

ТЕМА НОМЕРА

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5

EDN: YXPVDZ



### Социовитальный характер религиозности в повседневности донского казачества<sup>1</sup>

**Ссылка для цитирования:** Скорик А. П., Шадрина А. В. Социовитальный характер религиозности в повседневности донского казачества // Вестник Института социологии. 2024. Том 15. № 2. С. 61–80. DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5; EDN: YXPVDZ.

**For citation:** Skorik A. P., Shadrina A. V. The sociovital nature of religiosity in the everyday life of the Don Cossacks. *Vestnik instituta sotziologii*. 2024. Vol. 15. No. 2. P. 61–80. DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5; EDN: YXPVDZ.



SPIN-код: 7327-9553

#### Скорик Александр Павлович<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) им. М. И. Платова, Новочеркасск, Россия

s\_a\_p@mail.ru



SPIN-код: 4699-5590

#### Шадрина Алла Валерьевна<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Федеральный исследовательский центр Южный научный центр Российской академии наук, Ростов-на-Дону, Россия

bergson@yandex.ru

**Аннотация.** Казачество традиционно ассоциируется с социальным оплотом Русской православной церкви, с группой наиболее праведных поборников православной веры. Однако донские казаки прошли свой длительный исторический путь, прежде чем оказались в лоне Церкви-Матери, стали ее современными защитниками от несправедливых посягательств. Вера для донских казаков изначально представляла собой более широкое жизненное понятие, нежели только религиозное чувство, простираясь в ментальные модели поведения, фиксируясь зачастую исключительно в материальных предметах, выражаясь в достаточно ситуативном богомолье. В исторической повседневности казаков прослеживается не характерное для других социальных групп рационалистическое отношение к религиозной вере. Такой прагматизм проистекал из особого воинского типа религиозности, изначально сформиро-

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках реализации государственного задания ЮНЦ РАН, № гр. проекта 124012200178-4.

вавшегося на фронтирной территории Дикого Поля, где закладывались истоки российского казачества, откуда через века казаки пронесли свое благородное отношение к Богу, к христианской вере. У них была своя историческая дорога к православному храму, гораздо более длинная и противоречивая, нежели у других групп российского населения, но от этого не менее значимы ее конечные результаты. «Второе солнце Дона» – Вознесенский войсковой кафедральный собор в Новочеркасске – является исторически вторым из трех Патриарших соборов в современной России. Но с ним соперничал по архитектурному великолепию и внутреннему убранству Николаевский старообрядческий собор, который отражал своим существованием в начале XX в. сильнейшие позиции старообрядчества на Дону, а в храме богослужение вел старообрядческий архиепископ Иоанн Картушин. В среде донского казачества также получило значительное распространение иноверие, причем, из числа его исторических примеров выделяются духоносцы, а уже в наши дни казаки-калмыки сохраняют приверженность буддистскому (ламаистскому) вероисповеданию. Однако, несмотря на существование различных вариантов религиозной веры у донских казаков, позиции Русской православной церкви сегодня являются на Дону господствующими и незыблемыми.

**Ключевые слова:** богомолье, воинский тип религиозности, иноверие, казаки, священство, старообрядчество, храм

Деление культуры на материальную и духовную пришло к нам из философии XIX–XX вв., причем, в российской исследовательской практике эта довольно простая классификация настолько прижилась, что считается самоочевидной. При этом из виду упускаются два значимых момента. Во-первых, сама эта классификация получила наибольшее развитие в марксистской традиции, отнюдь не всегда безупречной, да и критикуемой, например, теоретиками постмодерна (Ж. Бодрийяром, Ж.-Ф. Лиотаром и др.). Во-вторых, такое достаточно жесткое деление опровергается социальной практикой, жизненной повседневностью людей. Вместе с тем, мы солидарны с Л. Н. Коганом [6], что эти обозначенные и дихотомически противопоставляемые понятия в осмыслении культуры и сегодня не лишены определенной эвристической ценности.

Также одной из категорий духовной культуры привычно называется вера, но предлагаемый в настоящей статье анализ повседневности донского казачества отчетливо демонстрирует сложное, противоречивое переплетение духовного и материального в верованиях казачьей общности и ставит под вопрос исключительную духовность верований для казака. Это позволяет нам говорить о специфическом воинском типе религиозности казачества, отличном от крестьянства и имеющем ярко выраженный прикладной характер, где материальное, материальный интерес нередко превалируют над духовностью, духовной потребностью, и обращение к Богу обретает черты реализации опредмеченного жизненного интереса, внутреннего душевного согласия, осознания вероятностной возможности того, что произнесение молитвы обеспечивает актуальную повседневную потреб-

ность. Вот как примерно выглядела молитва Богу о помощи в интерпретации известного казачьего поэта Я. С. Мишковского, искренне и убедительно произносимая запорізьким кошовим Харко:

*«Зжалься, доле, надо мною,  
Над козацькой головою,  
Зжалься, вкажи сѣбѣ!  
Прылыны до мэнэ з нѣба,  
Дай, чого тѣпѣра трѣба,  
Щоб я пам'ятав тѣбѣ!» [16, с. 287].*

В этой молитве отчетливо выражено казачье понимание веры как одного из главных феноменов привольной жизни казака, где соединяется молитва-просьба, образ Бога, вера в Его невероятную силу и возможности, и все это обретает признание лишь в случае удовлетворения вполне определенного материального интереса. Тем самым, образуется для исследователя воинского типа религиозности казачества эпистемологическая сфера, когда данный тип религиозности может быть довольно качественно интерпретирован в рамках виталистской социологии, когда широко известная формула «казак без веры – не казак» приобретает несколько иной смысл.

Предметом нашего исследования является вера в повседневности донского казачества как прикладная категория, что характеризует менталитет и бытование данной социальной общности, для которой присуще все явления трактовать исключительно в материальном и преимущественно прикладном значении. Избранная нами для междисциплинарного анализа категория «вера» в казачьей повседневности может быть качественно осмыслена и интерпретирована с опорой на разработанные П. А. Сорокиным основные классические понятия социологии и, прежде всего, истолкованные в качестве элементов совокупности физических и символических проводников взаимодействия и/или материальной культуры [20, с. 131], и категориально-понятийный анализ социовитальных институтов казачьей повседневности, выполненный авторами [17, с. 37–52].

## Категория «вера» в казачьей повседневности

В современном процессе возрождения казачества довольно часто подчеркивается нерасторжимость двух смысловых субстанций: русского казачества и православной веры, что привело к появлению исторического мифа о чрезвычайной исторической набожности казаков, отражающейся в типичном ответе-формуле «Служу вере православной, Дону и Отечеству», которую произносят современные донские казаки в случае объявления им публичной благодарности и/или вручения заслуженной награды. Никким образом не отвергая значимость таких сакраментальных слов для казаков, мы все же хотели бы расставить смысловые акценты.

Во-первых, категория «вера» и понятие «религиозное чувство» исторически не тождественны для казаков, ведь казак верил не только в Бога, казак верил в удачу, казак верил в надежное плечо товарища, и не случайно существование в казачьей среде весьма характерного понятия «односум»<sup>1</sup>, да и формула духовного и материального родства «За други своя» наполнялась для казака отнюдь не только религиозным смыслом, ведь она служила, прежде всего, символом устойчивого, на всю жизнь мужского братства. Во-вторых, казаки исторически совершали свое локальное богомолье (как гласит казачья пословица, на Дону что ни хутор, то своя запевка), не противоречившее религиозной вере как таковой, а осенить себя крестом и в былые времена, и в наши дни для казаков является естественным движением души и привычным жестом. В-третьих, набожность в большей мере становилась частью стиля поведения и повседневной потребностью для пожилых казаков, которые нередко уходили в «казачьи» монастыри, к числу которых относят Шацкий монастырь на реке Цне (с 1573 г.; ныне это Никольский монастырь Скопинской епархии, что близ г. Шацк Рязанской обл.), и Троицкий Борщевский монастырь (с 1613 г.), располагавшийся в районе современного города Воронежа и до настоящего времени не сохранившийся. В-четвертых, вера как религиозное чувство выступает неотъемлемой частью повседневности и одним из маркеров глубинной культуры донского казачества XIX в., выраженных, в том числе, в известном воинском девизе «за Веру, Царя и Отечество», который казаки считали девизом Войска Донского. Заметим, однако, что это устойчивое, вдохновляющее казаков словосочетание является продуктом исторического периода середины – второй половины XIX в., хотя ее исторические истоки коренятся в принесении первой присяги донских казаков 28 (29) августа 1671 г. (обряд крестоцелования) московскому царю Алексею Михайловичу. В-пятых, вера религиозного порядка складывалась одновременно с формированием социальной общности донцов и имела у них характерные особенности, поскольку донское казачество развивалось в условиях активного освоения им фронтирных территорий. При этом определяющим фактором в обозначенном процессе являлось автономное положение эволюционирующего сообщества, в большей части состоящего из представителей разных социальных групп, сложившихся в христианских, православных княжествах, но волею судеб переместившихся на территорию Дикого поля [5, с. 1–7]. В-седьмых, в соответствии с существовавшими традициями христианской общности, эти люди были уже крещены, иначе говоря, являлись носителями христианской веры. Однако условия военной действительности Дикого поля диктовали особое отношение к вере, имевшее в большой степени исключительно прикладной, материальный характер.

<sup>1</sup> Односум – в казачьем говоре имеет значение близкое по смыслу к словам и словосочетаниям однополчанин, товарищ в походе, сослуживец, но с отдельными правами и обязанностями родственника. Это предлагало бытование в боевых условиях в складчину (питаться из одной сумы), стремление поделиться со своими односумами последним, проявление взаимовыручки в бою, обуславливало доброжелательность в житейской повседневности, и т. п. Односум, например, часто становился крестным отцом (восприёмником).



Овеществленность веры проявлялась в непереносимом ношении казаками нательного креста, причем, это настолько вошло в традицию, что при выборах атамана обязательной частью процедуры и сегодня выступает проверка доверенными казаками наличия нательного креста у выдвижаемого кандидата, а отнюдь не знание будущим атаманом текстов православных молитв. Полевая жизнь казаков не предполагала обретения необходимых для христианина атрибутов, достаточно привычных в условиях исторически сложившихся поселений. Существовавшая постоянная угроза нападения противника долгое время предопределяла отсутствие молитвенных (культовых) зданий, а, соответственно, наличия необходимости старательного сбережения объемных христианских святынь. Множественная церковная утварь (иконы, богослужебные сосуды, облачения и т. д.) для довольно мобильных воинских сообществ донских казаков, естественно, выступала неким определенным отягощением при длительных перемещениях, поэтому надлежащие предметы для походного богослужения сводились к минимуму.

В военной повседневности (периоды участия в походах и войнах) верование в Бога для казаков часто выражалось в пристрастии к предметам, получившим особенное распространение в народной религиозности – ладанкам, «живым помочам» и складням. Ладанки, вероятно, изначально представлявшие собой маленькие кожаные мешочки для ладана, были трансформированы в небольшие емкости, сделанные из разных материалов и носившиеся на шее. В них по усмотрению либо казака, либо провожавшей его на войну матери и/или жены, вкладывались рукописные молитвы, волосы близких, иконы и другие элементы, которые, по мнению казаков, ограждали их от смерти. Ладанки в сознании казаков очень быстро приобрели чуждый христианской вере смысл амулета, наделенного магическими свойствами. «Живые помочи» – переписанный от руки псалом 90 «Живый в помощи Вышняго», нередко напрочь вшивавшийся в одежду казака. Судя по всему, магической силой наделялись слова псалма: *«Воззовет ко Мне, и услышу его: с ним есмь в скорби, изму его и прославлю его, долготою дний исполню его и явлю ему спасение Мое»* (Пс., 90:15–16). Несмотря на то, что Церковь не трактовала этот псалом как надежную вещественную гарантию спасения от смерти, военная действительность и потребность иметь материальную вещь, наделенную особыми магическими свойствами, стала неотъемлемой частью военной повседневности, распространенной и в настоящее время. Функции амулета в казачьей повседневности выполняли также складни – нательные иконы, носившиеся на шее вместе с крестом, либо вместо него, и состоявшие из нескольких (как правило, трех) образов, которые складывались в маленькой книжечкой. О складнях как обязательной принадлежности каждого воина свидетельствовал в XVII в. архидиакон Павел Алеппский, путешествовавший по России со своим отцом антиохийским патриархом Макарием [12, с. 136]. Скорее всего, эта православная традиция была унаследована казаками.

Отсутствие возможности ежедневного посещения православных храмов и регулярного отправления богослужений священниками, а также постоянное совершение убийств либо ради наживы, либо ради спасения собственной жизни, сформировало у казаков воинский тип религиозности, отличавшийся выраженным социовитальным характером, в соответствии с которым казак обращался к Богу в чрезвычайных ситуациях, когда его жизнь находилась в опасности. При этом после того, как опасность миновала, он вновь возвращался к прежнему образу жизни. Воинский тип религиозности также предполагал наличие у каждого казака определенного предмета религиозного культа, который греет душу и радует сердце, подобно как в наши дни мы наблюдаем такие предметы в среде активных российских участников специальной военной операции на Украине. Понимание воинского типа религиозности невозможно без апеллирования к другим важным элементам веры у казаков, носящим одновременно духовный и материальный характер, к односумству, мужскому братству, заговору на заживление ран и т. д.

## Дорога казаков к христианскому храму

Долгое отсутствие у казаков храмовых зданий вовсе не означает, что у них не имелось материально значимых мест духовной силы, к числу которых относится сохранившаяся до наших дней кампличка (или же каплица) – это сооружение в виде часовни (исторически несколько раз перестраивавшееся), давшее второе, топонимическое наименование Монастырскому урочищу вблизи современной донской станицы Старочеркасской, в свою очередь, ведущего происхождение от времен существования Тмутаракани (примерно X в.), когда пришлые монахи в этом месте устраивали богомолье. Судя по всему, часовни и поклонные кресты у дорог определяли территориальные пределы фронтирного освоения казаками пространства, обозначаемого ими как Казачий Присуд («обетованная земля казаков»). С другой стороны, в них для казаков соединялись духовное и материальное начала религиозной веры.

Типичным выражением прикладного характера православной веры для донцов стало принесение обетов, к тому времени превратившихся в традиционное явление христианского общества. Одним из ярких примеров данного примера социовитальной практики донских казаков можно считать торжественный обет, заявленный ими перед началом намеченной осады Азака (Азова). В случае успешного захвата мощной крепости они публично обещали в своем сообществе непременно возродить находившуюся тогда в Азаке греческую Иоанно-Предтеченскую церковь (в данном случае речь шла о начале совершения православных богослужений, поскольку исторически церковь была разрушена гораздо позднее), а также построить в Черкасском городке трехпрестольный соборный храм [7, с. 113]. Взяв крепость Азак, казаки тут же забыли о принесенном ими ранее обете, и такая забывчивость выступает характерной чертой воинского типа рели-

гиозности. Во время многотрудного Азовского осадного сидения, осознавая все отягощающие обстоятельства длительной осады значительно превосходящим по численности врагом, казаки повторили торжественный обет, а учитывая критичность своего положения, они «написали к царю и патриарху грамоты, в которых просили «простить их и помянуть души их грешных» [13, с. 52]. Характерно, что о своем обещании Богу донцы вновь вспомнили только после начала эпидемии чумы 1649 г. [3, с. 464; 7, с. 113; 8, с. 436].

Социовитальный характер религиозной веры здесь вполне очевиден, поскольку следует просьба к «высшим силам» о сохранении жизни и победе, которая овеществляется публичным обещанием по исполнению просьбы построить православный храм. После одержанной победы обет донскими казаками напрочь забывается, и только смертельная эпидемия заставляет донцов вспомнить о нем. Прагматичность описанной ситуации воинского типа религиозности примечательна тем, что казаки в выполнении обета ограничились только обращением в Посольский приказ. Известный атаман Павел Федоров указывал в своем сообщении тогда в московское ведомство иностранных дел на особенность воинского типа религиозности, поскольку казаки – «люди полевые... и им не в обычай» строить «церковные строения», то атаман просил царя оказать содействие в возведении храма [8, с. 465]. Публичный торжественный обет донских казаков по строительству нового православного храма фактически выполнил московский царь Алексей Михайлович, преследовавший исключительно свои политические цели, ведь для него новый православный храм выступал наиболее приемлемым средством религиозно-административного контроля свободолюбных казаков. Казаки, несмотря на любовь к возведенному за счет средств московского царя храму, воспринимали его исключительно как «царскую церковь» – «царское богомолье» [3, с. 700], основная задача существования которой в Земле Донских казаков заключалась, прежде всего, в каноническом возношении молитв за царя.

Строительство первого на Дону православного храма и назначение к нему духовенства из Москвы должны были стать примером отношения казачества к православной вере. Однако для донского казачества этот артефакт и установление церковно-административного порядка московского царя с явным политическим подтекстом представляли собой образец социовитальной практики: ради достижения военной победы и спасения своих жизней донские казаки принесли новый торжественный обет о строительстве памятной для них церкви, причем, его неуклонное выполнение удалось возложить на московского царя, не только профинансировавшего весьма затратное строительство и обеспечившего возведение мемориального храма, но и проявившего должное упорство в институционализации церковной жизни: царь сам инициировал вхождение Земли Донских казаков в Патриаршую область и назначение к построенному собору легитимного православного духовенства из Москвы. Не удовлетворившись произошедшим церковно-политическим сближением с Москвой, донцы, действовавшие в своих интересах, обусловленных обычным правом, иници-

ировали хиротонии в священный сан представителей донского казачества, что стало причиной понимания духовенства как части Донского войска, зависимого исключительно от воли Войсковой канцелярии.

Любовь донских казаков к храмам также носила не религиозный, а, прежде всего, прагматичный характер, и это подтверждает анализ комплекса дел о строительстве донских церквей. Наличие собственного храма в станице или хуторе на Дону изначально рассматривались казаками как предмет гордости всего казачьего поселения и всей казачьей общины, причем, особой честью считалась постройка основательного каменного храма, возведение которого стоило значительно дороже, нежели деревянного. При этом важно отметить преобладавший принцип возведения церкви не на средства одного человека (эта практика храмового строительства относится исключительно к храмам первой половины XIX в. в донских слободах, которые строили за свой счет помещики), а на средства обществ станиц, либо хуторов. Любовь к храмам выражалась и в том, что при переносе станицы на новое место казаки забирали свой храм с собой. Заслуживает особенного внимания перенос каменной Покровской церкви при переселении станицы Каменской<sup>1</sup>. Кроме переноса церквей, донские казаки при строительстве нового храма, как правило, продавали старое здание другой станице или хутору, не имевшим материально-финансовой возможности построить новый храм, что демонстрирует практичный подход казаков даже к предмету их гордости.

О покупке казаками церковного здания свидетельствует станичный приговор № 94 от 16 ноября 1898 г. станицы Краснокутской, где говорилось: «1898 года ноября 16 дня Области войска Донского Усть-Медведицкого округа Краснокутской станицы, станичные и хуторские должностные лица и выборные всего станичного общества из числа имеющих право голоса 87 человек, наличие 64 человека под председательством станичного атамана Балабина[,] выслушав ходатайство общества хутора Кутейникова здешней станицы[,] выраженное в приговоре того общества от 30 августа сего года, станичный сбор обсудил этот вопрос [и] единодушно Постановил: Так как жители хуторов: Кутейникова, Волоцкого, Скобелева, Власова, Вячеславова и поселка Егорова этой станицы, с разрешения Епархиального начальства приобретают молитвенный дом у жителей Калачево-Куртлакской волости, который они желают перевести и построить в х[уторе] Кутейниковом во имя Св[ятого] Николая Чудотворца. Собираателями добровольных подношений на постройку церкви в хуторе Кутейниковом избрали казаков: Антона Карповича Фролова, Василия Егоровича Тюрморезова и Ивана Матвеевича Кузнецова». А в приемно-сдаточном акте епархиального архитектора после завершения строительства храма подчеркивалось, что «церковь построена из материала удовлетворительного качества. Гнилой лес заменен свежим. Фундамент сделан из камня местной породы – сплошной углублен в землю на поларшина. Церковь построена прочно. Богослужению с технической стороны препятствий не встречается» [15, с. 1027–1028, 1030].

<sup>1</sup> Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. 226. Оп. 1. Д. 1095. Л. 15–23.



Итак, дорога к храму оказалась для донских казаков достаточно извилистым путем, и макрообъемные культовые сооружения исторически появились достаточно поздно. Казаки отчетливо демонстрировали довольно прагматичное отношение к возведению православных церквей, которые для них являлись символическим материальным объектом, маркером глубинной казачьей культуры, свидетельством материального благополучия казачьего сообщества, результатом общинной казачьей победы в решении сложной поселенческой задачи по возведению храма.

## Отношение казаков к несущим слово Божие

Духовенство в казачьей среде появилось практически сразу после того, как казачья общность заявила о себе на скрижалях истории, но оно длительное время не представляло собой какой-то обособленной группы. В 1889 г. воронежский исследователь Л. Б. Вейнберг сообщил предание о присутствии среди формирующегося казачества беглого духовенства, представители которого разделяли жизненные ориентиры и повседневные занятия казаков, что обуславливалось условиями выживания в Диком поле [2, с. 63]. Основной причиной бегства множества носителей священного сана в Дикое поле являлся церковно-административный запрет в Московском государстве на совершение богослужения вдовым священнослужителям [19, с. 6–7]. Этот запрет открывал перед овдовевшим белым священником лишь два пути – либо выполнять в приходских церквях малоодоходные функции церковнослужителей (дьячков и пономарей), либо в обязательном порядке принять монашеский постриг, сопряженный с уходом в монастырь [18, с. 337]. Практичный подход к решению жизненной проблемы и стал предпосылкой бегства на Дон, где священники, вероятнее всего, выполняли ситуативные прикладные требы, не предполагавшие наличия специальной богослужебной утвари – исповедь умирающих и отпевание.

В повседневности формирующегося донского казачества середины XVII в. религиозная вера оставалась частью обычного права, поэтому отчетливо прослеживается в исторических документах желание казаков видеть священниками исключительно представителей Донского Войска. Посланное по просьбе московского царя Алексея Михайловича патриархом Иосифом на Дон для отправления богослужений в новом Вознесенском храме духовенство пребывало в Черкасске недолго [3, с. 481–482, 549]. Казаки встретили московских посланцев достаточно настороженно, но при этом открыто не протестовали, ограничившись неоднократными указаниями в отписках, что духовенство-де прислано из Москвы для осуществления богослужения «противу челобитья казаков» [3, с. 700]. Повседневная неприветливость казаков стала причиной бегства с Дона присланных из Москвы священников. В 1680-х гг., как свидетельствует В. Г. Дружинин, «по челобитью донских атаманов и казаков, и всего войска Донского» в священный сан в Москве начали рукополагать донских казаков [4, с. 56, 255, 131].

Практичным оставалось отношение донских казаков к приходскому духовенству и после включения Земли войска Донского в Воронежскую епархию. Если храмы пользовались их любовью, выражавшейся в обильных пожертвованиях как на строительство, так и на украшение и содержание их, то духовенство отнюдь не получало милостей от казаков. Наличие священника и церковнослужителя воспринималось казаками в качестве досадной необходимости, дорого им обходившейся. К примеру, при постройке церквей в хуторе Черкасском и поселке Григорьевском Таганрогского округа Области Войска Донского прихожане обещали платить причту стандартное в таких случаях пособие 1000 руб.<sup>1</sup>. Однако после начала богослужений они отказались от своего благожелательного намерения и сослались при этом на три причины: финансовый долг за постройку храма, неурожай и обязательство по устройству церковноприходской школы<sup>2</sup>. Нередко в источниках отмечаются случаи, когда казаки просили уступить 400 руб. с тем, чтобы сумма выплаты причту составляла 600 руб. в год<sup>3</sup>.

В итоге донское духовенство как социальная группа сформировалось довольно поздно, поскольку казаки не видели реальной практической пользы в его существовании в своих поселениях и предпочитали экономить материально-финансовые средства за счет кратного сокращения расходов на содержание священников. Именно поэтому донские казаки выдвигали священнослужителей из своей собственной среды. Более того, нередко в источниках фиксируются факты выборов священников и даже их телесного наказания вплоть до начала XX в. Означает ли все это, что существовавшая нелюбовь казаков к представителям клира носила вообще патологический характер?! Отнюдь нет! Воинский тип религиозности казачества изначально предполагал оптимизацию материально-финансовых расходов на все иные цели, кроме военных. По мере роста материального благополучия донского казачества ежегодные финансовые и натуральные расходы на содержание причта становились элементом казачьей повседневности, хотя желание на нем сэкономить у казаков все-таки осталось.

## Приверженность казаков к старообрядчеству

Нередко ничто лучше не характеризует личность и/или социальную группу как развернутое мнение ее противников (антагонистов), непримиримых врагов, например, о казаках большевиков, о чем ярко свидетельствует симптоматичное суждение о донских старообрядцах, истинных казаках-воинах, крестьянина милютинского хутора Лукичев, местного большевика И. П. Толмачева. В мемуарах о Гражданской войне он, в частности, писал: «В атаку пошли хваленые полки, набранные из староверов-борода-

<sup>1</sup> ГАРО. Ф. 226. Оп. 3. Д. 11338. Л. 55.

<sup>2</sup> ГАРО. Ф. 226. Оп. 3. Д. 11338. Л. 70; Д. 10112. Л. 28об–29.

<sup>3</sup> ГАРО. Ф. 226. Оп. 3. Д. 11338. Л. 76–78.

чей станиц Суворовской, Нижне-Чирской, Цыцаревской<sup>1</sup>, Милютинской. Вперед рвались те, кто стегал нагайками, рубил шашками рабочий люд на улицах российских городов в 1905 году. Фанатически набожные, проникнутые сословными предрассудками, кичливые, задиристые, они готовы лезть в огонь и в воду ради сохранения всего привычного, старого, чем жили до сих пор. Новое, пришедшее вместе с революцией, не понимали, вернее, не хотели понимать, ненавидели люто... Бородачи, да еще староверы. Эти не повернут, не дрогнут в атаке и, уж если им приказали идти вперед, прут, зажмурив глаза, лезут, сопя от злобы, до тех пор, пока их не остановит смерть. И еще норовят обвести, обмануть, подстроить такую пакость, что только зазевайся – и погибнешь! Без коварства они не могут, это у них в крови» [21, с. 124]. Вот такой красноречивый образ казака-старообрядца получается, образ наиболее подготовленного воина, наиболее преданного воинской присяге Отечеству.

Прозелитическая деятельность старообрядцев на Дону в среде казаков, после Большого Московского собора 1666–1667 гг. остававшихся равнодушными к спорам об обрядах, обусловила в конце XVII – начале XVIII вв. социовитальный характер представлений о вере донского казачества. В среде донцов отношение к почитанию старых обрядов обуславливалось, в первую очередь, устройством их церковной жизни. До середины XVII в. донские казаки не относились ни к одной из епархиальных структур Православной российской Церкви. Более того, они не заявляли в целом о своей принадлежности к ней, при этом внешне оставаясь христианами. Известный историк донского казачества XIX в. Е. П. Савельев утверждал, что «казачество исповедовало православие в широком значении этого слова» [14, с. 382]. Собственно, это и обусловило изменение отношения к старообрядчеству в среде донского казачества конца XVII–XVIII вв.

На первом этапе благорасположение к старообрядческому «расколу» определялось свойственным казачеству индифферентным подходом к вопросам веры и отсутствием интереса к проблеме различения «старых» и «новых» обрядов. О первых преследованиях старообрядцев на Дону сообщается в документах коллекции старинных актов «Донские дела». Так, в грамоте от 1 марта 1686 г. молодые московские цари Иван и Петр устами царевны Софьи призывали при обнаружении старообрядцев среди казаков, выселять их с Дона [1, с. 140]. Но, как известно, исконное казачье правило «С Дона выдачи нет!» еще действовало.

Вовлечение в почитание старых богослужебных обрядов связано с появлением в донских степях большого числа приверженцев этих обрядов. В начале 1680-х гг. на Дон устремился довольно мощный поток старообрядцев. Причиной этого стала череда исторических событий: стрелецкий мятеж, одним из лозунгов которого было и возвращение «старой веры»; Московский собор 1682 г. и, как следствие, усиление правительственных преследований сторонников старой веры [10, с. 647–650] и т. п. После первой реакции донцов на появление в регионе массы раскольников-старооб-

<sup>1</sup> Правильно: Цесаревическая. Ныне – это станица Вольно-Донская в Морозовском районе Ростовской области.

рядцев, основная масса казаков достаточно быстро начала переходить на их сторону. В основе этого движения лежало несколько социовитальных причин. Во-первых, для казаков, имеющих очень малое количество православных храмов, решающее значение имело наличие в старообрядческих поселениях храмов, непременно по канону снабженных антиминсами, и легитимного православного духовенства – не беглого, а священнослужителей, предъявлявших правоустанавливающие документы, подтверждающие их священный сан и дающие право совершать богоугодные священнодействия. Во-вторых, основные идеи старообрядцев нашли на Дону благодатную почву, поскольку казачья старшина предприняла попытку использовать религиозные мотивы в политических целях, опереться именно на них в противостоянии между сторонниками и противниками сближения с Москвой.

Проблема старых обрядов стала примером практической реализации автономистских устремлений донского казачества, ведь привлекательный лозунг борьбы за старую веру выдвигался в региональном восстании под предводительством Кондратия Булавина и как повод для отмежевания от Москвы проявился в уходе на Кубань после поражения Булавинского восстания группы казаков под руководством Игната Некрасова, ближайшего сподвижника Булавина. На всем протяжении XVIII в. покровительство старообрядцам со стороны Войсковой канцелярии Войска Донского выступало одной из причин противостояния с воронежскими архиереями, предпринимавшими неоднократные попытки привести церковную жизнь на Дону в соответствии с установлениями Православной российской Церкви. Попытки противодействия Войсковой канцелярии епархиальным властям, поддерживаемые донцами, представляют собой пример практического использования веры для отмежевания от нежелательного вмешательства во внутреннюю жизнь Войска Донского.

Усиление позиций канонической Православной российской Церкви в среде старообрядцев носило прагматичный характер, и оно связано с привлечением Церкви к выполнению важнейшей делегированной функции государственной метрикации в стране. Именно указанное административно-правовое обстоятельство самым существенным образом отразилось на повседневности донского казачества, поскольку регистрация крещения младенцев являлась необходимой частью жизни Войска Донского, получавшего сведения о родившихся мальчиках, которые по достижении определенного возраста становились казаками. Дети старообрядцев на Дону также в обязательном порядке учитывались, а их непосредственная регистрационная запись во второй половине XIX в. осуществлялась в станичных правлениях в специальных метрических книгах. Регистрация заключенных браков наделяла гражданскими правами жен и детей казаков, поэтому старообрядцы нередко стремились под видом присоединения к Православной российской Церкви к регистрации своих родившихся детей в приходской церкви. Это давало их детям право на собственность, которой владел их отец, после чего старообрядцы вновь возвращались к почитанию при-



вычных обрядов древлеса́вия. Прагматичной социовитальной практикой выступало для казаков ежегодное ведение исповедных росписей, благодаря которым казаки получали социальный статус законопослушных.

Итак, тяготение донских казаков к старообрядчеству исторически обуславливается целым комплексом причин и предпосылок, к числу которых относились обстоятельства как духовного, так и материального порядка. Донские казаки были далеки от церковных инстанций раскола, они никаким образом не подчинялась ни столичным, ни региональным церковным иерархам, оставаясь при этом в основном православными христианами. «Здравствуй, Царь в Кременной Москве, а мы, казаки, на Тихом Дону», – публично произносили и писали они вплоть до начала XVIII в. Примечательно, что эта фраза закрепи́лась в застольных тостах донских казаков и сохраняется до настоящего времени. Но нельзя и не заметить роста человеческого капитала Тихого Дона за счет перемещения на территорию Земли Войска Донского масс старообрядцев, и, в свою очередь, их количественный рост в составе донского казачества несомненно влиял на исключительно благожелательное отношение донцов к древлеправославию. Политическое наступление Москвы на старообрядчество исторически совпало с таким же политическим давлением на изначальную автономию Дона, а это по определению делало старую веру символом казачьего противостояния вмешательству во внутренние дела Войска Донского со стороны центральных властей. Увы, официальная церковь несла нежелательное дополнительное обременение для повседневности казака-воина по содержанию капиталоемких объектов религиозного культа и его служителей, а это не могло не отталкивать казаков в сторону старой веры, представлявшейся, говоря современным языком, более демократичной.

## Распространенность иноверия в казачьем регионе

Прагматичное стремление донских казаков организовать региональную, отстраненную от Москвы религиозную жизнь вылилось в многочисленные попытки выйти за духовные канонические пределы Православной российской Церкви и исповедовать «собственную веру». Так, помимо получившей на Дону в первой половине XIX в. достаточно широкое распространение секты духоборов<sup>1</sup> (ярых сторонников общинного богослужения без священника, строгого выполнения десяти заповедей Божиих и верования в бессмертие души), выдающимся социально-религиозным явлением этого исторического периода стала секта духоносцев, основанная уроженцем донской станицы Верхне-Курмоярской есаулом Е. Н. Ко(а)тельниковым [9, с. 17]. Духоносцы считали себя истинными носителями духа Божьего, полагали возможным исключительно индивидуальное обращение к Богу, вели самостоятельную проповедь слова Божия, верили в нравственное самоочищение и призывали к этому других. Борьба с чиновничьими злоупотреблениями, с «хозяйственным обрастанием» и «моральным гре-

<sup>1</sup> ГАРО. Ф. 226. Оп. 1. Д. 1748, 1972, 1987, 2054, 2105.

хопадением» местных священнослужителей, которой с постоянным упорством занимался донской есаул Е. Н. Котельников, привлекала в социально-религиозный лагерь духовосцев новых сторонников.

Иноверие в казачьих землях порой из области духовной, православной веры уводило в массовом порядке души верующих в область материального и физического грехопадения. В этом отношении примечателен случай, детально описанный в церковно-приходской летописи церкви во имя святой преподобномученицы Евдокии слободы Маньково-Березовской [22, с. 225–247] (ныне находится в Милютинском районе Ростовской области). К деятельному местному православному священнику Иакову Голубятникову явился отставной солдат Михей Косенко с докладом о том, что на Гнилой речке в хуторе Семеновском есть люди «богобоязливые, усердные к храму Божию, постники и любители чтения и слушания слова Божия» [22, с. 236]. В результате проведенного отцом Иаковым по выслушанному им докладу скрупулезного разбирательства «богобоязливymi людьми» оказались сектанты. Как предметно повествует церковно-приходская летопись, «потом прошел слух, что приехала некая девка с вином, которое распили в доме Косенко. Священником доказано, что эта девка имеет тесную связь с людьми божиими, которые называют ее «матушкой». Эта девка на речке Гнилой в доме крестьянина Романа Божко заправляла собраниями «благочестивых людей», учила их петь псалмы, толковала им Евангелие. Девка эта была Ксения Ивановна Кучмина, уроженка слободы Голодаевки (Миусского округа [Области Войска Донского])» [22, с. 237]. Прямыми последствиями проповеди сектантки Ксении Кучминой стало разрушение традиционного уклада жизни жителей хутора Семеновского: «Во многих семействах жены оставили мужей, мужья жен, дети своих родителей и пошли в собрания сектантов, где всевозможные лакомства и сласти, чай, вино и соленая закуска были в изобилии, и усердно предлагались посетителям. Но самым сильным притягательным средством были поцелуй «матушки» или «богини», как ее называли, и ее сладострастное пение. Средств для их собраний сначала было много, благотворители снабжали сектантов хлебом и деньгами» [22, с. 237].

Приведенный пример наглядно демонстрирует предпочтительность для жителей донского хутора Семеновского не спасения души, проповедуемого христианской верой и православной Церковью, а человеческие удовольствия, которыми изобиловали встречи-богомолья сектантов. Из семи смертных грехов именно похоть и чревоугодие оказались гораздо привлекательнее для хуторян, нежели нравственные устои православной веры, а материальное и физическое начала в хуторе Семеновском возобладали над духовными. Заметим, с разного рода сектантами на Дону активно боролась Войсковая канцелярия на протяжении XIX – начала XX вв.

Отдельный эпизод связан с ересью жидовствующих, когда, по одним данным, ее распространение на Дону началось с Кагальницкого городка, якобы основанного атаманом Степаном Разиным, а по другим данным эти верования проникли в казачий регион с началом службы донских казаков на Кубани. Эта часть донских казаков, наряду с принятием кре-

щения, в своей богослужебной практике почитала законы Ветхого Завета, устраивала свои общинные читки Библии, воздерживалась от выполнения хозяйственных работ в субботу, объявляя ее праздничным днем, считала необходимым действием совершение обряда мужского обрезания, строго исполняла в повседневном быту характерные пищевые ограничения, следовала иным предписаниям иудаизма<sup>1</sup>. Судя по всему, еврейские корни можно поискать у известного героя шолоховского «Тихого Дона» Григория Мелехова, ибо дословный перевод с иврита его фамилии означает «царь», а также это одна из фамилий понизовой казачьей старшины, вероятно, восходящая ко временам Хазарского каганата, элита которого исповедовала иудаизм. Подчеркнем, это одна из исторических версий. Сохранилось историческое свидетельство о редкой встрече в 1871 г. российского императора Александра II с жидовствующими казаками в городе Царицын, когда в присутствии Его Величества некоторые казаки не сняли перед ним шапок. Удивившемуся такому поведению казаков императору по этому поводу пояснили, что для последователей иудаизма ни в коем случае нельзя оставаться с непокрытой головой, поскольку иначе будет проявляться неуважение и дерзость перед Всевышним.

Итак, иноверие оказалось достаточно распространенным явлением в среде донского казачества и получило существенную поддержку в казачьем регионе. На 1 января 1912 г., согласно данным Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, в Области войска Донского, несмотря на то, что ее жители подчинялись такой военизированной организации как Войско Донское, опиравшееся на Православную российскую церковь, общее число сектантов составило 3478 человек (1714 мужчин, 1744 женщины), а всего в стране тогда насчитывалось 6060 сектантов [23, с. 86]. Однако и эти неканонические верования казаков подпитывались зачастую отнюдь не глубинными духовными потребностями, а вполне земными удовольствиями и материальными выгодами. Вместе с тем, общественно-религиозный выход за духовные канонические пределы Православной российской Церкви для донских казаков демонстрировал их особый социальный и этнокультурный статус сначала в Московском государстве, а затем и в Российской империи.

## Заключение

Научный дискурс категории «вера» в казачьей повседневности выходит далеко за границы дихотомической пары «верить» – «не верить», и выбор для казаков в этом случае не был поиском индивидуальных предпочтений, он неизменно предопределялся воинским типом религиозности казачества и был социально-групповым выбором. Осознанными основаниями для такого выбора являлись не духовно-нравственные предпочтения, а гораздо чаще мотивы абсолютно материального порядка. Означает

<sup>1</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 133. Д. 205. Л. 12–12об, 22–26; Ф. 821. Оп. 133. Д. 221. Л. 1–2об.

ли это, что донские казаки изначально стремились, во что бы то ни стало, покинуть лоно Православной российской Церкви? Отнюдь нет! Фронтирная территория Земли донских казаков достаточно поздно попала в непосредственное церковно-административное подчинение Православной российской Церкви, и это предопределило для нее свой противоречивый и многотрудный, довольно извилистый и политически ангажированный, конфликтный и одновременно компромиссный путь донского казачества к Церкви-Матери.

На каждой ступени духовно-нравственного совершенствования казаки на Дону добивались очередных побед. Вначале они обрели свой храм. «Второе солнце Дона» – Вознесенский войсковой кафедральный собор – благолепно засияло в Новочеркасске только лишь 6 мая 1905 г. Второй важный шаг связан с формированием донского православного духовенства, которое по большому счету завершилось лишь к концу XIX в. Исторический выбор донских казаков между новой «никонианской» версией православия и древлеправославием растянулся по времени практически по первую четверть XX в., но лишь в наши времена мы можем говорить о полном торжестве Русской православной Церкви на Дону. Иноверие оставило неизгладимый след в истории и культуре донского казачества, и сегодня по-прежнему мы непременно говорим о толерантном отношении к иноверию, о казаках-калмыках буддистского (ламаистского) вероисповедания, которые входят в состав войскового казачьего общества «Всевеликое Войско Донское».

Проведенное нами эксплораторное исследование генерализующей мировоззренческой позиции донских казаков, выраженной в христианской вере, позволило предметно обосновать авторскую гипотезу о преобладающей прагматичности верований донцов, жизненная стратегия которых формирует во фронтирном пространстве насущные потребности, групповые ценности и повседневные бытовые нормы, этнокультурные традиции и социальные интересы, отраженные в воинском типе религиозности, пересекающемся и одновременно отличающемся от канонического и сектантского типов религиозности. Избегание хрупкости религиозного чувства предопределило для донских казаков психологическую установку на «замыкание», на определенное отчуждение от глобального православного мира. Но это не означало для них несправедливого отказа от духовных представлений о скоротечности бытия и непознаваемой природе божественного, о сущности умиротворяющего блага и трагедийности зла для человека, отречения от иных важнейших догматов христианства вопреки сомнительным соблазнам. Обслуживание донскими казаками *ad hoc* задач по достижению целей жизненной эксклюзивной стратегии не приводило их к утрате личного и этногруппового доверия к Богу, и Всевышний ими рассматривался в качестве главного устроителя жизни, но, как гласит поговорка, «На Бога надейся, а сам не плошай». Казаки часто возносили молитвы Богу как помощнику и спасителю, давали клятвы и обеты, хотя не всегда их исполняли, причем, это не значит, что они отказывались от веры, от верности Богу, хотя их «служение» не выходило за рамки воин-



ского типа религиозности. Для казаков обращение к Богу не являлось результатом установок выученной беспомощности, и они изначально ориентировались на рациональные возможности божественного откровения, на одновременное достижение индивидуальной и коллективно-групповой самоэффективности. В экстремальном фронтальном конструировании донскими казаками-воинами повседневной жизненной реальности именно простые и удобные решения оказывались для них более приемлемыми, в том числе, в отношении веры.

## Библиографический список

1. Акты, относящиеся к истории Войска Донского, собранные генерал-майором А. А. Лишиным. Новочеркасск: Тип. А. А. Карасева, 1894. Т. I. 368+XXXIII. Т. II. 819+XLI.
2. Вейнберг Л. Б. Распространение христианства на Украине. (Краткий исторический очерк, составленный по неизданным документам). Воронеж, 1889. 80 с.
3. Донские дела: в 4 кн. СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1898. Кн. 1. 1081 с.
4. Дружинин В. Г. Раскол на Дону в конце XVII века. Ростов н/Д, 2015. 344 с.
5. Кашибадзе В. Ф., Батиева Е. Ф. К проблеме генезиса донских казаков (данные антропологии) // Казачество в социокультурном пространстве России: исторический опыт и перспективы развития: Всеросс. науч. конф. (28–29 сентября 2010 г., Ростов н/Д). Ростов н/Д: ЮНЦ РАН, 2010. С. 1–7.
6. Коган Л. Н. Социология культуры. Екатеринбург: Урал. ун-т, 1992. 120 с. EDN: UDCUPW.
7. Левитский Г., прот. Монастырское урочище или Монастырский городок // Донские войсковые ведомости. 1866. № 22. С. 112–113.
8. Мининков Н. А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). Ростов н/Д: Ростовский ун-т, 1998. 512 с. EDN: XHFEEB.
9. Мининков Н. А. Донской историк есаул Евлампий Никифорович Кательников. Ростов н/Д: НМЦ «Логос», 2011. 170 с. EDN: QPVTZD.
10. О наказании рассеивающих и принимающих ереси и расколы. Именной указ Государей и Великих князей Иоанна и Петра Алексеевичей. 24 декабря 1684 г. (3 января 1685 г.) // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. II. Ст. 1102. С. 647–650.
11. Попов Х. И. Историческая панихида на Монастырском урочище // Памятная книжка области войска Донского на 1905 г. Новочеркасск: Областная Войска Донского типография; Частная Донская типография и типография П. В. Болдырева, 1905. С. 3–5.

12. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским: (по рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел). Выпуски 1–5 / Перевод с арабского [и предисловие] Г. Муркоса. М.: Общество истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1898. Вып. 3. 167 с.
13. Савельев А. М. Трехсотлетие войска Донского. 1570–1870. Очерки из истории донских казаков. СПб.: Тип. М. О. Вольфа, 1870. 124 с.
14. Савельев Е. П. История Дона и донского казачества. Новочеркасск: Тип. «Донской Печатник», 1918. Вып. 3. 142 с.
15. Скорик А. П. Милютинский казачий юрт: опыт исторической реконструкции. Новочеркасск: Лик, 2015. 1184 с. EDN: SLSSXU.
16. Скорик А. П., Федина И. М. Кубанский хутор: фазы и повседневность топохронной эволюции (конец XVIII–первая треть XX вв.). Новочеркасск: Лик, 2016. 419 с. EDN: YHBTKN.
17. Скорик А. П., Щербакова Л. И. Социовитальные институты казачьей повседневности: категориально-понятийный анализ // Вестник Института социологии. 2023. Т. 14. № 3. С. 37–52. DOI: 10.19181/vis.2023.14.3.3; EDN: LRTOIC.
18. Смолич И. К. История Русской церкви 1700–1917 гг. М.: СПБМ, 1997. 799 с.
19. Снесарев Н. П. Донская епархия и десятилетнее управление ею архиепископа Платона: В 2 вып. Новочеркасск: Областная войска Донского типография, 1877. Вып. 1. 238 с.
20. Сорокин П. А. Система социологии. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1991. 187 с.
21. Толмачев И. П. В степях донских. (Военные мемуары). М.: Воениздат, 1959. 183 с.
22. Церковно-приходская летопись храма во имя св. прпмц. Евдокии слободы Маньково-Березовской // Церковно-приходские летописи Донской и Новочеркасской епархии / Сост., авт. коммент. А. В. Шадрина. Ростов н/Д: ДИД, 2019. С. 225–247. EDN: PMZOJK.
23. Шадрина А. В. Сектантство в Области Войска Донского в начале XX в. по данным Министерства внутренних дел Российской империи // Новое прошлое (The new Past). 2022. № 3. С. 82–95. DOI: 10.18522/2500-3224-2022-3-82-95; EDN: WRPLAO.

Получено редакцией: 18.03.24

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Скорик Александр Павлович**, доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры социальных и гуманитарных наук, директор НИИ истории казачества и развития казачьих регионов

**Шадрина Алла Валерьевна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела гуманитарных исследований

DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5

# The Sociovital Nature of Religiosity in the Everyday Life of the Don Cossacks

Alexander P. Skorik

Platov South-Russian State Polytechnic University (NPI), Novocherkassk, Russia

s\_a\_p@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1283-8137

Alla V. Shadrina

Federal Research Center Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Rostov-on-Don, Russia

bergson@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-1925-0216

**For citation:** Skorik A. P., Shadrina A. V. The sociovital nature of religiosity in the everyday life of the Don Cossacks. *Vestnik instituta sotziologii*. 2024. Vol. 15. No. 2. P. 61–80. DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5; EDN: YXPVDZ.

**Abstract.** The Cossacks are traditionally associated with the social stronghold of the Russian Orthodox Church, with a group of the most righteous champions of the Orthodox faith. However, the Don Cossacks went through a long historical path before they found themselves in the bosom of the Mother Church and became its modern defenders from unrighteous attacks. Faith for the Don Cossacks initially represented a broader concept of life than just a religious feeling, extending into mental models of behaviour, often being fixed exclusively in material objects, expressed in a rather situational pilgrimage. In the historical everyday life of the Cossacks, a rationalistic attitude towards religious faith, which is not typical for other social groups, can be traced. Such pragmatism stemmed from a special military type of religiosity, initially formed on the frontier territory of the Wild Field, where the origins of the Russian Cossacks were laid, from where through the centuries the Cossacks carried their noble attitude towards God and the Christian faith.

They had their own historical road towards the Orthodox church, much longer and more controversial than that of other groups of the Russian population, but this makes its final results no less significant. “The Second Sun of the Don” – the Ascension Military Cathedral in Novocherkassk – is historically the second of the three Patriarchal Cathedrals in modern Russia. But it was rivaled in architectural splendour and interior decoration by the St. Nicholas Old Believer Cathedral, which reflected by its very existence at the beginning of the twentieth century the strongest positions of the Old Believers on the Don, and in the church the service was led by the Old Believer Archbishop John Kartushin. Among the Don Cossacks, heterodoxy also became widespread, and among its historical examples, spirit bearers stand out, and today Kalmyk Cossacks remain committed to the Buddhist (Lamaite) religion. However, despite the existence of various variants of religious faith among the Don Cossacks, the positions of the Russian Orthodox Church today are dominant and unshakable on the Don.

**Keywords:** pilgrimage, military type of religiosity, heterodoxy, Cossacks, priesthood, Old Believers, temple

## References

1. Akty, odnosyashhiesya k istorii Vojska Donskogo, sobrannye general-majorom A. A. Lishinym [Acts relating to the history of the Donskoy Army, compiled by Major General A. A. Lishin]. Novocherkassk, Tip. A. A. Karaseva, 1894: I: 368+XXXIII; II: 819+XLI (in Russ.).
2. Veinberg L. B. Rasprostranenie hristianstva na Ukraine [The spread of Christianity in Ukraine. (A brief historical sketch based on unpublished documents)]. Voronezh, 1889: 80 (in Russ.).
3. Donskie dela: v 4 knigah [Don affairs: in 4 books]. St. Petersburg, Tip. Glavnogo Upravleniya Udelov, 1898: I: 1081 (in Russ.).
4. Druzhinin V. G. The split on the Don at the end of the XVII century. Rostov-on-Don, 2015: 344 (in Russ.).
5. Kashibadze V. F., Batiyeva E. F. On the problem of the Genesis of the Don Cossacks (anthropology data). *Kazachestvo v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii: istoricheskiy opyt i perspektivy razvitiya* [Tezisy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (28–29 sentyabrya 2010 g., Rostov-na-Donu)]. Rostov-na-Don, YUNTS RAN, 2010: 1–7 (in Russ.).
6. Kogan L. N. Sociologiya kultury [Sociology of culture]. Yekaterinburg, Ural. Univ., 1992: 120 (in Russ.). EDN: UDCUPW.
7. Levitskiy G., archpriest. Monastyrskoe urochishhe ili Monastyrskiy gorodok [Monastic tract or Monastic town]. *Donskiye voyskovyye vedomosti*, 1866: 22: 112–113 (in Russ.).

8. Mininkov N. A. Donskoe kazachestvo v epoxu pozdnego srednevekovya [Don Cossacks in the Late Middle Ages (before 1671)]. Rostov-on-Don, Rostovskii un-t, 1998: 512 (in Russ.). EDN: XHFEEB.
9. Mininkov N. A. Donskoj istorik esaul Evlampij Nikiforovich Katelnikov [Donskoy historian of the esaul Evlampy Nikiforovich Katelnikov]. Rostov-on-Don, Logos, 2011: 170 (in Russ.). EDN: QPVTZD.
10. O nakazanii razseevayushhih i prinimayushhih eresi i raskoly. Imennoj ukaz Gosudarej i Velikih knyazej Ioanna i Petra Alekseevichej. 24 dekabrya 1684 g. (3 yanvarya 1685 g.) [On the punishment of those who sow and accept heresies and schisms. The nominal decree of the Sovereigns and Grand Dukes John and Peter Alekseevich. December 24, 1684 (January 3, 1685)]. *Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii* [Sobr. 1]. St. Petersburg, Tipografiya II Otdeleniya Sobstvennoy Yego Imperatorskogo Velichestva Kantselyarii, 1830: II: 1102 (in Russ.).
11. Popov H. I. Istoricheskaya panihida na Monastyrskom urochishhe [Historical memorial service at the Monastyrskoe tract]. *Pamyatnaya knizhka oblasti voyska Donskogo na 1905 g.* Novoherkassk, Oblastnaya Voyska Donskogo tipografiya; Chastnaya Donskaya tipografiya i tipografiya P. V. Boldyreva, 1905: 3–5 (in Russ.).
12. Puteshestvie antioxijskogo patriarha Makariya v Rossiyu v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, arxidiakonom Pavlom Aleppskim [The journey of the Antiochian Patriarch Macarius to Russia in the middle of the 17th century, described by his son, Archdeacon Pavel of Aleppo: (based on a manuscript from the Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs)]. Issues 1–5. Transl. from Arabic [and preface] by G. Murkos. Moscow, Obschestvo istorii i drevnostei ross. pri Mosk. un-te, 1898: 3: 167 (in Russ.).
13. Saveliyev A. M. Trexstotletie voyska Donskogo. 1570–1870 [Tercentenary of the Don Army. 1570–1870]. Essays on the history of the Don Cossacks. St. Petersburg, Tip. M. O. Volfa, 1870: 124 (in Russ.).
14. Saveliyev E. P. Istoriya Dona i donskogo kazachestva [The history of the Don and the Don Cossacks]. Novoherkassk, Tip. “Donskoy Pechatnik”, 1918: 3: 142 (in Russ.).
15. Skorik A. P. Milyutinsky Cossack yurt: the experience of historical reconstruction. Novoherkassk, Lik, 2015: 1184 (in Russ.). EDN: SLSSXU.
16. Skorik A. P., Fedina I. M. Kubansky khutor: phases and everyday life of toponchronic evolution (late XVIII–first third of XX centuries). Novoherkassk, Lik, 2016: 419 (in Russ.). EDN: YHBTKN.
17. Skorik A. P., Shcherbakova L. I. Sociovitall institutions of Cossack everyday life: a categorical and conceptual analysis. *Vestnik instituta sotziologii*, 2023: 14(3): 37–52 (in Russ.). DOI: 10.19181/vis.2023.14.3.3; EDN: LRTOIC.
18. Smolich I. K. Istoriya Russkoj cerkvi 1700–1917 gg. [The History of the Russian Church 1700–1917]. Moscow, SPVM, 1997: 799 (in Russ.).
19. Snesev N. P. Donskaya eparhiya i desyatiletnee upravlenie eyu arhiepiskopa Platona [The Don Diocese and its ten-year administration by Archbishop Plato: In 2 vols]. Novoherkassk, Oblastnaya Voyska Donskogo tipografiya, 1877: 1: 238 (in Russ.).
20. Sorokin P. A. Sistema sociologii [The system of sociology]. Syktyvkar, Komi kn. izd-vo, 1991: 187 (in Russ.).
21. Tolmachev I. P. V stepyax donskix [In the Don steppes. (Military memoirs)]. Moscow, Voenizdat, 1959: 183 (in Russ.).
22. Church and parish chronicle of the church in the name of St. prpmts. Evdokia settlement of Mankovo-Berezovskaya. In Church and parish chronicles of the Don and Novoherkassk diocese. Comp., author of comm. A. V. Shadrina. Rostov-on-Don, DID, 2019: 225–247 (in Russ.). EDN: PMZOJK.
23. Shadrina A. V. Sectarianism in the Field of the Donskoy Army at the beginning of the twentieth century. According to the Ministry of Internal Affairs of the Russian Empire. *Novoye proshloye (The new Past)*, 2022: 3: 82–95 (in Russ.). DOI: 10.18522/2500-3224-2022-3-82-95; EDN: WRPLAO.

The article was submitted on: March 18, 2024

#### INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Alexander P. Skorik**, Doctor of Philosophical Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Social and Human Sciences, Director of the Research Institute of the History of the Cossacks and the Development of Cossack Regions  
**Alla V. Shadrina**, Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Humanitarian Studies