

В. В. Керов

**«Как положат на Рогоже, так быть... и на всем крещеном миру»:
к вопросу о факторах столичного расположения
духовных и экономических центров старообрядчества
в XVIII – первой половине XIX в.**

В статье выявляются факторы территориального размещения старообрядческих центров в конце XVIII – первой половине XIX в., переместившихся с периферии в Москву и Петербург, крупнейшие торгово-промышленные анклавы Европейской России. Главным конфессиональным центром ведущих согласий стала Москва под воздействием социокультурной традиции и освобожденной от этатизма духовной концепции «Москва – Третий Рим».

The factors of territorial placement of the Old Believe centers in late 18th – to the first half of the 19th century, moved from the periphery to Moscow and Petersburg, the largest commerce and industry enclaves of the European Russia come to light in the article. Under the influence of social cultural tradition and the spiritual concept released from etatism "Moscow – the Third Rome" Moscow became the main confessional center of leading denominations.

Ключевые слова: Старообрядчество, согласия, Москва, Санкт-Петербург, конфессиональный центр, развитие предпринимательства, концепция «Москва – Третий Рим»

Key words: Old Believers, denominations, Moscow, St. Petersburg, confessional center, entrepreneurship development, concept "Moscow – Third Rome".

Одной из важных в истории старообрядчества в целом и старообрядческого предпринимательства в частности является проблема взаимодействия и взаимовлияния конфессиональной и экономической составляющих генезиса и консолидации староверческого социума. Такое взаимодействие сыграло огромную роль в трансформации старообрядчества из конфессиональной общности в конфессионально-экономическую. Но по отношению к некоторым аспектам данного процесса значение духовных факторов кажется не очевидным. К таким аспектам относится формирование и территориальное расположение центров старообрядческих согласий.

На раннем этапе в конце XVII – первой половине XVIII в. в условиях репрессий со стороны государства и акцентированного эсхатологизма сторонников древнего благочестия происходило дисперсное развитие общности на периферии. Возрождение веры

осуществлялось в разрозненных общежителъствах – мирских монастырях на окраинах страны и даже за ее пределами, куда старообрядцы бежали под воздействием гонений [15, с. 21]. Именно там, на Выгу, на Ветке и в других подобных местах, создавались анклавъ веры, воспроизводившие модель церкви как сообщества верующих, без которого не может спастись даже праведник.

Во многом мифы и чаяния раннего староверия были связаны также с территориальной и социальной периферией – возник ряд легенд. Наиболее известная из которых – легенда о Беловодье, которая связывается исследователями именно со старообрядцами [41; 9; 7].

Затем, в последней трети XVIII – начале XIX в., центры крупнейших согласий старообрядчества стали перемещаться в ведущие города Европейской России.

В литературе упоминаются различные политико-административные (присоединение белорусских районов, в том числе района Ветки и высылка оттуда старообрядцев, смягчение политики Екатерины II в отношении староверия), социальные (эволюция старообрядческой общины от мирских монастырей в иные формы) и прочие факторы. Но обычно перемещение центров объясняется, прежде всего, экономическими причинами, которые довольно широко и подробно рассмотрены в историографии за последние полтора века.

Действительно, огромное влияние оказал тот факт, что старообрядцы уже в первой половине XVIII в. обратились, в значительной степени вынужденно, к предпринимательству как эффективному средству создания материальной базы староверия, способной обеспечить сохранение анклавов и защиту от гонений [17; 19, с. 297–307]. Соответственно, центры старой веры должны были «дислоцироваться» в экономических центрах. Основными такими центрами, без сомнения, были Москва и Санкт-Петербург.

Именно здесь сформировались в 1770–1790-е гг. самые значительные общины ведущих старообрядческих согласий. Две столицы обладали различными отраслевыми и географическими хозяйственными особенностями. В этой связи Петербург в экономическом и организационном отношении консолидировал староверов Северо-Запада¹ и Севера, включая Поморье. Москве «достались» регионы Юга и Юго-Востока. Развивались ее связи и за Урал, а также в Сибирь [37, с. 708–710; 1; 4].

Петербург также имел внерегиональные связи, но речь шла в основном о контактах поморской общины, особенно с Уралом. В

¹ Кроме Риги – самостоятельного центра старой веры [см.: 13].

других ведущих тогда согласиях – у «рогожских» (позже «белокриницких» или «австрийских» поповцев), а также у беспоповцев-федосеевцев петербургские общины в большей степени ориентировались на Москву и связывались с другими регионами через московские общины. При этом петербургские сообщества были автономны, что обеспечивалось значительной экономической мощью. Но главное было в том, что петербургские староверы осуществляли необходимые всему согласию коррупционные контакты с правительственными чиновниками. Еще в первой половине XVIII в. в Петербурге «жили почти постоянно по делам Выговской пустыни пустынножители Яков Матвеев, Стахий Осипов, Федор Иванов», специально наладившие контакты, в том числе при дворе [12, с. 319; 31, с. 376]. Именно петербургские федосеевские предприниматели принесли старообрядцам этого согласия победу над российским имперским законодательством, выразившуюся в противозаконном решении Сената в 1818 г. [16, с. 7–17].

В целом экономическая сила столичных общин была сопоставимой в последней трети XVIII в. «Роль главных центров старообрядчества стали играть формировавшиеся промышленные центры», – сделали вывод исследователи [28, с. 44]. Однако на рубеже столетий ведущим центром различных старообрядческих деноминаций стала именно Москва.

Еще до возникновения Белокриницкой иерархии Рогожское кладбище служило поповщине, по признанию товарища министра внутренних дел, ответственного за «искоренение раскола», И.П. Липранди, «как бы митрополией» [22, с. 102]. Причем речь шла не только о России, но и о зарубежных многочисленных старообрядцах [27. Т. 13, с. 210]. «Что положат на Рогоже, на том стоит Городец, на чем стоит Городец – на том и Керженец» – говорили старообрядцы в скитах, селах и городских общинах¹ [10].

Московские общины беспоповцев также приобретали себе руководящую роль [2, с. 195]. После 1809 г. все иногородние общины федосеевцев признали за Преображенской общиной «право поставлять наставников по всему... согласию в России» [32, с. 55].

В свою очередь, постепенное перемещение центров поповщины и беспоповщины в Москву способствовало укреплению торгово-промышленного капитала и превращению Москвы в торговый и промышленный центр. Некоторые историки вообще отмечали здесь первичность экономических факторов. Вполне доброжелательно настроенные по отношению к старой вере историки позапрошлого века настаивали на том, что значение, например, главного центра

¹ В другом варианте, принятом в Городце: «Как положат на Рогоже, так быть в Городце; а как на Городце, так и на всем крещеном миру».

федосеевщины Преображенского кладбища «росло с ростом капиталов», а вообще «деньги являлись главным орудием раскола во все эпохи» [2, с. 212, 161; 42, с. 238, 290 и др.] и т. д. Аналогичной была точка зрения известных гонителей староверия архимандрита (а позже – митрополита Макария (Булгакова) [24, с. 300 и др.], Н.И. Субботина и др. Советские историки в основном не отказались от той же позиции, считая, что московский торгово-промышленный центр стал соответственно центром духовным [40, с. 203]. Якобы именно сила рогожских «миллионных капиталов... заставила преклониться перед собою старые центры – Керженец, Стародубье и Иргиз» [30, с. 244; 28, с. 60 и др.] и т. п. Однако высокая оценка экономического потенциала старообрядческих предпринимателей Петербурга в 70–80-е гг. XVIII в. это опровергает [3, с. 8; 27. Т. 14, с. 36 и далее; 33, с. 85–88].

В литературе и источниках подробно описано, какое влияние на старообрядческую экономику оказывали конфессиональные связи [16].

Имея в распоряжении относительно ограниченные, но характеризовавшиеся определенным объемом ресурсы, общины, а точнее, Попечительские советы из крупных купцов использовали их в своих экономических проектах, увеличивая материальную базу общины. Но, прежде всего, многим достойным доверия единоверцам, прибывшим в Москву, из общинной казны на создание новых предприятий выдавались беззалоговые кредиты под низкий процент (до 4 % при принятых тогда вне сообщества до 10 % [29, с. 147–149], которые часто становились безвозвратными. Исследователи старообрядчества отмечали, что многие «из главных московских капиталистов получили капиталы, положившие основание их богатству, из кассы раскольничьих общин» [2, с. 163]. Сеть предприятий ведущих согласий в 10–40-е гг. XIX в. быстро увеличивалась. Так, у федосеевцев на такие «пособия» возникли вокруг Преображенского кладбища свыше 3 тыс. мастерских, лавок и фабрик, в том числе 32 крупных и 120 мелких текстильных фабрик, возникла первая в Москве «фабричная окраина» [8, с. 101; 35, с. 70; 34, с. 89]. Так возникла «первая московская фабричная окраина» – Лефортово. Точно так же поповцами был создан Гуслицкий промышленный район [27. Т. 13, с. 328. Подробнее об этом см. 17].

В результате именно этих процессов старая столица в первой трети XIX в. стала не только духовным, но и организационно-хозяйственным центром старообрядчества. Дореволюционные и советские исследователи подробно аргументировали представления о старообрядческой Москве как о центре разветвленной старообряд-

ческой торгово-промышленной корпорации [2, с. 18], «широкой товаропроводящей сети» [21, с. 186] и т. п.

Важно, что в первой половине XIX в. формирование предпринимательской сети и конфессиональной у старообрядцев проходило в рамках двуединого процесса. Все больше «иностранцев» общин в конце XVIII – начале XIX в. добровольно принимали организационно-руководящую и направляющую роль Москвы как руководящего духовного центра. Одновременно эти общины вместе с московскими купцами-староверами формировали комплексную торговую сеть с функциями кредитной системы и простого маркетинга. Здесь уже невозможно определить приоритеты в факторах дальнейшего «возвышения» Москвы в старообрядческом мире. Аналогичным образом в первой половине XVIII в. поморские староверы создавали в Поволжье хлеботорговую сеть, возникновение и развитие (в том числе в плане религиозно-этической мотивации) которой не могло осуществиться не только без организационного, но и прежде всего духовного лидерства Выговской общины, киновии которой первыми дали религиозную санкцию «купецкого промысла» на благо общины.

Однако следует выяснить, почему в конце XVIII в. староверы предпочли Москву Петербургу. В этом вопросе вполне очевидно значение «внеэкономических» факторов превращения Москвы в конфессиональный центр старообрядчества. Это подтверждается в том числе сложными взаимоотношениями Москвы, регионов и периферийных (но не по значению) скитско-монастырских духовных очагов. Так, до конца 1770-х гг. Иргизский анклав практически играл роль святительского престола, «митрополии» в поповщине и окормлял приходы многих губерний, за этот статус боролись Стародубье и Керженец, наращивавшие свой авторитет [27. Т. 13, с. 210]. Иргизский анклав признал конфессионально-организационное первенство общины Рогожского кладбища отнюдь не после консолидации пресловутых «рогожских миллионов» в начале XIX в., а после Московского собора декабря 1779 – января 1780 г., где рогожцы (не самые сильные тогда в экономическом плане) доказали свою правоту в важнейшем конфессиональном вопросе¹. После собора Рогожское сообщество приобрело «большую славу в поповщине, оно сделалось центром беглопоповства» [38, с. 21].

В соперничестве Москвы и Стародубья, Москвы и Саратова и т. д. после этого Иргиз неизменно занимал сторону старой столицы.

¹ На соборе была окончательно признана законность принятия в старообрядчество (пусть и через миропомазание) «еретиков», пришедших из официальной церкви в том числе, что было самым важным, «священнослужителей господствующей церкви с оставлением их в сущих санах» [6, с. 263]. То есть окончательно было обеспечено собственное старообрядческое священство.

В керженецкие скитах говорили: «На Рогожскойдохнут, на Иргизепопа дадут» [27. Т. 13, с. 165]. Даже советский историк Н.М. Никольский, отыскивавший «руку капитала» в казалось бы немыслимых ситуациях, вынужден был в данном случае отметить «невыясненность» вопроса, лишь предположив, что «вероятно, за этой церковной борьбойкрыласькакая-то борьба... групп торгового капитала» [30, с. 251].

Пресловутая «товаропроводящая сеть», совпадавшая с системой конфессиональных связей, поддерживалась не только силой московских «капиталов», но и духовным авторитетом московских центров, которые в то же время учитывали нужды «иногогородних» сообществ. Так, попечители московской федосеевской Преображенской общины на определенном этапе готовы были отказаться от безбрачия¹, но не делали этого, чтобы не нарушить связей с более консервативными иногородними общинами, которые могли прервать или ограничить торговые сношения в случае отступления столицы от принятых норм. Как заявил один из попечителей общины: «Пропадет доверие, рухнет и фабрики» [36, с. 221].

Но важны были и другие социоконфессиональные факторы. Приятие староверами различных регионов России духовного лидерства Москвы имело значительную социокультурную традицию в дониконовской Руси.

В процессе общественного развития, когда «вселенское восприятие и переживание Православия в значительной мере сменилось национальным» [11, с. 9], на Руси была создана национальная церковная культура, национальный характер святости. Одновременно складывалось русское национальное самосознание, русское национальное государство. При этом национальное чувство получило религиозные формы, что было с универсальной неизбежностью обусловлено характером средневекового менталитета. Свое идеологическое оформление в России XVI–XVII в. это чувство окончательно нашло в концепции «Москва – Третий Рим», имевшей тогда выраженный этатистский характер.

По отношению к остальной части православного общества актуальность идей Третьего Рима в XVIII в. вызывает дискуссии. Однако старообрядческую приверженность Третьему Риму не отрицали и не отрицают не только критики староверия, но и сомневающиеся в реальности распространения самой концепции. Действительно, в работах близких старообрядчеству различных исторических периодов, вплоть до начала XX в. подчас содержится

¹ Рижские федосеевцы, не реализуя функций центра для поволжских, астраханских, казанских и пр. федосеевских общин, отказались от безбрачия, не дававшего возможность наследования родственниками.

прямая апологетика концепции «Москва – Третий Рим», как, например, в известной работе старообрядческого писателя И.А. Кириллова [20].

Уже в период зарождения старообрядчества в среде ревнителей древнего благочестия обострился «церковный национализм» (по выражению Н.А. Бердяева [5, с. 57]) в эсхатологических формах. Этому способствовали не только социокультурный кризис, методы, стиль и направленность церковно-государственной модернизации, но и многое другое. Но при этом крушение истинной веры предполагало гибель Святой Руси в ее прошлом и будущем. Уже раннее старообрядчество в развитии эсхатологии во многом отталкивалось от основных положений учения о Московской Руси как Третьем Риме и о «единственности» русского православия. Староверы особо ценили в этом аспекте «повесть о Белом Клобуке» [14, с. 340], пользовавшуюся идейными отцами старообрядческого движения. Повесть, запрещенная постановлением Собора 1667 г., провозглашала духовное превосходство Руси и содержала явную антикатолическую и особенно антигреческую направленность. В ситуации «последнего отступления» старообрядцы осознавали себя единственными защитниками веры и Руси.

При этом идеи Филофея претерпели в среде староверов серьезные изменения. Уже для раннего старообрядчества хранителем православия стал не русский государь (как это было в Московской Руси), а русская земля, весь русский народ, подлежащий благодати. Именно богоизбранностью Руси протопоп Аввакум аргументировал отрицание «чувственного» (материального) прихода в мир Антихриста [25, с. 361; 26, с. 31, 33, 75, 85]. В идейном наследии Аввакума понятие «Русь», прежде всего, сопряжено (на основе корреляции высокой тесноты) с категорией «истинная вера», а не «российское государство»¹.

Вопрос об эволюции отношения старообрядчества к государству имеет обширную исследовательскую литературу, но очевидно, что в староверческом восприятии концепции Третьего Рима национально-религиозное отделилось от национально-государственного. Об этом свидетельствуют и долгое отрицание молитвы за царя, выход староверов за рубежи России на территорию традиционно враждебных государств и др.

В конце XVII в. Москва представлялась источником преследований, очагом «никонианской ереси», логовом Антихриста, центром «гонительства». Но уже с середины XVIII в., перейдя от экстремист-

¹ Был проведен контент-анализ 61 документа (челобитные, послания, письма и пр.), по отношению к которым авторство Аввакума установлено. Методику анализа см.: [18, с. 172–182].

ских форм апокалиптики к массовой активной подготовке к спасению веры в условиях «последних времен», старообрядцы, не возвращаясь к этатисткой направленности традиционного православия, осознавали себя единственными защитниками не только истинной веры, но и Руси. И здесь, в рамках концепции, очищенной от этатизма, но характеризовавшейся некоторым дуализмом, древняя столица оставалась эсхатологическим символом истинного православия.

С конфессиональной мессианистской традицией взаимодействовала и общерусская культурно-историческая традиция, в соответствии с которой Москва воспринималась как средоточие национального духа. Под воздействием этой традиции и в официальной имперской доктрине Москва сохранилась как столица, хотя и «вторая» по отношению к Петербургу. В этом смысле справедливо замечание В.В. Андреева о том, что Москва превратилась в старообрядческий центр «как центр русской народности» [2, с. 221]. Здесь соперничество Стародубья с Москвой действительно не имело перспективы. Москва осталась Третьим Римом, но не как центр православной государственности, а как национальный духовный конфессиональный центр.

В этом соревновании Петербург не мог победить. Некоторые ученые считают, в частности, факт перенесения Петром I столицы из Москвы в Петербург «барочно-семиотическим отзвуком» концепции «Третий Рим», но лишь в восприятии реформаторов (оппонировавших католическому Риму), а не масс [23, с. 60–74]. В XVIII – начале XIX в. столица империи была несомненным лидером в формировании новой русской европеизированной культуры. Однако это новое значительное культурное пространство не имело серьезных аллюзий на Московскую православную Русь. А основатель города Петр, по мнению специалистов, воспринимался современниками и, уж конечно, старообрядцами как Антихрист. Причем «действия Петра и не могли восприниматься иначе: целый ряд его поступков более или менее однозначно предопределял соответствующее восприятие в системе фоновых представлений допетровской Руси – примерно с такой же точностью, как если бы Петр сам о себе заявлял» [39, с. 50–59]. Один из основателей отечественной культурной семиотики Б.А. Успенский считает, что Петр прекрасно знал традиционный православный «язык» и сознательно его игнорировал, пытаясь сломать как «неправильный» и заменить на «правильный» импортируемый [39, с. 56]. В этой социально-психологической и культурной ситуации староверы не могли принять Петербург как духовную столицу. Несмотря на это, под воздействием экономических факторов, близости к «административному ресурсу», а главное, как центр важнейшего анклава староверия (Новгород, Поморье и др.)

город Петра приобрел и сохранял свое значение как второго по важности центра старой веры.

Таким образом, обретение староверами ведущих согласий конфессиональных духовно-хозяйственных центров в Москве, как и общее развитие старообрядческой общности, сопровождавшееся развитием своеобразной старообрядческой системы ценностей и этических норм, являло взаимодействие не только духовных и хозяйственных процессов, но и – в ином срезе – модернизационных (формирование широкой разветвленной экономической сети с единым центром и т. д.) и традиционных (национально-религиозных и др.) тенденций. И важной традицией в этой ситуации оказалась освобожденная от этатизма духовная концепция «Москва – Третий Рим».

Список литературы

1. Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. – Екатеринбург, 1998.
2. Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. – СПб., 1870.
3. Архангельский М. Из истории раскола в Санкт-Петербурге. – СПб., 1870.
4. Белобородов С.А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской православной старообрядческой церкви – белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. – Екатеринбург, 2000.
5. Бердяев Н.А. Психология русского народа // Судьба России. – М., 1990.
6. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996.
7. Данилко Е.С. «Аркадий Беловодский» и «беловодское согласие» на Урале // Старый Боровск. Сайт Центра истории и культуры старообрядчества. 2013. – URL: http://www.borovskold.ru/content.php?page=lonuemcd_rus&id=86.
8. Дневные дозорные записи о московских раскольниках. Сообщено А.А. Титовым. – М., 1885.
9. Дутчак Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск, 2007.
10. Духовные центры старообрядчества // Русская православная старообрядческая церковь. Официальный сайт Московской Митрополии. – URL: <http://rpsc.ru/history/kratkaya-istoriya-starobryadchestva/duhovnyie-tsentryi-starobryadchestva>
11. Единство церкви: Богословская конференция. – М., 1996.
12. Есипов Г.[В.] Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и тайной розыскных дел канцелярии. – СПб., 1861. – Т. 1.
13. Заволоко И.Н. Старообрядцы г. Риги. – Рига, 1933.
14. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. – М., 1995.
15. История старообрядческой церкви. Краткий очерк. – М., 1991.

16. Керов В.В. «Время купли наступает...»: Медиативные функции коррупции в отношениях старообрядчества и власти в России XVIII – первой половины XIX в. // Вестн. РУДН. Сер. История России. – 2004. – № 3.
17. Керов В.В. «Се человек и дело его...»: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. – М., 2004.
18. Керов В.В. Опыт контент-анализа «Жития» и других произведений протопопа Аввакума: К вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества // Мир старообрядчества. – М., 1998. – Вып. 4.
19. Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство XVIII – первой половины XIX в.: генезис и модельные характеристики // Индустриальное наследие: Материалы II междунар. науч. конф. – Саранск, 2006.
20. Кириллов И.А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. – М., 1914.
21. Клибанов А.И. Народные противоцерковные движения // Русское православие. Вехи истории. – М., 1989.
22. Липранди [И.П.]. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении; с некоторыми по сему предмету примечаниями // Сб. правительственных сведений о раскольниках / сост. В.[В.] Кельсиев. – Лондон, 1861. – Вып. 2.
23. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Успенский Б.А. Изб. тр. – М., 1994. – Т. 1.
24. Макарий, митр. Моск. История раскола, известного под именем старообрядчества. – 3-е изд., испр. – СПб., 1889. – Т. 3.
25. Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – [М.], 1879. – Т. V. – Ч. 2.
26. Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – [М.], 1889. – Т. VIII.
27. Мельников П.И. Очерки поповщины // Мельников П.И. Полн. собр. соч. – СПб.; М., 1898.
28. Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – М., 1969.
29. Морозан В.В. История банковского дела в России. – СПб., 2001.
30. Никольский Н.М. История русской церкви. – М., 1983.
31. Письмо о. Павла Н.И. Субботину (1884) // Марков В.С. К истории раскола-старообрядчества второй половины XIX столетия. Переписка профессора Н.И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904 гг.). – М., 1914.
32. Проворихина А.О. Московское старообрядчество // Москва в ее прошлом и настоящем. – М., 1916. – Вып. XII.
33. Расков Д.Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. – СПб., 2012.
34. Расков Д.Е. Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – М., 2002.
35. Рустик О. Старообрядческое Преображенское кладбище (как накапливались капиталы в Москве) // Борьба классов. – 1934. – № 7–8.

36. Рындзюнский П.Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории московской общины федосеевцев в 40-х годах XIX в. // *Вопр. истории религии и атеизма*. – М., 1950.
37. Старообрядческие скиты в Сибири // *Слово церкви*. – 1917. – № 43.
38. Субботин Н.И. Из истории Рогожского кладбища. – М., 1892.
39. Успенский Б.А. *Historia sub specie semioticae* // Успенский Б.А. Изб. тр. – М., 1994. – Т. 1.
40. Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). Критические очерки. – М., 1965.
41. Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). – СПб., 2003.
42. Щапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XIX. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. – Казань, 1859.