhskoye Cemetery], *Moskovskie eparhial'ny'e vedomosti*, 1, pp. 2–4.
- Vtoroj Vserossijskij s'ezd pravoslavny'h staroobriadcev (edinovercev) v N. Novgorode 23–28 iyulya 1917 goda* [2<sup>nd</sup> All-Russian Congress of Orthodox Christian Old Believers (Yedinovertsy) in N. Novgorod (23–28 July, 1917)] (1917). Petrograd.
- Vyatskij edinovercheskij s'ezd (10–17 iyunya 1908 g.) i ego postanovleniya [Vyatsky Congress of Yedinovertsy (10–17 July, 1908) and Its Resolutions] (1908), *Vyatskie eparhial'ny'e vedomosti*, 42, pp. 1089–1097.
- White, J. M. (2014) *A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918*. PhD dissertation, European University Institute.
- Wortman, R. (1995). *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy* (in 2 vols.). Princeton, Princeton University Press.

Translated by Alexander Palkin

The article was submitted on 23.04.2015

Джеймс М. Уайт, Dr.,  
независимый исследователь  
james.white@eui.eu

James M. White, Dr.,  
Independent scholar  
james.white@eui.eu