

Федеральное государственное бюджетное учреждение высшего образования
«Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова»

На правах рукописи

Носырев Илья Николаевич

Русский раскол XVII века как милленаристское движение
(на примере старообрядческих беспоповских и хлыстовских общин)

Специальность – 07.00.07 этнография, этнология и антропология

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:

д.и.н., проф., Никишенков Алексей Алексеевич

Научный консультант:

д.и.н., проф., Функ Дмитрий Анатольевич

Москва – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Обзор историографии раскола и литературы по проблеме милленаризма	9
Источниковая база исследования	24
Глава I. Эсхатологическая доктрина раскола. Вопрос о генезисе хлыстовства	31
1.1. Восприятие аккультурации расколоучителями. Оппозиция «Древнее - новое»	31
1.2. Типология раскола. Исторические параллели с Реформацией и саббатизмом.	
Влияние на доктрину раскола государственных репрессий	46
1.3. Вопрос о значении термина «антицерковный» применительно к расколу.	
Старообрядческие общины как коммунитас	53
1.4. Лиминальность в истории раскольнических общин	58
1.5. Вопрос о дораскольных элементах хлыстовства.....	68
1.6. Роль народной религии в формировании хлыстовства	75
Глава II. Эволюция эсхатологических представлений в беспоповщине и хлыстовстве в XVIII-XIX вв. Демилленаризация и выделение новых толков.....	91
2.1. Эволюция старообрядческой эсхатологии в XVII-XIX вв. «Духовный антихрист».....	93
2.2. Эволюция отношения к светским и церковным властям.....	104
2.3. Эволюция отношения к браку.....	110
2.4. Демилленаризация и возвращение к повседневной жизни. Новые обострения милленаристских настроений и попытки борьбы с демилленаризацией.....	115
2.5. Идеальное и реальное в эсхатологической доктрине раскольнических толков.....	127
2.6. Эволюция критической парадигмы раскола.....	131
Глава III. Эволюция структуры раскольнических общин и механизмы их самосохранения.....	141
3.1. Двухчастная структура раскольнической общины.....	141

3.2. Информационная замкнутость как объединяющий фактор.....	145
3.3. Корпоративная этика и финансовый успех раскольнических общин.....	157
3.4. Прозелитизм и механизмы поддержания численности секты.....	166
3.5. Обстоятельства, способствующие сохранению целостности вероучения. Роль книжной традиции и богословия.....	178
Заключение.....	190
Список источников.....	194
Список литературы.....	198

Актуальность темы исследования

Старообрядчество традиционно входит в сферу интересов этнолога. Однако акцент в этнологических исследованиях и в советский, и в постсоветский период делался и делается на изучение материальной культуры, а также фольклора древлеправославных. Это вполне объяснимо: в качестве объектов полевого исследования эти формы культуры более доступны и привлекательны. Вопросы, касающиеся причин раскола XVII в. и дальнейшей эволюции старообрядчества, были оставлены на откуп историкам. Не будет преувеличением сказать, что такой подход породил определенную узость взгляда на проблему: причины раскола до сих пор не являются окончательно понятыми.

Преимущественное внимание к социальной составляющей движения, традиции которого были заложены еще в XIX в. историками «народнического» направления и получили развитие в работах советских историков-марксистов, привело к тому, что многие аспекты раскола, не имевшие прямого отношения к социально-экономической проблематике, анализировались гораздо реже и не были глубоко проработаны. Например, до сих пор непонятной остается та роль, которую играет в старообрядчестве критика культурных и бытовых заимствований с Запада. Характерный для множества дореволюционных исследователей и некоторых историков XX в. взгляд на эту критику как на доказательство крайнего консерватизма или даже невежества той части русского народа, что приняла участие в расколе, не может быть верен: многие старообрядцы были образованнейшими людьми своего времени, а сам раскол не был движением за возврат «старины» (хотя и сами старообрядческие авторы часто трактуют его именно так). Раскольнические авторы сплошь и рядом обращаются к переосмыслению и пересмотру привычных православных догм и анализируют их порой глубже, чем православные авторы, принадлежащие к господствующей церкви.

Практически не анализировалась эсхатологическая концепция раскольников — а ведь в религиозном сознании старообрядца и самосожжения, и бегство в леса, и запрет на брак выглядели как закономерные приготовления, предпринимаемые в связи с наступлением последних времен. Следовательно, без внимательного отношения к эсхатологическим идеям раскольников невозможно и правильное понимание причин этих явлений и причин раскола в целом. Более того, эсхатологические доктрины старообрядцев существенно разнятся от толка

к толку и обнаруживают определенное развитие во времени. Учитывая то обстоятельство, что большая часть старообрядческих сочинений XVII-XIX уделяет эсхатологии самое пристальное внимание, нельзя сказать, что она является чем-то внешним, лишь формой, прикрывающей настоящее содержание старообрядчества: судя по всему, анализ эволюции доктрины о последних временах способен пролить свет на эволюцию самих раскольнических общин — изменение их мировоззрения, возможно, говорит о структурных переменах, об изменении отношения к государству и официальной церкви, восприятия своего места в жизни общества и т.п.

Мало внимания уделялось историками эгалитарным и утопическим идеям раскольников. Те дореволюционные исследователи (в частности, В.И. Кельсиев, В.Д. Бонч-Бруевич), которые обращали внимание на «наивный социализм» русских сект, рассматривали его как явление политическое; однако ошибочность такого взгляда показала сама жизнь — и Кельсиев, и Бонч-Бруевич потерпели полное поражение в своих попытках вовлечь старообрядчество в революционную деятельность. А.И. Клибанов оказался много ближе к истине, расценивая раскольнические легенды о царстве справедливости (такие, как Китеж, Беловодье и т.п.) как эскапистские: не будучи способными рационально осознать и решить существующие социально-политические проблемы, проповедники раскола звали паству к бегству в вымышленный мир. Однако, говоря о социальной утопии в раскольнической традиции, А.И. Клибанов, на наш взгляд, недооценил ее важность: мы не погрешим против истины, если скажем, что в социально-утопические тона окрашены практически все ранние идеи старообрядчества. Таким образом, перед нами опять-таки не внешняя форма, прикрывающая истинную суть раскола: правильнее было бы говорить о определенной логике, по которой развивается это движение.

Невнимание к эсхатологическим и эгалитарным идеям, на наш взгляд, исказило даже и те трактовки, которые касались социальной базы раскола. Так, схожесть многих черт русского раскола и западноевропейской Реформации, на которую не раз обращали внимание историки, обычно объясняли сходством социально-экономической базы обеих движений, революционными изменениями в обществе, связанными со сменой общественно-экономических формаций. В действительности как раз социальная база Реформации и раскола сильно различается. Протестантизм, служивший выражением борьбы зреющей буржуазии против церковных и феодальных поборов, развился в XVI в. в ряде государств Западной Европы, где уже имели место финансовое расслоение, развитая мануфактура, торгово-банковские операции и т.д. В рядах старообрядчества же оказались представители различных сословий, зачастую имевших совершенно противоположные интересы, — от

именитых бояр Морозовых и князей Денисовых до выходцев из среды низшего духовенства (Аввакум, Епифаний, поп Лазарь) и крестьянства. Бросается в глаза важное обстоятельство: если протестантские общины изначально были, как правило, зажиточными, то множество (если не большинство) общин старообрядческих, покидая родные места и уходя в пустынь, вынуждены были владеть нищенскую жизнь. Богатыми эти общины становились лишь со временем, уже в XVIII-XIX вв., в силу каких-то иных механизмов. Отметим, что эти механизмы также не являются объясненными. Попытки обнаружить в старообрядческой доктрине собственный аналог «протестантской этики» наталкивались на непреодолимое обстоятельство: в отличие от протестантских авторов, создавших целую апологию обогащения, старообрядческие сочинения и в XVIII-XIX вв. не рассматривали богатство как добродетель.

Для того, чтобы пролить хотя бы немного света на эти «белые пятна» проблемы раскола, мы привлекли обширную традицию изучения милленаристских движений, существующую в этнологической науке. Милленаризм — явление сложной природы, примеры которого широко распространены в различных обществах земного шара. Милленаристские движения возникают в моменты глубокого кризиса (отсюда другое название этих культов, предложенное У. Ла-Барром — «кризисные»¹), когда общество ищет ответ на терзающие его вопросы. Участники движения создают особый культ, сконцентрированный на ожидании скорой гибели и последующего обновления мира. Возрожденная реальность станет полной противоположностью текущему положению вещей: праведники восторжествуют, а грешники будут наказаны; на земле наступит полное изобилие, когда не надо уже будет работать, люди обретут бессмертие или радикально долгую, полную счастья жизнь. В ожидании обновления мира участники движения покидают родные места и составляют коммуну, построенную на равенстве «братьев» и «сестер», на отказе от брачных уз, социальной иерархии, обладания собственностью, зачастую противопоставленную окружающему обществу, государству и религии, которую исповедует большинство посторонних. Милленаристские движения обычно возникают в тех обществах, которые: а) переживают аккультурационные процессы в связи с иностранным вторжением или вестернизацией; б) разобщены и не имеют идеологии, принимаемой большинством (в этом случае движение выступает способом интеграции людей, принадлежащих к разным социальным группам).

На наш взгляд, раскол обнаруживает некоторые классические признаки

¹ *La Barre, W. Materials for a History of Sketches of Crisis Cults: A Bibliographic Essay // Current Anthropology. 1971. №12. P. 3–44.*

милленаристского движения. Вкратце перечислим основные моменты:

1. В публицистике старообрядчества важное место уделяется критике чужеземных нравов: привнесение чужеродных устоев рассматривается как симптом приближения последних времен;

2. Эсхатологические представления играют важнейшую роль в доктрине раскола: старообрядцы воспринимают гонения на них как фазу наивысшего торжества еретиков, за которой последует их уличение в грехах на Страшном суде и награждение праведных в новом, справедливом мире;

3. Старообрядческие толки на ранней стадии своей эволюции обнаруживают признаки, свойственные для коммунитас (милленаристских общин): эгалитарность, безбрачие, бесструктурность, зачастую отказ от собственности и сознательное нищенствование и т. п.

4. В расколе участвуют различные сословия, интересы которых часто не просто различны, но даже противоположны. Это дает повод предположить объединяющую функцию милленаристского движения.

Понимание русского раскола как милленаристского движения, среди причин которого важное место занимает реакция на аккультурацию — взаимодействие традиционной культуры Московского государства с идеями и культурными атрибутами, заимствованными из Европы — помогло бы хотя бы в некоторой степени восполнить пробелы, существующие в изучении явления, устранить ошибочные взгляды на ряд важнейших явлений в старообрядческой доктрине: неверное представление о старообрядческой эсхатологии как внешней форме, игравшей относительно скромную по сравнению с социальными причинами, роль; тенденциозное восприятие раскола как социальной революции низов; трактовку милленаристских чаяний как наивной «крестьянской утопии»; сведение крайних проявлений милленаризма к банальному религиозному фанатизму и т.п.

Объектом исследования является русский раскол — религиозное движение, которое формируется в 50–60-х годах XVII в., а также различные его течения, возникавшие и развивавшиеся на протяжении XVII–XIX вв. Очевидно, что столь масштабное явление требует сосредоточиться на отдельных его аспектах: вот почему в рамках настоящей работы мы рассматриваем лишь два течения внутри раскола — это беспоповские толки (в первую очередь поморский, федосеевский, филипповский и бегунский) и хлыстовство (а также

генетически связанное с ним скопчество). Выбор беспоповских толков объясняется несколькими причинами. Во-первых, число старообрядческих толков слишком велико и различия между ними порой слишком значительны, чтобы пытаться рассматривать их в целом. Во-вторых, беспоповские толки на протяжении XVIII – нач. XX в. сохранили заметно больше изначальных идеологем XVII в., нежели поповщинские. Занимая изначально непримиримую позицию по отношению к церкви и государству, они подвергались жестоким репрессиям: этим в некоторой степени объясняется острота эсхатологических настроений в беспоповских общинах. Отметим, что для нашей работы представляют интерес не только изначальные идеологические установки беспоповских сект, но и их развитие на протяжении их существования.

Выбор хлыстовства обусловлен следующими причинами: а) эсхатология играла в хлыстовстве столь же значительную роль, как и в беспоповских толках; б) При чрезвычайной несхожести процесса формирования и дальнейшей судьбы хлыстовства и старообрядчества (вопрос о генезисе хлыстовства и его связи с расколом в исторической науке по-прежнему является открытым; в отличие от старообрядчества, хлыстовство никогда не представляло собой сколько-нибудь единого вероучения, а хлыстовские общины не объединялись в согласия) многие установки обоих течений раскола весьма схожи; вот почему сравнительный анализ этих течений, как мы надеемся, позволит выявить общие закономерности развития милленаристских идей русского раскола.

В настоящей работе мы пользуемся терминами «раскольники», «раскольнический», и это требует объяснения: ведь в историографии XVIII–XIX вв. эти слова имели негативные коннотации, поскольку указывали на виновников церковного раскола, который в православной доктрине считается тяжким грехом. Разумеется, мы не вкладываем в эти слова никакого уничижительного смысла — мы используем их исключительно в силу удобства: термин «раскольники» позволяет объединить старообрядцев с другими русскими сектантскими течениями — в первую очередь, такими, как хлысты и скопцы, которым мы уделяем в нашей работе пристальное внимание. Не восходя генетически к одному и тому же источнику, различные течения раскола, тем не менее, не только обменивались идеями, но и демонстрировали определенные сходства в своей эволюции (факт, который мы постараемся подтвердить в последующих главах).

Предметом исследования служит специфическая милленаристская логика, которую, как нам представляется, обнаруживают многие из проявлений русского раскола и порожденных им религиозных движений.

Темой данного исследования является **русский раскол XVII века как**

милленаристское движение (на примере старообрядческих беспоповских и хлыстовских общин).

Степень изученности проблемы. В связи с тем, что тема имеет различные аспекты, мы разбили историографический обзор на два блока: 1) обзор историографии раскола; 2) обзор литературы по проблеме милленаризма.

Обзор историографии раскола. Основные подходы и проблемы

Не имея возможности рассматривать в рамках данной главы весь обширный перечень работ, написанных по расколу и старообрядчеству, проанализируем те из них, что породили наиболее типичные идеи, получившие развитие в дальнейшей историографии.

Для наиболее ранних работ, относящихся к первой половине-середине XIX в., характерен взгляд на раскол как на еретическое, проистекающее от неграмотности учение. Традиции такого отношения к расколу были заложены так называемым миссионерским направлением историографии, открытым еще в конце XVII в—начале XVIII в. «Розыском о раскольнической брынской вере» Дмитрия Ростовского². Выводы о косности и скудоумии раскольников, сделанные православными священниками, относившимися к проблеме как нельзя более пристрастно, укоренились в общественном сознании и так или иначе были воспроизведены в трудах как историков-религиоведов, сохраняющих богословский взгляд на проблему, так и светских историков (например, в «Истории распоряжений по расколу» Н.В. Варадинова³ и т.п.).

Революционными для изучения явления считаются работы А.П. Щапова «Земство и раскол»⁴ и «Русский раскол старообрядства»⁵. А.П. Щапов впервые отметил социальные корни раскола, говоря о нем как о «могучей, страшной общинной оппозиции податного земства, массы народной против государственного строя – церковного и гражданского»⁶. При этом, по мнению историка, раскол обнаруживает двойственную природу даже на уровне идей: с одной стороны, он — внутрицерковная полемика, приведшая к выделению новой массовой ереси, с другой — борьба наиболее консервативной части русских людей с гражданскими новшествами: инновации, привнесенные Алексеем Михайловичем и Петром I,

² *Дмитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1824.

³ *Варадинов Н.В.* История Министерства внутренних дел. Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. - СПб., 1863.

⁴ *Щапов А.П.* Земство и раскол. Выпуск первый. СПб., 1862.

⁵ *Щапов А.П.* Русский раскол старообрядства. Казань, 1859.

⁶ *Щапов А.П.* Земство и раскол. С. 28.

ущемляли привычку значительной части народа к свободной жизни. Однако и Шапов традиционно рассматривал раскольников как «умственные осадки человечества русского», «темных приверженцев буквы», «мертвой внешности церковно-богослужебных обрядов»⁷.

Последователь А.П. Шапова, В.В. Андреев, автор монографии «Раскол и его значение в народной русской истории»⁸, полностью выносит раскол за пределы церковно-религиозной проблематики, утверждая, что он «в своем происхождении является протестом земства против поглощения его прав центральной властью. Раскол в своем историческом развитии борется не за старину, а против способа введения новых порядков без спроса земства. Старина для него лишь предлог»⁹. При этом Андреев идеализирует раскольников, показывая их как наиболее трудолюбивую и наименее порочную часть народа. Близок к этому взгляду оказывается и представитель так называемого народнического направления историографии раскола А.С. Пругавин, утверждающий, что благодаря своей концентрации на религиозных и моральных вопросах раскольник в духовном плане выше, чем обычный православный¹⁰. Правда, Пругавин отмечает и отрицательные черты раскола, но, по его мнению, они объясняются общими проблемами русского общества, не изжитыми и в современную ему эпоху. Сопратник А.И. Герцена В.И. Кельсиев идет еще дальше и понимает старообрядцев как политических диссидентов, а сам раскол как революционное движение, направленное против репрессивной машины государства и церковного лицемерия¹¹.

Историк-марксист Н.М. Никольский трактует «старую веру» как лозунг, который использовали в своих, противоположных целях различные сословия (так, автор выделяет три главнейших социальных течения в расколе: боярское, посадское и крестьянское). Никольский рассматривает эволюцию старообрядчества, обозначая его связь в XIX в. с торгово-промышленным капиталом, который историк расценивает как залог успешности старообрядческой проповеди. Однако при этом Никольский не анализирует эсхатологию раскола (ведь духовенство у него даже не рассматривается как один из главных проводников раскола), а воспринимает ее как форму, прикрывающую истинные цели участвующих в движении сторон¹².

На другом полюсе находятся мнения ряда других историков, пытавшихся объяснить раскол не социальными причинами, а ментальностью русского народа. В.О. Ключевский считал, что русские XVII в. из-за неразвитости богословской мысли ценили обряд выше

⁷ Шапов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 30, 52.

⁸ Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870.

⁹ Андреев В.В. Указ. соч. С. V.

¹⁰ Пругавин А.С. Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909.

¹¹ Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Т. 1-2.

¹² Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1988.

догмата, буквальный характер предписания выше его смысла¹³. Отмечая важные элементы старообрядческой публицистики, такие, как понимание народом православия как главного достояния русского народа, а также «латинобоязнь», историк, тем не менее, не идет дальше представления о формализме старообрядчества и его неразвитости в морально-религиозном плане. А.В. Карташев рассматривает историю России как мессианскую — в этом контексте и раскол служил одним из важнейших проявлений мессианской идеи, «московского национализма», сформировавшего в России в пер. пол. XVII в. С одной стороны, он — свидетельство стихийности русского характера, неспособного относиться хладнокровно к вопросам веры, с другой — следствие представления русских об исключительной ценности русского православия, занимающего ключевую роль в национальном самосознании Московского царства, которое на протяжении XVI–XVII вв. сталкивалось с попытками культурно-религиозной и политической экспансии извне¹⁴. В схожем ключе рассматривает проблему и С.А. Зеньковский, рассматривающий осуществленный Никоном «апофеоз православия» как важную часть мечты патриарха и государя о «православной империи». При этом как важнейшую причину раскола Зеньковский понимает борьбу между высшим (иерархами) и низшим духовенством — протопопами, находившимися в таком же бедствующем положении, как и крестьянство. Историк отмечает и ту роль, которую сыграла в развитии доктрины раскола реакция на слишком стремительные культурные сдвиги, происшедшие при Алексее Михайловиче — частичную секуляризацию и европеизацию русской жизни¹⁵.

В советский период редукция раскола к разновидности социального бунта оказалась идеологически уместной и более востребованной. «Советская историческая наука рассматривает появление и распространение в XVII в. старообрядчества как специфическую форму выражения антифеодального протеста», — кратко сформулировал понимание раскола советскими историками Н.Н. Покровский. По его мнению, классовая сущность явления раскола была очевидна еще историкам «народнического» направления: «Связь старообрядчества с идеологией крестьянского антифеодального побега, с борьбой народных масс против абсолютистской монархии, за свободу была ясна революционной и демократической историографии прошлого века»¹⁶. Культурная составляющая раскола анализировалась историками нечасто. Наиболее крупный советский исследователь раскола,

¹³ *Ключевский В.О.* Западное влияние и церковный раскол в России в XVII в. // *Ключевский В.О.* Очерки и речи. М., 1913.

¹⁴ *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Сборник статей, посвященный П.Б. Струве. Прага, 1925.

¹⁵ *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М., 1995.

¹⁶ *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке. Новосибирск, 1974. С. 4-5.

А.И. Клибанов рассматривает раскол как классовую (антицерковную и антифеодальную) борьбу, понимая его как своеобразный аналог Реформации. При этом Клибанов впервые в историографии советского периода подробно анализирует некоторые эсхатологические представления раскольников — например, легенду о Китеже, тему «искания подлинного архиерейства» и т.п. Недостатком подхода историка является то, что Клибанов трактует эти представления исключительно как проявления народной религиозно-социальной утопии; при таком подходе они перестают быть элементами единого целого — старообрядческой эсхатологии — и теряют свою важность для понимания доктрины старообрядчества¹⁷.

Затруднительное положение, в котором оказались исследования проблемы раскола из-за чрезмерного «перекоса» в сторону изучения социальной составляющей движения, судя по всему, повинно в том, что современные историки уделяют мало внимания анализу причин русского раскола, занимаясь исключительно частными аспектами явления. Некоторые из современных оценок причин и значения раскола, на наш взгляд, опираются на недостаточно аргументированные построения — как пример можно привести работу А.Г. Глинчиковой «Раскол или срыв «русской Реформации»?», где раскол рассматривается как попытка либерализации жизни Московского государства, движение за религиозную терпимость, свободу совести и «внутренние формы религиозности и морали», неудача которой привела к тому, что Россия «отклонилась от европейского пути развития теократического государства в гражданское» (sic!)¹⁸. Из позднейших работ интерес для нашей темы представляют буквально единичные: в частности, статья Г. Лурье «Три эсхатологии. Русская эсхатология до и после великого раскола»¹⁹. Лурье выделяет три различных эсхатологических концепции, две из которых оказали влияние на формирование раскольнической милленаристской доктрины: первая, византийская, полагала Россию последним царством, где православие восторжествует перед самым концом света; вторая, московская, сложившаяся к 1650-м гг., была тесно связана с концепцией Третьего Рима, считая и католичество, и греческое православие отпавшими от христианства, а Россию — последней защитницей истинной веры. Признавая свой обзор русских эсхатологических идей XVII в. поверхностным и далеко не полным, Лурье сетует на отсутствие сколько-нибудь подробной и глубокой работы, посвященной этой теме.

Суммируя обзор историографии по причинам русского раскола, мы можем наметить

¹⁷ *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России, М. 1965; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России: период феодализма, М. 1977; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. XIX в. М. 1978.

¹⁸ *Глинчикова А.Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.

¹⁹ *Лурье Г.* Три эсхатологии. Русская эсхатология до и после великого раскола // Мир Православия. Вып. 3. - Волгоград, 2000. С. 50—178.

основные нерешенные проблемы.

Давно признаны ошибочными попытки редукции раскола к внутрикелейной борьбе между приверженцами дореформенной и пореформенной обрядности внутри русской православной церкви (при таком подходе никоновская реформа предстает как главный и едва ли не единственный двигатель раскола). Обвинение в «приверженности букве», которое историки XIX в. часто бросают расколоучителям, едва ли соответствует действительности: раскольнические авторы сплошь и рядом обращаются к переосмыслению и пересмотру привычных православных догм и анализируют их порой глубже, чем православные. Точно так же несостоятельна попытка трактовать раскол как движение малограмотных приверженцев старины: расколоучители зачастую демонстрируют высочайший уровень культуры — достаточно вспомнить протопопа Аввакума, иноков Авраамия и Епифания, которых историки и филологи вполне справедливо рассматривают как ярчайших представителей русской публицистики XVII в. Однако при всем этом непонятной остается та роль, которую играет в старообрядчестве критика культурных и бытовых заимствований с Запада. Характерный для множества дореволюционных исследователей раскола взгляд на эту критику как на доказательство крайнего консерватизма или даже невежества той части русского народа, что поддержала раскол, был во многом унаследован советскими историками. В том же духе, как пример религиозного фанатизма, рассматривались в дореволюционной и советской историографии и крайние проявления религиозной доктрины старообрядцев — самосожжения, отрицание деторождения и брака.

Попытка представить раскол как антицерковную борьбу крестьянства и посадских людей также уязвима для критики. Типологическое уподобление русского раскола и западноевропейской Реформации не имеет под собой серьезных оснований. Если обратиться к русской традиции ересей и внутрицерковной полемики, мы с легкостью обнаружим движения, которые в несопоставимо большей степени можно считать реформационными — такие, как учение стригольников или доктрина нестяжателей, открыто протестовавших против обогащения церкви. В сравнении с писаниями Вассиана Патрикеева или Максима Грека, раскольническая публицистика обнаруживает поразительное равнодушие к критике церковного стяжательства: этой проблеме уделяется существенно меньше внимания, чем, скажем, пьянству священников, курению табака или бритью бороды. Первые расколоучители, которые сами были в большинстве своем представителями низшего духовенства, считали, что их сословие скорее нищенствует, нежели купается в злате. Следовательно, эпитет «антицерковный» применительно к русскому расколу имеет совершенно иное содержание, нежели в характеристике Реформации: речь идет не об отрицании привычного места церкви в

жизни общества, а лишь о том, что церковь избрала неверный путь, утратила свою праведность в результате потакания еретикам.

Как мы говорили выше, нельзя не принять во внимание и тот факт, что внешней схожести, эти два часто уподобляемых религиозных движения имели совершенно разную социальную базу, что закономерно отразилось на их дальнейшей судьбе. Старообрядчество не было выразителем интересов какого-либо одного сословия: оно сплотило в своих рядах старообрядчества представителей различных социальных групп. Таким образом, в монографиях советских историков по расколу зачастую прослеживается сознательная, в угоду марксистской идеологии о последовательной смене формаций, или же неосознанная модернизация условий, при которых родилось старообрядчество (историки, которые все-таки признают внесословность раскола, воспринимают «старую веру» едва ли не как риторический прием, прикрывающий более прагматичные цели участников раскола). Механизмы, со временем превратившие старообрядческие общины, большинство из которых изначально не отличались богатством, в обладателей крупных капиталов, также не являются объясненными историками. Попытки обнаружить в старообрядческой доктрине собственный аналог «протестантской этики» наталкивались на непреодолимое обстоятельство: в отличие от протестантских авторов, создавших целую апологию обогащения, старообрядческие сочинения и в XVIII–XIX вв. не рассматривали богатство как добродетель. В.В. Керов предположил, что вероисповедальная активность старообрядцев в дальнейшем трансформировалась в активность предпринимательскую; однако эта гипотеза может указать лишь на некоторые психологические мотивации, не вскрывая ни социально-экономических, ни культурных причин²⁰. Наконец, историки практически не анализируют эсхатологическую концепцию раскольников и крайне редко уделяют внимание эгалитарным и утопическим идеям раскольников.

Обзор литературы по проблеме миллениаризма

Миллениаризм - религиозно-утопическое движение, связанное с ожиданием вселенской катастрофы и последующего обновления реальности, когда на земле наступит окончательное время, представляющее полную противоположность существующему положению дел: если в настоящем добро повержено, а зло торжествует, то в грядущем царстве пороки будут

²⁰ Керов В.В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII-XIX вв.: дис. ... д-ра ист. наук. М., 2004.

наказаны, а добродетели вознаграждены. В иудео-христианской традиции милленаризм (хилиазм) тесно связан с ожиданием прихода мессии и Страшного суда; период, предшествующий Страшному суду понимается как период наибольшего умножения грехов и поругания веры, когда желающие спастись должны оставить еретиков и укрыться от нечестия: «Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, - читающий да понимает, - тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы» (Мк. 13:14). Большинство исследователей милленаристских культов, впрочем, не считают это явление исключительно продуктом авраамических религий: М. Элиаде отмечает, что комплексы идей такого рода существуют в мифологическом мышлении первобытных народов и связаны с представлением о циклическом существовании мира: за гибелью вселенной следует ее возрождение и новое процветание. Впрочем, Элиаде тут же делает оговорку о том, что милленаристские культы первобытных народов современности, видимо, сложились под прямым или косвенным влиянием христианской эсхатологии. Главенствующую роль в формировании движения играют «сильные религиозные личности пророческого склада», но сами культы организуются и используются в политических целях. Элиаде отмечает, что такого рода культы XIX–XX вв. всегда направлены против западной культуры; при этом и приверженцы подвержены ее влиянию и проявляют желание приспособить к своим потребностям религию, науку и богатства белых людей²¹.

Милленаристские культы рассматриваются этнологами в неразрывной связи с процессом аккультурации. Это неудивительно: большая часть ученых рассматривала это явление на материале культов карго - группы религиозных движений в Меланезии, впервые фиксируемых в 80–90-е гг. XIX в. Культы карго возникали в среде аборигенов, испытавших поверхностное влияние западной культуры: обычно среди работников, трудящихся на Ост-Индскую компанию. Аборигены имели некоторое представление о христианстве, поскольку в Меланезии активно действовали и даже конкурировали между собой англиканские, протестантские и католические миссионеры. Обычно религиозная составляющая движений сводилась к представлениям о прибытии из страны предков кораблей, груженных богатыми товарами; их появление возвестит об изгнании белых и наступлении времени изобилия, когда не надо будет уже работать, поскольку пропитание будут доставлять духи предков. Этому времени будут предшествовать различные катаклизмы — землетрясения, наводнения и т.д. Весть о скором прибытии кораблей распространяли пророки. В ожидании груза (cargo) аборигены переставали работать, убивали скот, отказывались от денег, поселялись вдали от

²¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 76.

родных деревень «общинной братьев». Это алогичное с точки зрения здравого смысла поведение составляет важный симптом милленаристского культа.

В. Тэрнер рассматривает этот симптом не как логический вывод, который участники культа карго делают из представления о скором наступлении изобилия, а как саму суть милленаризма. Тэрнер вводит понятие «коммунитас», которым он обозначает модальность социальных отношений, противопоставленной «сфере обыденной жизни». Под определение коммунитас подходят сообщества, на первый взгляд, довольно разные — не только упомянутые меланезийские деревни, охваченные ожиданием корабля с карго, но также и общины хиппи или раннепротестантские секты, ожидающие со дня на день Страшного суда. Поясняя причины возникновения коммунитас, Тэрнер делает акцент на диалектику цикла развития милленаристского движения: перед тем, как обрести новую структуру, общество полностью устраняет старую и некоторое время пребывает в бесструктурном состоянии. Образование коммунитас в этом контексте представляет собой, так сказать, особый случай обряда перехода. Вот почему коммунитас предстает обществом, как бы вывернутым наизнанку: неравенству противопоставлено равенство, социальному статусу — его отсутствие, половой жизни — воздержание или напротив, полная свобода отношений и т.п. Переход общества от одной формы к другой имеет три фазы. Первая означает открепление группы от занимаемого ранее места в социальной структуре, потерю привычных прав и обязанностей. Вторая (лиминальный период) - имеет промежуточный, переходный характер - субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния. Третья фаза - восстановление - завершает переход. Наиболее характерные признаки коммунитас проявляют себя в лиминальной фазе. Тэрнер выделяет три различные формы коммунитас:

1) экзистенциальную, или спонтанную, возникающую как стихийный эмоциональный взрыв;

2) нормативную, где, под воздействием времени и потребности мобилизовать материальные ресурсы, необходимые для деятельности группы, стремящейся к достижению определенных целей, экзистенциальная коммунитас формируется как прочная социальная система;

3) идеологическую, имеющую разработанное утопическое мировоззрение, вызывающее к жизни общество, устроенное согласно некоторым изначальным установкам²².

Один из крупнейших исследователей культов карго, П. Уорсли рассматривает в качестве главной функции милленаристских движений их объединяющий характер, выделяя

²² Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

три типа обществ, в которых существуют благоприятные обстоятельства для возникновения милленаристского движения:

1) народы, разделенные природно-географическими условиями на небольшие обособленные группы и не имеющие при этом сильного государства, способного стать централизующей силой;

2) общества, состоящие из парцелл — крестьянских семей, ведущих натуральное хозяйство и из-за этого не связанных между собой экономически;

3) общества с дифференцированными политическими институтами, которые борются за свое существование земными, военно-политическими средствами, но раз за разом терпят поражения.

В каждом из этих случаев в обществе присутствует моральное и эмоциональное напряжение, связанное с рядом не поддающихся решению проблем — в конечном счете это напряжение и выливается во вспышку милленаристских чаяний. Уорсли отмечает, что милленаристские движения способны собирать в свои ряды представителей различных сословий, враждующих этнических общностей и т.п. Принадлежность к движению выступает способом самоидентификации сообщества, способствуя его объединению. Исследователь отмечает, что деятельность мессий и пророков в культурах такого рода не составляет их основной сути, что за рамками мессианства и профетизма остается наиболее важная часть мировоззренческой системы участников культа. Уорсли указывает при этом на судьбу ряда милленаристских движений, которые в XX в. получили отчетливую политическую окраску, потеряв при этом свою мистическую составляющую (т.е., трансформировались из милленаристских в нейтивистские)²³.

Н. Кон, автор монументального труда «The Pursuit of the Millennium», где разобраны десятки примеров милленаристских культов, отмечает, что их причиной чаще всего служат слишком быстрые культурные перемены, связанные либо со стремительным научно-техническим и социальным прогрессом, либо с поработением другими народами и насильственным «окультуриванием». Во втором случае формированию культа способствует ощущение несправедливого унижения агрессорами: оно порождает идею о том, что унижаемый народ когда-нибудь получит воздаяние за свои страдания и будет владеть всем миром (исследователь приводит в пример историю Иудеи, подвергавшейся поработению со стороны вавилонян, ассирийцев, римлян и т.п.: каждая новая опасность сопровождалась появлением пророков, возвещающих о скором конце вселенной). Кон различает традицию

²³ Уорсли П. Когда вострубит труба. М., 1963.

«высокой» и народной религии, говоря, что в последней милленаристские идеи оказываются чрезвычайно живучи, поскольку низшие слои населения испытывают во время социальных катастроф большую нагрузку. Однако при том, что культы такого рода зарождаются чаще всего в простонародной среде, идеи, служащие «идейным бульоном» для их возникновения, обычно создаются именно представителями «высокой» религиозности²⁴.

Р. Линтон отмечает сходство между милленаристскими и нейтивистскими (направленными против проникновения чужой культуры) движениями. И те, и другие могут преследовать цель возрождения или увековечивания тех элементов культуры, которые в мировоззрении народа связаны с его этнической самоидентификацией. Нейтивистские движения склонны идеализировать прошлое, считая его «утраченным раем» (в то время как милленаристские помещают вожделенный рай в будущем); при этом нейтивизм тоже может быть окрашенным в мистические тона («магический нейтивизм»). Линтон выделяет особую категорию «рациональных» нейтивистских движений, когда имеет место ясное осознание обществом стоящих перед ним проблем; такие движения чуждаются сверхъестественных элементов и оперируют преимущественно материальными категориями²⁵.

Отметим, что аккультурацию практически все вышеперечисленные авторы рассматривают отнюдь не как простое восприятие одним народом культуры другого, но как сложное взаимодействие, во время которого формируется новая культурная система, состоящая как из элементов культур взаимодействующих народов, так и из ранее не существовавших элементов, родившихся непосредственно в процессе взаимодействия. При этом новая культурная система может иметь различные уровни: отдельные элементы культуры могут быть характерны не для всего народа, подвергающегося аккультурации, но лишь для некоторых его социальных групп. У Э. Уоллеса аккультурация и вовсе предстает как широкий спектр явлений: это не только взаимодействие между различными народами, но и взаимоотношения разных временных пластов одной и той же культуры — в ходе нейтивистского или милленаристского явления часть народа может осуществлять возрождение и распространение забытых и, казалось, отошедших в прошлое элементов. И милленаристские, и нейтивистские движения, и разнообразные мессианские культы Э. Уоллес рассматривает как близкие типы явлений, относящиеся к широкому классу «движений ревитализации»: под этим термином ученый понимает «умышленные, организованные, сознательные попытки членов общества выработать более удовлетворяющую их потребностям культуру». Движения ревитализации, по мнению

²⁴ *Cohn N. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Oxford, 1990.*

²⁵ *Linton R. Nativistic Movements // American anthropologist, v. 58. 1956. P. 230-236.*

ученого, настолько часты и распространены в истории человечества, что «редкий из когда-либо живших не принимал участия в каком-либо из них». Движения ревитализации рождаются в тот момент, когда существующие условия жизни перестают удовлетворять нуждам общества, их развитие подчиняется алгоритму, который Уоллес делит на следующие фазы:

1) *Устойчивое состояние;*

2) *Период усиливающегося индивидуального стресса*, когда члены общества ощущают все возрастающее недовольство существующим положением дел (причины этому могут быть самые разные: военное вторжение, политическая ситуация, религиозный конфликт и т.п.);

3) *Культурный разрыв* — единая культура сообщества начинает раскалываться на две или более противостоящих друг другу культурных системы;

4) непосредственно *период ревитализации* — общество перестраивается, приспособляясь к новым условиям более оптимальным образом, чтобы вступить в:

5) *новое устойчивое состояние.*²⁶

В схожем ключе рассматривает явление милленаризма М. Мид: аккультурация порождает новые условия существования сообщества и милленаристский или нейтивистский культ служит временным средством для реконсолидации, позволяющей сплотить его для выработки социальной модальности, которая бы лучше им соответствовала. Важным моментом, по мнению Мид, является наличие культурного контакта между двумя разными цивилизациями, как правило, находящимися на разном уровне развития. При этом, впрочем, Мид принимает созданный Э. Уоллесом термин, трактуя движения ревитализации весьма широко: исследовательница относит к ним общественные движения в Турции после Первой мировой войны, в молодой Советской республике, государстве Израиль в первые десятилетия его существования и т.п. Таким образом, Мид рассматривает специфическую религиозно-мистическую окраску милленаристских движений как факультативную: в эпоху секуляризации место религиозной утопии занимает утопия социально-политическая²⁷. Уже упомянутый П. Уорсли в другой своей работе, «Маркс и марксизм» оказывается близок к этому взгляду: подчеркивая, что Карл Маркс считал сутью коммунизма построение общества не только бесклассового, но и такого, где человек был бы совершенно свободен от низменных потребностей (в частности, многих физических) и находил бы счастье в свободном труде,

²⁶ Wallace A.F.C. Acculturation: Revitalisation movements // American anthropologist, v. 58. 1956. P. 264-280.

²⁷ Mead M. Continuities in Cultural Evolution. New Brunswick, London, 1999.

исследователь отмечает типично милленаристский характер этой идеи²⁸.

Итак, опираясь на упомянутые выше работы, можно выделить несколько типичных черт милленаристского движения:

1) Причиной движения, как правило, служат аккультурационные процессы — народ, испытывающий насильственную аккультурацию, испытывает стремление «вернуться к своим корням», к золотому веку, который якобы существовал до того, как традиционная культура была искажена. Часть общества ощущает напряжение, возникающее от невозможности приспособиться к изменившимся социальным условиям;

2) Возникает особый культ, построенный на ожидании вселенской катастрофы и последующего обновления реальности, которое приведет к возникновению справедливого мира, где праведники будут вознаграждены, а грешники получают по заслугам (при этом с грешниками часто отождествляются иноземцы - проводники чуждой культуры);

3) Члены милленаристского движения отрываются от общества и создают коммунитас — общину, характеризующуюся лиминальными чертами — основанную на бесстатусности, отказе от иерархии, собственности, половых отношений, порвавшую с окружающим миром;

4) Через некоторое время община утрачивает лиминальные черты и во многом возвращается к обычной жизни; ее идеология позволила общине приспособиться к изменившимся условиям жизни в обществе.

Цель работы — изучение тех черт старообрядчества и хлыстовства, которые имеют отношение к аккультурационным и интеграционным процессам, выглядя как типичные признаки явления милленаризма. Достижение этой цели потребовало решения следующих задач:

1. Рассмотреть вопрос об отношении публицистов раскола к нововведениям в русской жизни, проанализировать, в какой степени раскол явился реакцией на аккультурационные явления, имевшие место в русской жизни XVII—начала XVIII в.

2. Проанализировать процесс образования и эволюции старообрядческой общины: как изменялись идеологические установки старообрядчества на протяжении его истории, чем были вызваны эти изменения? Существует ли связь между эволюцией эсхатологической доктрины и выделением в старообрядчестве новых толков, таких, как федосеевщина, филипповщина, бегунство и т.п.?

²⁸ Worsley P. Marx and Marxism. London, 2002.

3. Выяснить, как изменялась структура раскольнических общин в XVII—XIX вв. и дать ответ на вопрос, чем были обусловлены эти изменения. Насколько применима классификация коммунитас, вводимая В. Тэрнером, к различным этапам эволюции старообрядческих общин? Обрисовать механизмы, способствующие выживанию старообрядческих и хлыстовских общин и распространению их учений.

4. Определить характер связи между хлыстовством и старообрядчеством; рассмотреть эсхатологическую доктрину хлыстовства и ее роль в эволюции секты. Провести сравнительный анализ эволюции старообрядчества и хлыстовства и постараться вскрыть причины, обуславливающие сходства и различия в исторических судьбах двух религиозных учений.

Научная новизна исследования. Данная диссертационная работа является первым опытом применения к изучению русского раскола XVII в. и порожденных им религиозных движений наработок, созданных этнологами, изучавшими милленаристские движения. Положительным качеством такого подхода является внимание к одной из наименее исследованных черт идеологии раскола – его эсхатологической концепции (точнее, нескольким ее вариантам, характерным для разных течений раскола). Эсхатология занимала в мировоззрении раскольников важное место – без ее анализа невозможно понимание механизмов, которые породили раскол и в дальнейшем влияли на его эволюцию. Включение русского раскола в широкую типологию милленаристских движений позволит выработать новые подходы для понимания многих частных проблем раскола — например, причин дальнейшего дробления раскольнических толков на новые; радикальных проявлений старообрядчества — таких, как, например, «гари» (самосожжения, устраиваемые раскольниками); квазисоциалистические устремления многих поздних раскольнических общин и т. п.

Научно-практическая значимость. Анализ милленаристского содержания раскола позволит Включение русского раскола в широкую типологию милленаристских движений позволит выработать новые подходы для понимания многих частных проблем раскола — например, причин дальнейшего дробления раскольнических толков на новые; радикальных проявлений старообрядчества — таких, как, например, «гари» (самосожжения, устраиваемые раскольниками); квазисоциалистические устремления многих поздних раскольнических общин и т. п. русский раскол в числе широкой группы движений, имевших место в различные исторические эпохи и не связанных ни с проблемой генезиса капитализма, ни с другими конкретно-историческими обстоятельствами. Это имеет ценность и для изучения

самой проблемы миллениаризма — ведь в основном этнологи изучают ее по движениям более позднего времени — XIX–XX вв. Последняя задача тем важнее, что миллениаризм, как то следует из теоретических трудов П. Уорсли, В. Тэрнера и Р. Линтона, является широко распространенной и играющей важную роль в истории человечества модальностью.

Хронологические рамки работы ограничены временем с 50-60-е гг. XVII в. до 1917 г.: первая датировка соответствует подготовке и проведению никоновской реформы, вторая обусловлена очевидным фактом - после Февральской и особенно Октябрьской революции на старообрядчество начинают влиять принципиально новые условия существования; анализ этого влияния лежит за пределами наших задач. При этом в ряде случаев, обусловленных необходимостью привлечь предшествующую эсхатологическую традицию или провести определенные исторические параллели, нам приходится затрагивать более широкий исторический пласт.

Территориальные рамки исследования охватывают в основном центральную часть России и Русский Север.

Источниковая база исследования. При разработке проблемы исследования был использован широкий круг источников, в основном опубликованных. Использованные источники можно разделить на несколько групп: 1) Старообрядческие и хлыстовские письменные памятники: публицистические сочинения, послания, акты старообрядческих соборов; 2) Письменные памятники, оставленные представителями официальной церкви — православными миссионерами, священниками, наблюдавшими в своем приходе деятельность раскольников, рядовыми верующими, изложившими свое впечатление от бесед с раскольниками; 3) Сообщения историков и этнологов о жизни и быте раскольников. Каждая из этих групп источников имеет свои типические особенности.

1. *Старообрядческие письменные памятники*

Несмотря на то, что источники, относящиеся к этому типу, создавались на протяжении более чем 3 веков (и до сих пор создаются — в своей диссертационной работе мы изредка ссылаемся и на тексты, написанные уже в наше время) и в рамках множества различных старообрядческих толков, они объединены общей литературной традицией и представлены несколькими характерными жанрами. Жанром, заимствованным из официальной церковной

традиции, были жития. Начиная со знаменитого «Жития» протопопа Аввакума²⁹, которое было революционным в том смысле, что представляло не биографию, а автобиографию лица, которому оно было посвящено, старообрядческие произведения, формально относимые к агиографическому жанру, в действительности выходят за его рамки: и Аввакум, и Епифаний³⁰, и бегунский «инок» Евфимий излагают события своей жизни в эмоциональной мемуарной манере; их повествование позволяет восстановить не только содержание их веры, но и психологическую ситуацию, в которой они находились в тех или иных обстоятельствах. Это делает жития весьма ценными для понимания мотивов и установок, которыми руководствовались вожди раскола, отношения их к миру и официальному православию. Даже те из житий, которые наиболее близки общехристианской традиции и придерживаются нарочито отстраненного отношения к излагаемым событиям, обычно сохраняют эту удивительную эмоциональность старообрядческой литературы (хорошим примером служит житие Феодосия Васильевича Урусова, написанное его сыном)³¹. Куда ближе к православной традиции отстраненно-повествовательная стилистика таких агиографических памятников, как «Повесть душеполезная о житии и жизни преподобнаго отца нашего Корнилия, иже на Выге-реце».³² Любопытным примером «антижития», написанного по стандартной агиографической схеме, но преследующего прямо противоположную цель – не восславить, но очернить, наглядно показав нечестивость персонажа, служит «Повесть о рождении и воспитании, и о житии, и кончине Никона бывшего Патриарха Московского и всея России»,³³ созданная старообрядцами в первой четверти XVIII в.

Другой широко распространенный тип старообрядческих письменных памятников — послания. Как правило, их авторами были главы общин, стремившиеся к изложению основных постулатов своей веры или же прояснению спорных вопросов. Исходя из адресатов послания их можно разделить на две категории. Те из посланий, которые предназначены для членов общины или, еще шире, всех древлеправославных, содержат в себе как увещевания, так и разъяснение богословских деталей (типичным примером служит «Послание Феодосия

²⁹ Житие протопопа Аввакума // «Житие» Аввакума и другие его сочинения, ред. Робинсон А.Н. М., 1991.

³⁰ Житие инока Епифания. [Электронный ресурс] Библиотекарь.Ру. URL: <http://www.bibliotekar.ru/rus/88.htm>. (дата обращения: 21.03.2015).

³¹ Житие Феодосия Васильевича Урусова. [Электронный ресурс] Древлеправославная кафеолическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/feodosij.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/feodosij.html) (дата обращения: 21.03.2015).

³² Повесть душеполезная о житии и жизни преподобнаго отца нашего Корнилия, иже на Выге-реце. Первая редакция 1720 года, составленная келейником Корнилия, Пахомием. [Электронный ресурс] Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/17/lyzlov/kornili.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

³³ Повесть о рождении и воспитании, и о житии, и кончине Никона бывшего Патриарха Московского и всея России. Собранныя от многих достоверных повествователей бывших во дни отец наших. // Перетц В. Н. Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII-XVIII вв. (в приложении). // ИОРЯС. СПб., 1900. Т. V. Кн. 1. С. 177-190.

Васильева к держащимся Старья Веры»³⁴, старающееся воздействовать одновременно как на разум читателей, так и на их эмоции). Эти памятники зафиксировали многие особенности старообрядческой проповеди и особенно ценны как источники по эсхатологии древлеправославия. Другая часть посланий имеет полемический характер — они адресовались главам других общин и представляли собой развернутые доказательства правоты вероучения конкретного толка. Эта категория источников хорошо отображает атмосферу дискуссий, в которой рождались и взаимодействовали между собой новые толки. Ярким примером служит так называемая «Рожкова тетрадь»³⁵, составленная жителем города Вольска Саратовской губернии Иваном Рожковым в 1881 г. от лица поволжских новожен в защиту брака — это послание, направленное попечителем Преображенского кладбища, московским федосеевцам, привело к длительной дискуссии, окончившейся созывом в 1883 г. собора, рассмотревшего вопрос о браке. Знаменитым примером полемики с православными миссионерами служат «Поморские ответы»³⁶ — коллективное сочинение выгорецких пустынножителей, составленное под руководством Андрея и Семена Денисовых около 1723 года.

К посланиям примыкают трактаты: пространные сочинения, часто близкие к ним по стилю и содержанию, но отличающиеся своей историей создания и дальнейшей судьбой. Один из самых интереснейших трактатов, на который мы часто ссылаемся в тексте настоящей диссертационной работы, — это созданная в первой половине XVIII в. «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова³⁷, представляющая собой ценнейшее описание самых различных сторон существования Выговской общины — от ее устройства до так называемых «гарей». Филиппов оставил едва ли не единственные в своем роде красочные и содержательные описания массовых самосожжений верующих, которые выглядят психологически достоверными и важны для понимания механизмов, которые приводили общинников к такому самоуничтожению, которое до сих пор во многом остается загадкой для историков. Другим ярким примером служит «Предивный и всесладчайший виноград Российския земли» Семена Денисова³⁸ — блестящий трактат, прославляющий подвиги

³⁴ Послание Феодосия Васильева к держащимся Старья Веры. Древлеправославная кафедральная церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/poslanie.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html). (дата обращения: 21.03.2015).

³⁵ Сочинение Рожкова, присланное в Москву поволжскими новоженами // Деяния московского федосеевского собора, бывшего в августе 1883. М. 1883.

³⁶ Поморские ответы. М., 1911.

³⁷ Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб, 1862.

³⁸ Денисов С. Предивный и всесладчайший виноград Российския земли, его же всепредивный Бог от Египта темнаго нечестия человеколюбне пренесе, изгнав мысленныя языки, прелукавейших бесов полки. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/sdenisov.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

страдальцев, принявших пытки и смерть за свою веру.

Отметим, что трактаты зачастую создавали не только руководители общин, но и простые общинники, умевшие грамоте — что делает этот тип источников ценным для постижения психологии рядовых верующих, для изучения феномена «народной», недирективной религии. Среди старообрядческих публицистических произведений, посвященных отдельным вопросам веры, выделяются: «Жалобница» поморских старцев против самосожжений,³⁹ «О настоящем в древлецерковном последовании, несогласии с антихристовыми жрецами» Евфимия,⁴⁰ и т.п. Многие из таких текстов посвящены разбору ложных, по мнению авторов, принципов веры других раскольнических толков — в качестве примера можно привести «Краткое изъяснение поморских и феодосиевских ересей, какое разнество к православным христианом»⁴¹, созданное анонимным бегунским автором (или даже коллективом авторов).

Особую категорию составляют челобитные, которые раскольнические авторы посылали царям — этот тип памятников встречается только на заре существования раскола. Примером может служить челобитная Алексею Михайловичу, которую поп Лазарь писал из Пустозерске в 1668 г.⁴²: задачей автора было отстаивание прежних трактовок веры перед лицом государя — обосновывая ошибочность реформы Никона, Лазарь дает собственное видение пути и значения Русского государства.

Наконец, акты старообрядческих соборов представляют собой, так сказать, нормативную сторону старообрядческой веры. Соборы созывались как для организационных и административных нужд, так и для разрешения спорных вопросов. Их материал для наших целей довольно скуп, и мы пользуемся им относительно редко. Среди таких памятников можно выделить «Исповедания о вере, предложенные взаимно поповцами и беспоповцами на собеседовании, бывшем в Москве в 1731 году»,⁴³ Приговор или уложение Новгородского собора 1694 года⁴⁴, Постановление Рамыльского собора 21 января 1890 г.⁴⁵, Постановления

³⁹ «Жалобница» поморских старцев против самосожжений. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/print6961.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

⁴⁰ *Евфимий*. О настоящем в древлецерковном последовании, несогласии с антихристовыми жрецами. Древлеправославная кафелическая церковь христиан старопоморского феоосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/uchenie.evf.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/uchenie.evf.html). (дата обращения: 21.03.2015).

⁴¹ Краткое изъяснение поморских и феодосиевских ересей, какое разнество к православным христианом. (Из рукописного сборника «Кадес»). [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavega.narod.ru/voprosotvet2.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

⁴² *Поп Лазарь*. Челобитная царю Алексею Михайловичу, писанная в Пустозерске в 1668 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1887. Т. 4. С. 252.

⁴³ Исповедания о вере, предложенные взаимно поповцами и беспоповцами на собеседовании, бывшем в Москве в 1731 году [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavega.narod.ru/ispovedaniy1731.zip>. (дата обращения: 21.03.2015).

⁴⁴ Приговор или уложение Новгородского собора 1694 года. Древлеправославная кафелическая церковь

2. *Письменные памятники, созданные представителями официальной церкви и государства*

Этот тип источников крайне разнообразен в жанровом отношении. Наиболее интересный и часто используемый нами жанр — это сочинения православных миссионеров (начиная с созданного во второй половине XVII в. «Розыска о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского⁴⁷ и продолжая многочисленными сочинениями XIX в. и начала XX в. — «Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства» архимандрита Палладия (Пьянкова),⁴⁸ «Секты хлыстов и скопцов» К. Кутепова⁴⁹, «Что такое хлыстовщина и чему учат ее последователи» В. Добронравова,⁵⁰ «Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам, и какие меры борьбы с ними?» М.А. Кальнева,⁵¹ «Религиозный быт хлыстов Казанской губернии» А. Урбанского,⁵² и т.п.). Отметим, что с момента своего рождения этнография основывалась главным образом на подобных источниках — сочинениях миссионеров, которые оказывались, так сказать, «вынужденными этнографами», и именно им этнологическая наука XIX века была обязана большим количеством заблуждений. Используя материал этих текстов, мы постоянно помнили, что задачей их авторов зачастую является совершенно сознательное очернение нравов, царящих в раскольнических общинах; даже там, где автор совершенно искренен, он может оказаться предвзят — ведь он исходит из того, что верования общины, с которой он имеет дело, — это отвратительная и очень опасная ересь. Даже в том случае, когда текст, созданный православным миссионером, содержит уникальные и подробные сведения (ведь миссионеры в XVII–XIX веках фактически были единственными людьми, лично знакомыми и вступавшими в постоянное сообщение с десятками сектантов, оставляя для истории

христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/Osnovy\(3\)/novgorod1694.html](http://www.staropomor.ru/Osnovy(3)/novgorod1694.html). (дата обращения: 21.03.2015).

⁴⁵ Постановление Рамыльского собора 21 января 1890 г. с включением правил Теренкульского собора 1889 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7701.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

⁴⁶ Постановления Чулымского собора на заимке Юльевской 1-2 февраля 1909 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7703.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

⁴⁷ *Дмитрий Ростовский*. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1824.

⁴⁸ *Палладий (архим.)*, *Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства»*. СПб, 1863.

⁴⁹ *Кутепов К.* Секты хлыстов и скопцов. Ставрополь, 1900.

⁵⁰ *Добронравов В.* Что такое хлыстовщина и чему учат ее последователи. - Астрахань, 1906.

⁵¹ *Кальнев М.А.* Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам, и какие меры борьбы с ними? Одесса, 1911.

⁵² *Урбанский А.* (свящ.). Религиозный быт хлыстов Казанской губернии. Казань, 1903.

содержание этих бесед), он часто вносит искажения в картину подлинных отношений внутри общины: так, священник К. Кутепов, автор книги «Секты хлыстов и скопцов»⁵³, стремится всячески обосновать распространенный в общественном сознании тезис о наличии свального греха и общей атмосфере разврата в хлыстовских общинах, в то время как другие источники демонстрируют, что даже если такая ситуация могла иметь место в каких-то конкретных общинах, она отнюдь не являлась общей нормой для всех хлыстовских общин и не вытекала органически из хлыстовского учения.

Иной характер имеют донесения государственных чиновников, посланный в ту или иную губернию специально для задачи изучения раскола. Ценнейшим сочинением, например, является «Исследование о скопческой ереси»⁵⁴, первоначальный текст которой принадлежал В.И. Далю (1801—1872), служившему чиновником по особым поручениям в Министерстве внутренних дел: оно содержит как тщательное изложение истории скопческой общины, так и преданий, связанных с личностью Кондратия Селиванова – «Страд» и 37 скопческих песен. При негативном отношении к сектантам автора этого текста, изданного в Петербурге в 1844 г. в виде книги, информация, которую содержит «Исследование», весьма ценна для понимания условий, в которых зарождалось скопческое учение, и его ранней эволюции. Большую ценность представляет и «Сборник правительственных сведений о раскольниках»⁵⁵, изданный В.И. Кельсиевым за границей – используя официальные материалы, созданные чиновниками, Кельсиев тем не менее смог составить полноценную картину существования раскольнических общин в стране, где они являлись нежелательными элементом.

Еще одним часто используемым нами типом источников являются уголовные дела, заведенные на сектантов в рамках различных судебных процессов – это, в частности, процессы над хлыстами 20–30-х гг. XVIII в., скопческие процессы 1772 г. и 1820-х годов, материалы которых были собраны Н.Г. Высоцким⁵⁶ и П.И. Мельниковым⁵⁷, отдельные процессы⁵⁸ конца XIX–начала XX века. Специфика этих источников заключается в крайне скупом изложении религиозных верований и практик, они оказываются в основном полезны по вопросу о вовлечении неофитов в секту – однако именно в этом и состоит их ценность: фактически, это единственный тип источников, способный пролить свет на механизмы этого

⁵³ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Ставрополь, 1900.

⁵⁴ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845.

⁵⁵ Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках.

⁵⁶ Высоцкий Н.Г. Первый скопческий процесс. М., 1915.

⁵⁷ Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, собранные П. И. Мельниковым. Отд. V. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 г. // ЧтОИДР. 1873.

⁵⁸ Дела скопцев: Процесс Кудриных и других 24-х лиц обвиняемых в скопческой ереси. С очерком: Скопчество на Руси. М., 1900.

процесса и показать, какую роль в проповеди сектантов играли эсхатологические идеи.

3. Сообщения историков и этнологов о жизни и быте раскольников

Это особенно ценный тип источников – в первую очередь, потому, что многие из авторов текстов преследовали цель показать жизнь общины, о которой они пишут, с самых разных сторон и благодаря этому обращали внимание на такие детали культа и жизни сектантов, о которых все другие источники умалчивают. К тому же, по сравнению с подчас весьма подробными донесениями чиновников и миссионеров, сочинения историков и этнологов, посвященные религии и быту раскольников, обычно не столь тенденциозны – даже если то или иное вероучение вызывает у авторов резко негативное отношение, они обычно честны по отношению к самим сектантам и не преследуют цели исказить их образ и мотивы, но напротив, подчас дают в высшей степени беспристрастную картину их жизни. Большой интерес вызывают такие сборники, как, например, семитомные «Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола»⁵⁹, опубликованные В.Д. Бонч-Бруевичем, организовавшим систематическое изучение ряда сектантских общин, лично беседовавшим со множеством бывших и настоящих их адептов. При этом следует помнить, что многие из выводов, которые делают в своих работах даже те из историков, что принадлежат к «народническому» направлению исследователей старообрядчества, могут быть ошибочными – например, таким является наивный вывод А.П. Щапова о хлыстовстве как о пережитке языческих верований. Любопытным источником по жизни скопцов уже в 20-30 годы XX века служит книга Н. Волкова «Скопчество и стерилизация»⁶⁰: наименее ценной является собственно попытка автора понять причины, по которым возникла и существует секта скопцов; а вот факты, относящиеся к их общинам, которые он приводит, вряд ли можно было бы почерпнуть в каком-либо другом источнике.

От исторических сочинений следует отличать беллетризированные «истории» о жизни сектантов, такие, как, например, четырехтомное сочинение «Раскольники и острожники» В.Ф. Ливанова⁶¹, преследующее цель поразить читателей описаниями чудовищных нравов и ужасающих обрядов раскольников, поднять на смех их верования. Однако при должном критичном подходе и такие сочинения могут оказаться полезными, т. к., они содержат живую картину отношения к старообрядчеству и хлыстовству обычного православного обывателя и

⁵⁹ Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Под ред. В.Д. Бонч-Бруевича, вып. 1-7. - СПб, 1908-1916.

⁶⁰ Волков Н. Скопчество и стерилизация. М., 1937.

⁶¹ Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. М., 1868-1873. Т. 1-4.

при этом содержат массу непридуманных картин из быта сектантов. Кроме того, в «Раскольниках и острожниках» содержится множество произведений, созданных самими сектантами – например, песни хлыстов и скопцов и т.п.

В целом, источники по различным раскольническим толкам позволяют в деталях установить содержание их религиозных верований и их эволюцию во времени, принципиально важную для установления, являлись ли логика их развития милленаристской или же нет.

Методология исследования опирается на подходы к явлению милленаризма, наработанные пионерами изучения милленаристских движений XIX—XX веков: П. Уорсли, В. Тэрнера, Р. Линтона, Н. Кона, М. Мид, а также терминологию, выработанную упомянутыми исследователями. Системный подход к явлению базируется на комплексном использовании общенаучных (анализ, синтез, индукция, дедукция, аналогия, и т.п.) и специализированных методов. В работе широко используется сравнительно-исторический метод, позволяющий выявить общие черты и отличия в развитии таких явлений, как русский раскол, западноевропейская Реформация и саббатрианство, а также провести аналогии между различными милленаристскими движениями земного шара.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Русский раскол обладает классическими чертами милленаристского движения: возникает как реакция на аккультурационные процессы (распространение в России культурных атрибутов и форм мышления), играет объединяющую роль, обладает логикой развития, тесно связанной с его эсхатологией;
2. Повседневная жизнь общин, возникшие в результате раскола (как старообрядческие, так и хлыстовские) демонстрирует признаки лиминальности: общинники, придерживаются норм безбрачия и бессребренничества, тяготеют к эгалитарности и бесстатусности, порывают связи с окружающим обществом;
3. Демилленаризация (спад изначальных милленаристских установок и отход от лиминальности) играла значительную роль в дальнейшей трансформации доктрины различных толков старообрядчества и мировоззрения хлыстовских общин.
4. Многие структурные черты и доктринальные идеи, возникшие в раскольнических общинах в XVIII-XIX вв., не были изначальными, восходящими ко временам раскола, а появились и закрепились в силу необходимости выживания общин и сохранения их учения.

Апробация результатов исследования

Основные положения работы были опубликованы в ряде статей, три из которых вышли в изданиях из списка ВАК: «Русский церковный раскол XVII в. как милленаристское движение»⁶², «Скопчество: функция обряда кастрации, аудитория и структура общины»⁶³, «Стяжательство или неизбежность? Чем вызывалась предпринимательская активность старообрядческих общин»⁶⁴. Многие выводы, касающиеся эволюции старообрядческих общин, изменения их эсхатологической доктрины, и их адаптации к меняющимся условиям были опубликованы в полемической работе, посвященной эволюции религиозных идей⁶⁵.

Структура работы. Диссертационная работа состоит из «Введения», где ставится проблема, 3 глав и «Заключения», где подводятся итоги проведенного исследования, а также списка литературы. Введение служит рассмотрению вопроса о проработанности темы исследования, рассматривает основные подходы к ее изучению, содержит обзор литературы и источников по теме. В первой главе, «Эсхатологическая доктрина раскола и причины ее формирования. Вопрос о генезисе хлыстовства» автор рассматривает эсхатологические идеи старообрядчества и хлыстовства; проводит аналогии между расколом и двумя внутриконфессиональными движениями других религий – западноевропейской Реформацией и саббатизмом в иудаизме; анализирует, какую роль в публицистике раскола играла критика культурных заимствований; исследует влияние народной религии на процесс формирования хлыстовства. В главе второй, «Эволюция милленаристских представлений в беспоповщине и хлыстовстве в XVIII–XIX вв. Демилленаризация и выделение новых толков» рассматривается, каким образом изменялось эсхатологическое и религиозно-этическое мировоззрение старообрядцев и хлыстов после образования наиболее ранних раскольнических толков и делается анализ причин этих изменений. Наконец, в главе третьей, «Эволюция структуры раскольнических общин и механизмы их самосохранения», анализируются изменения структуры общин в XVIII–XIX вв. и вскрываются некоторые типичные для большинства общин механизмы, способствующие воспроизводству и распространению вероучения, а также поддержанию численности раскольнических общин.

⁶² Носырев И.Н. Русский церковный раскол XVII в. как милленаристское движение // Вестник Московского университета. Сер. 8, История. – 2011. № 01. С. 35-53.

⁶³ Носырев И.Н. Скопчество: функция обряда кастрации, аудитория и структура общины // Вестник ВУиТ. 2013. №4.

⁶⁴ Носырев И.Н. Стяжательство или неизбежность? Чем вызывалась предпринимательская активность старообрядческих общин // Родина. 2013. №7. С. 82-85.

⁶⁵ Носырев И.Н. Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов. М., 2013.

Глава I. Эсхатологическая доктрина раскола. Вопрос о генезисе хлыстовства

1.1 Восприятие аккультурации расколоучителями. Аккультурационные и интеграционные мотивы в старообрядческой эсхатологии

Одним из важнейших факторов формирования милленаристских движений, как правило, выступает реакция на аккультурационные процессы: именно в резком изменении традиционной культуры их участники видят признаки приближения конца света. В сущности, стремление увидеть во внезапных изменениях реалий мира предвестие грядущей гибели мира характерно не только для милленаристских движений как таковых, но и для многих религий в целом. «Если всё в мире идёт вопреки установленному — это предвестие гибели»⁶⁶, говорит в «Махабхарате» мудрец Маркандея, описывая симптомы конца Калиюги, ведущие к разрушению Вселенной. «Земля перевернулась подобно гончарному кругу!»⁶⁷, восклицает древнеегипетский автор папируса Ипувера (Ипусера), считающий, что резкая перемена социальных порядков в его родной не что иное, как признак грядущей вселенской катастрофы. Можно выделить несколько типичных категорий явлений, которые выступают в качестве «симптомов» близящегося конца света в столь разных религиозных системах, как, например, индуизм, древнегреческая религия, ислам и т. п.:

1. Возрастающая в последние времена нечестивость людей и забвение большинством из них истинной веры. В эсхатологии различных религий разрушению мира (не важно, понимается ли оно как событие однократное и окончательное или же повторяющееся через обширные исторические промежутки времени) предшествует чудовищное развращение нравов, разрушение традиционных устоев, на которых зиждется общество, отпадение людей от их религии. «На самом исходе юги, последней из тысячи юг, все люди... становятся лживыми. В то время, о Партха, соблюдается лишь видимость жертв, даров и обетов... Во время Калиюги брахманы отступают от принесения жертв и чтения Вед, забывают о поминальных жертвах и едят, что придётся... И кшатрии, и вайшьи, о владыка людей, тоже не соблюдают того, что им положено. Жизнь их, бессильных, становится быстротечной, блеск и величие тают, тело слабеет, достоинство падает, и редко звучат правдивые речи», говорит уже упомянутый Маркандея в «Махабхарате»⁶⁸. В схожих строках рисует последние дни человечества и Гесиод, чья поэма «Труды и дни» является одним из важнейших

⁶⁶ Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). М., 1987. С. 383.

⁶⁷ Древний мир. Учебно-методическое пособие для семинарских занятий по древней истории / Сост. Б.В. Шарькин. Тула, 2006. С. 22–23.

⁶⁸ Махабхарата. Книга третья. С. 383.

источников по эсхатологии эллинов:

«Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяин.

Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.

Старых родителей скоро совсем почитать перестанут;

Будут их яро и зло поносить нечестивые дети

Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет

Больше никто доставлять пропитанья родителям старым.

Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.

И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохраниитель,

Ни справедливый, ни добрый...»⁶⁹

В монотеистических религиях синонимом несправедности выступает в первую очередь отступление от истинной веры: «И тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь" (Мф. 24:10–12); «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8). В схожем ключе трактуется умножение несправедности во времена, предшествующие концу мира, и в исламе: согласно одному из хадисов, пророк Мухаммед предрекал: «Перед наступлением Конца света будут периоды испытаний, подобные мрачной ночи. Человек, который еще утром был верующим, к вечеру станет неверным. А человек, который еще вечером был верующим, к утру окажется неверным»⁷⁰.

2. *Разрушение прежней социальной структуры, резко возросшая социальная мобильность.* Изменение привычной, освященной традицией иерархии общества, имущественное расслоение, внезапное обогащение людей, по происхождению своему принадлежащих к низам общества — еще одна типичная категория обстоятельств, трактуемых в эсхатологии различных религий как признаки последних времен. «Девушка-рабыня родит свою госпожу, а босые, голые и обездоленные пастухи верблюдов будут соревноваться в постройке высоких домов»⁷¹. «Брахманы не творят молитв, в молитвы погружены шудры... «Эй!» — обращаются к брахманам шудры, а брахманы отвечают им: «О

⁶⁹ Гесиод. Труды и дни. // Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001. С. 57.

⁷⁰ Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф. Сады праведных из слов господина посланников. М., 2002. С.

61.

⁷¹ Указ. соч. С. 61.

почтенный!»⁷².

3. *Появление в государстве иноземных завоевателей или резкое возрастание роли чужеземных племен и их культуры в социальной жизни.* Чуждая культура, которую насаждают иноземные племена — еще один стандартный «симптом» близкого конца света в различных религиях. «Андхры, шаки, пулинды, яваны, камбоджи, аурники, шудры и абхиры властвуют над людьми!»⁷³ - предсказывает Маркандея приход к власти династий из племен, не являющихся чистыми с точки зрения индуизма. «Абу Хурейра рассказывал, что Посланник Аллаха сказал: «Судный час не наступит до тех пор, пока мусульмане не сразятся с турками. Это - народ с лицами, подобными окольцованной кожей щитам. Они носят шерсть и обуваются в шерсть»⁷⁴, - в этом хадисе турки выступают варварами, попирающими высокую арабскую культуру.

Все эти категории обнаруживают одну и ту же логику: предвестием конца света являются резкие изменения в структуре общества и его культуре. Можно ли обнаружить в старообрядческой публицистике схожие категории «симптомов» конца света? Этот вопрос выглядит естественным, если учесть, что культурные заимствования из Западной Европы — одна из ключевых тем старообрядческой публицистики: распространение в русском обществе XVII-XIII вв. европейских фасонов одежды, курения табака, политеса как новой формы общения между полами, заимствование западных институций и учреждение новых форм публичного общения (таких, как ассамблеи, введенные Петром I) подвергаются в старообрядческих сочинениях яростной критике. Как мы уже говорили в кратком обзоре литературы по проблеме миллениаризма, критика культурных заимствований занимает видное место в идеологиях миллениаристских движений: подобно участникам движения ойротов на Алтае в начале XX в., индейским племенам, исповедовавшим учение Пляски Духов, или меланезийским адептам культа карго, русские старообрядцы видят в культурных переменах нечто большее, чем простую перемену внешних атрибутов.

Один из наиболее общих моментов, встречающихся как в сочинениях ранних старообрядческих писателей, так и в материалах допросов, учиненных раскольническим проповедникам XVII в. — обвинение Никона в импорте католических (реже — протестантских) обрядов и догматов. «Ох, бедная Русь, чего-то тебе захотелось латинских

⁷² Махабхарата. Книга третья. С. 383.

⁷³ Там же. С. 384.

⁷⁴ Мухйи-д-дин Абу Закарийя бин Шараф. Сады праведных. С. 61.

обычаев и немецких поступов», пишет протопоп Аввакум.⁷⁵ «На просвирах кресты не по-старому положили вы крыжи папешские веры и православную веру вы потеряли»⁷⁶, говорит ростовский проповедник Сила Богданов митрополиту Ионе. Чрезвычайная спорность изменений в обрядности, заимствованные из греческого православия нововведения (которые выглядели в глазах Аввакума, Неронова и других критиков реформы тем неожиданной, что Византии давно уже не существовало, а вселенские патриархи теряли свой авторитет), вероятно, действительно наводили старообрядческих писателей на мысль о том, что Никон привносит в православие католические обряды: так, Никита Добрынин, обвиняя Никона в том, что он провел реформу «ревнуючи римскому папешу», считает нужным напомнить государю: «той бо папеш во исповедании разнится с православными»⁷⁷ — т.е., Добрынин всерьез был уверен, что Никону удалось обмануть царя, получив от него согласие на унию с католиками.

Важно отметить, что привнесение чужеземных обычаев и внешних атрибутов городского быта рассматривается старообрядческими публицистами не как зло само по себе, но лишь как несомненное доказательство этой «перемены веры». Судя по всему, это мнение основано на широко распространенном в среде русских горожан (в том числе и принявших реформу) взгляде на иноземцев как активных проводников католицизма и протестантизма. Однако именно в риторике первых старообрядцев обвинения в иноземном происхождении (католическом или реже в лютеранском) связываются с упоминанием практически любого явления, кажущегося им новшеством — в том числе тех явлений, какие имеют заведомо русскую природу. Так, Аввакум обвиняет в следовании немецким образцам даже манеру иконописи Симона Ушакова⁷⁸. Можно спорить о том, являлась ли эта реалистическая манера собственным изобретением Ушакова или же она возникла под влиянием живописных традиций Возрождения — для Аввакума важен не художественный смысл нововведений, а само их появление, означающее замену привычного новым. Вытеснение освященных веками внешних атрибутов, особенно касающихся церковной обрядности, рассматривается как чужеземное влияние и указывает на приближение конца мира.

Точно так же воспринимают Аввакум и другие ранние старообрядческие писатели и не касающиеся религии напрямую перемены в одежде. Анонимный автор рукописи «О древнем

⁷⁵ *Протопоп Аввакум. Из «Книги бесед» // Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения.* - Иркутск, 1979. С. 90.

⁷⁶ *Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов о раскольниках в городах России. 1654-1684 гг.* - М., 1990. С. 32.

⁷⁷ *Суздальского соборного попа Никиты Константиновича Добрынина (Пустосвята) челобитная царю Алексею Михайловичу на книгу «Скрижаль» и на новоправленные церковные книги.* // В кн: *Материалы для истории раскола за первое время его существования.* - М., 1887. Т. 4, С. 124.

⁷⁸ Там же. М., 1879. Т. 5. С. 291.

обряде» создал блестящий отрывок, на примере которого можно проследить логику неприятия старообрядцами новых внешних атрибутов: «Посмотрим же, сих обычаев ношениев одеяний [начало], откуда влечется, от древности или от новости. Но если в древность вникнем, — в древности, кроме противников, сего не обретаем. Аще ли в новость око обратим, богато изобильную тем созерцаем: от себе внове затеяшася и от иных стран собрани видятся привзятя. Откуда находятя одежды черкесския, аще не внове проистекшия узрешася? Откуда прилетеша к нам разлетай — картузы и асковы — шапочки, аще не от чуждых стран? Откуда к нам заидоша сапоги немецкия и курпы, аще не от иных границ? Откуда из тиха подкатились башмаки высокоустроенныя, различными переводами ухищряемыя, аще не от западных стран? Откуда возвеяло всякое немецкое платье на бедныя россияны и яко геенскою облече мглою, аще не от люторов и калвинов — адских жителей? И что много глаголю, — откуда влас долгих рашение? откуда кос мужескому полу и париков ношение? Откуда всяких иностранных прелестных и мерзостных не точию Богу, но и всякому боголюбивому мужу скверное обычаев употребление тако спешно вскочи в российския сыны и дщери аще не от западных краев света? От них, яко закону их навыкоша тако и обычаю их научишася»⁷⁹.

В этом фрагменте четко просматриваются несколько оппозиций, которые автор рассматривает как одну: «древнее — новое», «наше — чужое» и «правильное — неправильное». Древнее воспринимается как существующее изначально и по этой причине правильное, нуждающееся в сохранении и воспроизводстве. Новое, по мысли старообрядца, не может быть созданным «у нас», в нашем отечестве — ибо ничто абсолютно нового, следуя этой логике, вообще не может возникнуть. Единственный источник, откуда может появиться новый предмет, обычай, обряд — это чужие земли. Для чужеземцев это явление отнюдь не является новым (нового, как мы говорили, в понимании старообрядческого автора, не может быть в принципе — его мировоззрение отрицает развитие как таковое), но для нас, будучи заимствованным, оно ново. Иными словами, древнее всегда наше и хорошее, а новое всегда чужое и плохое: «Новостию поврежденные книги», «Никоновы новости», «новолюбители», «новолюбцы» - эти формулы, которыми буквально пересыпаны тексты многих старообрядческих публицистов, например, Аввакума⁸⁰ или Ивана Филиппова⁸¹, отражают именно этот консервативный принцип восприятия, который является одним из ключевых в

⁷⁹ Старообрядческое сочинение XVIII столетия об одежде (По изданию М. И. Успенского. СПб, 1905). [Электронный ресурс] Древлеправославная кафедральная церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. URL: [http://www.staropomor.ru/Osnovy\(3\)/odezhda2.html](http://www.staropomor.ru/Osnovy(3)/odezhda2.html) (дата обращения: 21.03.2015).

⁸⁰ Житие протопопа Аввакума // Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. С. 18.

⁸¹ *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. С. 25.

старообрядчестве; недаром и самоназвание старообрядчества — именно «древлеправославие».

Новые внешние атрибуты вызывают тем больший страх, что, по мысли старообрядческих писателей, они тесно связаны с более серьезными глубинными изменениями образа мышления, поведения и этики. Иногда это наблюдение оказывается вполне справедливо. «Седмоглавый змий... видя в христианех невоздержание, наводит иностранные обычаи, дабы отлучить от Бога и отвести во дно адово. Присмотрися, возлюбленне, все бо христиане одеются одеянием странным и необычным: мужи и жены и девицы... И начнется в христианах иностранное любление, еже есть: глаголы, взоры, хождение, одеяние, о горе!»⁸² - в этих строках старообрядческой рукописи, созданной в царствование Петра Великого, проводится тесная связь между одеждой как внешним атрибутом, формой и новыми взаимоотношениями между людьми как сутью, содержанием этой формы — политес, предписанные указом Петра увеселительные ассамблеи, где мужчины и женщины могли общаться с неведомой доселе свободой и открытостью, не могли не вызвать ужаса и порицания приверженцев традиционного уклада жизни.

Однако в случае с реформой Никона представление о ее заимствовании с Запада, разумеется, не является справедливым. Это лишь неизбежное следствие той же не знающей исключений логической формулы, воспринимающей понятия «новое» и «чужое» как идентичные и дающей в разных случаях то верные, то неверные выводы. Как мы уже говорили, старообрядческие авторы, пользующиеся этой логической формулой, не допускают и мысли о развитии, прогрессе, движении вперед. Единственное понимание развития, которое допускает религиозное мышление человека того времени, — это наступление последних времен: после линейной истории, включающей в себя события Ветхого и Нового завета, следует некий переходный период, который обязан закончиться пришествием антихриста и его временным торжеством, затем вторым пришествием Христа и Страшным судом. Вся история до наступления последних времен воспринимается как чрезвычайно устойчивый, лишенный перемен, отрезок времени — как в этике, так и во внешней атрибутике. Появление множества новшеств как раз и сигнализирует о грядущем апокалипсисе.

Благосклонное отношение правительства к иностранцам в старообрядческой литературе фигурирует в качестве одного из главных доказательств нечестивости царя и его окружения: «...скверные же поляки и богомерзские жида, и с немцами нечестивые ярмяне и прочие

⁸² Щапов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 130.

безбожные языки яко благодееи приемлются и честию велиею почитаются»⁸³. Представление о связи между нечестивой реформой и заимствованием иностранных реалий иллюстрирует и один из главных призывов стрелецкого бунта, поднятого в 1701 году раскольников Галицким: «немецкую слободу разорить и иноземцев всех порубить»⁸⁴. Впрочем, несмотря на логическое отождествление, о котором мы говорили выше, такого рода лозунги, особенно те, что звучали в эпоху Петра Великого, обнаруживают и вполне рациональный довод — новая социальная реальность, представлявшая собой продукт заимствования европейских представлений о *правильном* устройстве общества и государства, оставила за бортом активной жизни огромное количество русских людей, принадлежавших к самым разным сословиям. И отнюдь не только раскольников — об этом ярко свидетельствует, например, обвинение в адрес Петра Великого, написанное Амвросием Юшкевичем, архиепископом Новгородским: «Сии внутренние и сокровенные враги России людей добрых, простосердечных, государству доброжелательных и отечеству весьма нужных и потребных, под разными претекстами, губили и разоряли и все искореняли, а равных себе безбожников, бессовестных грабителей, казны государственной похитителей весьма любили, жаловали и награждали; только тенью, только телом здесь, а сердцем и душою вне России пребывали, все сокровища, все богатства, в России неправдою нажитые, из России за море высылали»⁸⁵ (отметим мимоходом, что критика такого рода встречается в истории нашей страны и в другие периоды ее истории, когда курс на своеобразие культуры сменяется курсом на открытость к западной культуре — например, схожие обвинения в космополитичности и равнодушию к судьбе отечества звучали в адрес представителей российской политики и деятелей бизнеса в 90-е годы XX в).

Как мы постарались продемонстрировать, негативное восприятие аккультурационных процессов той частью русского общества XVII в., которая была привержена традициям, побуждало защитников «старины» увидеть в изменениях культуры и структуры общества признаки наступления последних времен. Почему этот страх перед заимствованием иностранных форм быта и житейского уклада был столь острым? Многовековая русская миллениаристская традиция, на которую, вне всякого сомнения, опиралась эсхатологическая концепция раскола, не дает ответов на этот вопрос. Эта традиция черпала свои представления и образы как из собственно русских, так и из переводных православных (греческих) и

⁸³ *Диакон Феодор. О познании антихристовой прелести // Материалы для истории раскола за первое время его существования.* - Москва, 1881. Т. 6, С. 88.

⁸⁴ *Щапов А.П. Русский раскол старообрядства.* С.105.

⁸⁵ Слово Амвросия в день рожден. Императрицы Елисаветы 18 Декабря 1741 г. // Цит. по: *Щапов А.П. Русский раскол старообрядства.* - М., 1859. С.120.

католических, а позднее — и из протестантских источников; она формировалась на протяжении веков, и ее конкретно-исторические проявления зависели, как от социальных бедствий (эпидемий, голода), так и от хронологических подсчетов. Конца света всерьез ожидали на Руси несколько раз — в частности, в 1492 г.: так, пасхальное расчисление после 1408 г., когда закончился старый миротворный круг, было сделано не на весь миротворный круг, а только на 84 года, т.е., до 1492 г. Переписчики обычно помещали в конце пасхалии следующее предупреждение: «Зде страх, зде скорбь, аки и в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в немже чаем и всемирное твое пришествие».⁸⁶ «Мысль о том, что вселенной положен семитысячелетний предел бытия, почти с самого начала христианской эры таилась среди верующих, а в XIV и XV столетиях стала почти всеобщим убеждением», говорит Л.Н. Майков⁸⁷. Аргументом в пользу этого столь красноречиво выраженного мнения о чрезвычайной распространенности в русском обществе эсхатологических идей служит, например, популярность сочинений, посвященных теме конца света — как переводных, так и созданных на Руси («Слово Ипполита о кончине мира», «Слово Ефрема Сирина об антихристе и кончине мира», «Шестокрыл», сочинение Николая Немчина, послание инок Филофея к Мисюрю Мунехину и т.д.). Напечатанные впервые в 1647 г. «Поучения Ефрема Сирина» всего за 5 лет выдержали 4 издания⁸⁸. О популярности эсхатологических мотивов в эпоху, непосредственно предшествующую расколу, говорит их включение в «Кириллову книгу» (1644 г.) и «Книгу о вере» (1648 г.). Так, в «Кириллову книгу» вошло практически в полном объеме сочинение Стефана Зизания «Толкование 15-го огласительного поучения св. Кирилла Иерусалимского», где рассматривается 11 знамений пришествия антихриста⁸⁹. В дальнейшем обе эти книги вошли в число наиболее авторитетных для старообрядцев сочинений.

Однако, как вполне справедливо отмечает М.Б. Плюханова, эсхатологические настроения XV в. и XVII в. сильно различаются: если в 1492 г. к концу света относились как к чему-то естественному и не вызывавшему паники (акцент делался на второе пришествие Христа и Страшный суд), то в середине XVII в. гибель мира воспринимается как ужасное бедствие — акцент делается именно на пришествии антихриста, гонениях на истинных христиан и мучениях, уготованных им еретиками⁹⁰. Что стало причиной этой перемены в

⁸⁶ Последние труды Л.Н. Майкова. Николай Немчин, русский писатель конца XV – начала XVI века // ИОРЯС, Т. V, Кн. 2. – СПб., 1900. С. 384.

⁸⁷ Там же. С. 384.

⁸⁸ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. С. 98.

⁸⁹ Романова, Е.В. Массовые самосожжения в старообрядчестве (XVII-XIX века): практика и догматика: дис. ... канд. ист. наук. СПб, 2005. С. 40.

⁹⁰ Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык

восприятию конца света? Вне всякого сомнения, огромную роль тут сыграл социальный кризис, который переживала Россия в XVII в. — ухудшение положения крестьян, которое выливалось в бунты и народные движения, могло изменить и тональность эсхатологических представлений русских православных.

Впрочем, можно обнаружить и чисто идейные, культурные причины, не связанные с социальными процессами. Одну из причин такой трансформации миллениаристской доктрины в русском обществе, вне всякого сомнения, можно увидеть в идеологическом «эхе», которое с запозданием донеслось в Московское царство из Западной Европы, где отгремела Реформация. Другая причина — размышления о гибели Византии, которые занимают в старообрядческой публицистике видное место. Эти размышления проникнуты ощущением катастрофы и неизбежно ведут к вопросу о судьбе последнего оплота православия — «Греческое царство мимо уже иде; едино тво стоит»⁹¹, пишет поп Лазарь государю Алексею Михайловичу. Отметим, что в качестве побудительного начала «радения о вере» в старообрядческой литературе чаще всего выступает страх: мир рассматривается либо как царство победившего антихриста, либо как будущая его епархия; община выступает крохотным островком настоящих последователей Христовых: если падет их православная вера, ее не останется более нигде. Этот взгляд тесно связан с концепцией «третьего Рима», по существу своему эсхатологической, согласно которой первые два православных царства уже подверглись разорению за свое бесчестие, и остался лишь последний «Рим»⁹². Однако тут эта концепция выглядит как бы вывернутой наизнанку: в отличие от изначальных рассуждений инока Филофея, считавшего Россию последней твердыней, собравшей в себе всю силу уже павших православных царств, старообрядческие публицисты утверждают, что Россия уже повторила судьбу двух других православных царств — сатана уже напал на нее, и от твердыни христианской веры осталась лишь горстка истинно верующих, вынужденных укрываться в леса и пустыни: «наскочи на запад и западные страны вся смущения и мятежа исполнив в свое всенесытное поглоти чрево. ...Но и на восточные страны всенагло подвизается яростию огнепальною, гневом злодыхательным... царскую державу смири, страны разори, стан святых обиде, град возлюбленный Иеросалим прият, доброту Сиона искажи, красная вселенная пояде, агарянским безбожным насилием всю вселенную плача и рыдания наполни. ...И на российскую всеблагодатную (увы) наскочет страну, яко прелютейший небрь лужный, на всепрекрасный Божий виноград: яко всепресвиrepый дивий зверь, на благодатный Христов

средневековья. М., 1998. С.382.

⁹¹ *Поп Лазарь*. Челобитная царю Алексею Михайловичу, писанная в Пустозерске в 1668 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1887. Т. 4. С. 252.

⁹² *Лурье Г.* Три эсхатологии: русская эсхатология до и после великого раскола. С.154.

сад еже того зобати искоренити и пуста, и бесплодна показати»⁹³. А отсутствие истинной веры во всех ранних старообрядческих сочинениях фигурирует как главный симптом временной победы на земле антихриста, предшествующей Страшному суду: «По сем и ини богословцы мнози глаголют, что в последняя времена Христовы веры не будет на земли, кроме в малых токмо останется, крыющихся в пустынях и горах»⁹⁴.

Однако падение Византии и связанная с этим событием концепция «Третьего Рима», на наш взгляд, не были наиболее важными из культурных причин, повлиявшим на смену тональности в русской эсхатологической традиции. Прежде всего потому, что в XVII в. гибель Византии воспринималась как событие отдаленное - и во времени, и в пространстве. Гораздо более явным и значительным фактором обострения эсхатологических настроений, на наш взгляд, могли быть события Смутного времени – отметим, что в публицистике этого периода уже прослеживаются многие основные моменты старообрядческой доктрины о «последних временах»:

1. *Нечестивость верховной власти как причина бед, обрушившихся на страну.* «Вот отчего пала превысокая Россия и разрушился столь крепкий столп. Цари, в нем жившие, вместо к Богу возводящей лестницы спасительных слов, кои рождаются от содержащихся в книгах истин, приняли богоненавистные дары: бесовские козни, волшебство и чародейство», - говорится в «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства». Особенно отметим, что некоторые сочинения (в первую очередь, «Повесть о видении некоему мужу духовну») ⁹⁵ шли дальше и называли греховной не только царскую власть, но и все священничество во главе с патриархом.

2. *Восприятие Антихриста как реального человека, активно участвующего в событиях.* Открыто называли Лжедмитрия Антихристом Петр Тургенев и мещанин Федор, подстрекавшие народ к бунту против поляков ⁹⁶. «Восстал из своего логова молодой лютый лев, дьявол, воплотившийся Антихрист», писал о Григории Отрепьеве Иван Тимофеев. При этом слово «Антихрист» в устах обличителей Лжедмитрия – отнюдь не просто ругательство: оно имеет вполне конкретный и буквальный смысл. Так, князь Шаховской приходит к отождествлению Антихриста и Лжедмитрия логически — доказывая, что человек столь низкого происхождения, как Отрепьев никак не мог стать причиной бед государственного

⁹³ Денисов С. Превидный и всекладчайший виноград Российския земли, его же всепредивный Бог от Египта темнаго нечестия человеколюбне пренесе, изгнав мысленныя языки, прелукавейших бесов полки. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/> (дата обращения: 21.03.2015).

⁹⁴ Диакон Федор. Послание в Москву из Пустозерска. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1881. Т. 6. С. 65.

⁹⁵ Морозова Л.Е. Смута начала XVII века глазами современников. М., 2000. С. 117.

⁹⁶ Карамзин Н.М. История государства Российского. Том 11. СПб., 1824. С. 232.

масштаба: «Гришке ростриге, како такое начинание возможно и смети начатии?»⁹⁷. «Аще бы Богу за умножение наших согрешений попущающу, не возможно бяше ему треклятому совершити такового великаго начинания», вторит ему автор «Иного сказания». В «Новом летописце» подчеркивается, что мысль об убийстве царевича Димитрия вложил в Бориса сам дьявол, желавший уничтожением династии наслать на Русь погибель. «Гришка был послан не столько на нас, сколько для того, чтобы поразить страхом того властолюбца, пришел праведному суду предать неправедного», - говорит Иван Тимофеев. Провиденциальное восприятие Смуты как божественного наказания за грехи современников, является характерной чертой, свойственной практически всем произведениям русской публицистики Смутного времени⁹⁸. Однако события Смуты рассматриваются не только как наказание свыше, но и как замысел дьявола — причем замыслу этому православная Русь вполне может и должна противостоять. Последняя мысль для русской провиденциальной традиции, является, по-видимому, совершенно новой, беспрецедентной.

3. *Восприятие иноверцев и иностранцев как активных проводников упомянутого дьявольского замысла.* Царственные персоны, с прегрешением которых в общественном сознании связываются причины Смуты, всю потворствуют деятельности иноверцев. Борис Годунов проявлял живой интерес к культурным научно-техническим успехам западной цивилизации — задолго до Петра I и первым из русских правителей он отправлял за границу для обучения дворянских детей, подарил иностранным купцам торговые льготы, привлекал в Россию рудознатцев и других специалистов из Европы. При этом царь вполне лояльно относился к распространению в России западной одежды и других внешних атрибутов. Это уже тогда вызывало нарекания в народе — так, даже патриарха Иова критиковали за то, что он противодействует этим новшествам⁹⁹. Лжедмитрий же и вовсе рассматривается как активный проводник «латинской веры»: возможность короноваться на царство по католическому обряду, которая всерьез обсуждалась в его окружении, была воспринята многими как открытое и наглое поругание православия.

4. *Единение православных перед лицом угрозы.* О.В. Ключевский отмечал как важнейшую отличительную особенность Смуты политическую активность всех сословий¹⁰⁰. Автор «Новой повести о преславном Российском царстве», носившей ярко выраженный агитационный и антипольский характер, обращается ко «всех чинов людям»¹⁰¹. Сказанное

⁹⁷ Шалак М.Е. Русская Смута и общественная мысль XVII в.: суждения, оценки, концепции. Ростов-на-Дону, 2000. С. 82-126.

⁹⁸ Там же. С. 82-126.

⁹⁹ Платонов С.Ф. Лекции по русской истории Профессора Платонова. Т. 2. СПб., 1899. С. 55.

¹⁰⁰ Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч.3. М., 1988. С. 27.

¹⁰¹ Новая повесть о преславном Российском царстве // Литература Древней Руси. Хрестоматия. М, 1990. С. 374.

справедливо и для раскола: земство, осознавшее себя как реальную силу, способную определять судьбу страны и выбирать правящую династию, принимает важнейшее участие в оппозиционном религиозном движении, начавшемся после реформы 1650-1660-х гг.

5. *Осознание России как хранительницы православия.* Это, вероятно, самая важная идея, которая фиксируется в публицистике Смуты — например, в той же «Новой повести о преславном Российском царстве» автор представляет свою страну как твердыню истинной веры, противостоящую «безбожникам»¹⁰². Эта идея получает дальнейшее развитие в старообрядческой публицистике — например, у диакона Федора, говорящего о России как о последней линии обороны перед «антихристовой прелестью»: «Инаго уже отступления нигде не будет: везде бо бысть; последнее Русь зде»¹⁰³. Мы подробно скажем об этом далее.

Итак, мы видим, что значительная и, вероятно, наиболее важная часть идей раскола существовала в общественном сознании русских уже в Смутное время – и восприятие охватившего государство бедствия как начала последних времен, и представление о царе как об Антихристе, и антикатолическая направленность публицистики, и даже идея греховности патриарха и духовенства, пусть и разделяемая лишь отдельными публицистами. Это позволяет сделать вывод о том, что уже во времена Смуты в общественном сознании возникает некий устойчивый комплекс идей, который в дальнейшем сохранялся и в устной, и в книжной традиции и был с готовностью использован расколоучителями после никоновской реформы. Говоря словами К. Гирца, этот набор представлений сыграл роль «аккумуляруемого фонда значимых символов»¹⁰⁴, трансформирующего накопленный общественным сознанием опыт по определенной логике. Историки обычно уделяют мало внимания связи между Смутой и расколом, однако сами расколоучители подчас открыто говорят о ней. Так, у одного из пустозерских «отцов» раскола — попа Лазаря — Смута фигурирует в качестве прямой аналогии никоновской реформе: это точно такое же искушение и испытание, которому нужно дать достойный отпор¹⁰⁵. Однако если Лжедмитрий, предложивший отцу будущего основателя династии — Федору Никитичу Романову — стать при нем патриархом, получил резкий отказ, продемонстрировавший, по мысли Лазаря, твердость, достойную восхищения, то Алексея Михайловича мятежный поп упрекает в попустительстве Никону, посрамляющему православие¹⁰⁶. Проводят аналогию между Смутным временем и своей эпохой и многие другие раскольнические писатели. «Помянем и

¹⁰² Там же. С. 375.

¹⁰³ *Диакон Феодор.* О познании антихристовой прелести. С. 66.

¹⁰⁴ *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004. С. 61.

¹⁰⁵ *Поп Лазарь.* Челобитная царю Алексею Михайловичу, писанная в Пустозерске в 1668 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1887. Т. 4. С. 261.

¹⁰⁶ Там же. С. 261.

о русской земли, о московском разорении и о всей России. Како пострада от поганых царей и от поляков и от прочих язык. Како смириша и разориша, и пожгоша при цари Василии Шуйском за согрешение людское... И поминаем и мы беднии сие часто и читаем, и внимаем»¹⁰⁷, говорит Иван Филиппов.

Таким образом, логика, которая применялась многими публицистами периоды Смуты для объяснения происходящих в государстве явлений, в определенной степени «подготовила» и милленаристскую доктрину раскола, которая, как мы уже говорили выше, качественно отличалась от эсхатологической концепции, распространенной на Руси в XIV-XVI вв. Отметим попутно, что именно публицистическое наследие Смуты и ее осмысление в низовой народной культуре могло послужить одной из главных причин обвинений Никона в попытке перекрестить русских в католицизм. Очевидно, что в действительности Никон ни в малейшей степени католицизму не сочувствовал и обвинения эти кажутся на первый взгляд абсурдными и непонятными. Страх окатоличивания связан в мировоззрении жителей Московского царства в эту эпоху с другой, более глубокой причиной. Как в начале XVII в., так и во второй половине столетия православная вера выступала важнейшим средством самоидентификации для населяющих его людей. Вот почему угроза насильственного обращения в католичество, которой опасались русские после прихода к власти Лжедмитрия, изменяет и тональность восприятия конца света – вместо пассивного ожидания и первостепенной заботы о спасении своей души посредством праведной жизни на передний план выдвинулась идея бегства от дьявола, взявшего в свои руки государство и церковь. Упомянутый страх сохраняется и в период, предшествующий проведению реформы — ведь в первой половине XVII в. усиливается не только католическое и униатское, но и протестантское миссионерство (в Стокгольме даже была открыта специальная Славянская типография, выпустившая 2 издания катехизиса Лютера на русском языке¹⁰⁸). Согласно выводу С. Голованова, апогей враждебного отношения русских к Римской церкви приходится на 40-е годы — время, непосредственно предшествующее подготовке и проведению реформы. Так, францисканец Доминик Джермано, посетивший Москву около этого времени, горько замечает: «Москвичи... относятся к латинянам, особенно духовным, хуже, чем турки и татары»¹⁰⁹. При этом к другим иноверцам, в частности, мусульманам отношение было

¹⁰⁷ *Филиппов И.* Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действиях, внесшихся от своевольников // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 241.

¹⁰⁸ *Щапов А.П.* Русский раскол старообрядства. С. 174.

¹⁰⁹ *Голованов С.*, свящ. Католичество и Россия (очерк взаимоотношений Первого и Третьего Рима). СПб, 1998. С. 129.

гораздо более дружелюбным¹¹⁰.

Итак, в эпоху Смуты важным психологическим мотивом формирования народного ополчения выступает страх потерять свою культуру, свою веру. Как указывает А.В. Карташев, во время правления первых Романовых — Михаила Федоровича и особенно Алексея Михайловича — в России складывается настоящая программа «московского национализма»: московское духовенство старается отмежеваться от влияния киевского и литовско-русского православия: даже осознавая их богословское превосходство над собственным уровнем, патриархи Филарет, Иосаф I и Иосиф подвергают тщательной проверке все приходящие в Москву из Киева и Литвы православные книги, опасаясь «латинства». Московское православие старается возвыситься даже над греческим — об этом свидетельствует и позиция Арсения Суханова, и шаги Никона и Кружка ревнителей древнего благочестия¹¹¹.

На наш взгляд, мировоззрение раннего раскола явно обнаруживает преемственность по отношению к этому «московскому национализму». «Приверженность букве», в которой часто обвиняли древлеправославных историки) на деле оказывается не отвлеченным богословским спором о догматах, а знаменем культурной идентичности. При том, что у разных сословий, а порой даже у отдельных групп людей, участвовавших в расколе, мотивы и цели были совершенно разными, «радение о вере» стало спланивающим моментом, объединившим разобщенные слои населения в единое протестное движение. Неудивительно, что это обстоятельство лучше всего демонстрируют сочинения светских по своему происхождению людей, а не представителей духовенства – например, «Предивный и всекладчайший виноград Российския земли» лидера Выговской пустыни князя Семена Денисова. Явно отождествляя понятия «русский» и «православный», автор уподобляет Россию раю; рассматривая историю страны с ее крещения, Денисов говорит, что «российская земля, елико пределами, толико благочестием весьма изобильна, елико странами толико православием зело пребогата»¹¹². Только в одном вступлении, составляющем относительно небольшую часть текста, слово «российский» встречается 88 (!) раз. Преимущественное внимание к богословию, критике пороков общества, столь характерное для публицистики «пустозерских старцев» здесь уступает место размышлениям о роли России и ее народа в мировой истории (конечно же, рассматриваемой автором с сугубо провиденциалистских позиций).

¹¹⁰ Толстой Д.А. Римско-католическая пропаганда в России. СПб, 1865. С. 65.

¹¹¹ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. II. Париж, 1959. С. 124-129.

¹¹² Денисов С. Предивный и всекладчайший виноград Российския земли, его же всепредивный Бог от Египта темнаго нечестия човеколюбне пренесе, изгнав мысленныя языки, прелукавейших бесов полки. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/sdenisov.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Здесь логика раскола обнаруживает еще одну черту, характерную для милленаристских движений: такие исследователи, как В. Тэрнер, П. Уорсли, Р. Линтон отмечают интеграционную направленность милленаристских идеологий. Эти движения часто зарождаются в обществе, жители которого разъединены феодальной идеологией, социально-экономическими и политическими противоречиями. Р. Линтон приводит примеры многочисленных движений, чья идеология со временем утратила эсхатологические мотивы и сделалась чисто нейтивистской и даже националистической¹¹³. В публицистике русского раскола эта типичная черта милленаристского движения - стремление к интеграции русского народа, объединение его под знаменем национальной культуры — четко прослеживается. В челобитной Алексею Михайловичу Лазарь яркими красками рисует картину истории Руси — преемницы Римской церкви, основанной апостолом Петром («Может благочестия ради Великая Русия новый Рим именоватися»¹¹⁴) и ее народа, надежно хранящего свою культуру и веру («Есть в Великой Русии и сто тысяч готовых умереть за законы отеческия»¹¹⁵), ссылается на пример твердых в вере предков («святии отцы наши, русские пастыри и чудотворцы, московския святии»¹¹⁶) и утверждает, что территориальное расширение России совершалось именно благодаря приверженности православию царей прошлого («царю Ивану Васильевичу, покори Бог царство казанское и сибирское с прочими языки»¹¹⁷). Протопоп Аввакум в начале своего «Жития» утверждает равенство русского языка с другими, используемыми в богослужении различных конфессий: «...Люблю свой русской природной язык... не латинским языком, ни греческим, ни еврейским, ниже иным коим ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетельми хочет; того ради я и не брегу о красноречии и не унижаю своего языка руссаго»¹¹⁸. Примеры такого рода патриотизма (причем скорее приверженности своей культуре, нежели приверженности государству) в старообрядческой публицистике часты.

Итак, в старообрядческой публицистике прослеживаются две важные черты милленаристских движений, связанные с аккультурационными процессами. Прежде всего, это акцент на сверхценность национальной культуры, ведущий к осуждению любых культурных заимствований, любых новых идей и внешних атрибутов, полученных извне. Другая типичная черта милленаристского движения — отождествление резких перемен в

¹¹³ Linton R. Nativistic Movements. P. 235.

¹¹⁴ *Поп Лазарь*. Челобитная царю Алексею Михайловичу. С. 251.

¹¹⁵ Там же. С. 259.

¹¹⁶ Там же. С. 227.

¹¹⁷ Там же. С. 240.

¹¹⁸ «Житие» Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 94.

общественной жизни с признаками грядущего конца света. Эта особенность является важной составляющей эсхатологических систем различных религий, причем не только авраамических. Три категории явлений, которые рассматриваются в эсхатологии религий мира как «симптомы» близящегося конца света (разрушение моральных устоев, разрушение традиционной структуры общества и заимствование иноземных культурных элементов), занимают видное место и в раннестарообрядческой публицистике. Взятые в целом, они составляют впечатление резкого нарушения привычного, освященного века порядка – в логике миллениаризма это и есть самое важное предвестие гибели мира.

1.2. Типология раскола. Исторические параллели с Реформацией и саббатизмом. Влияние на доктрину раскола государственных репрессий

Общим местом стала в отечественной историографии (особенно советского периода) параллель между старообрядчеством и протестантизмом, между русским расколом и Реформацией. Важнейшим аргументом в пользу этой аналогии выступает то, что оба этих движения были направлены против официальной церкви; это типологическое сходство используется как доказательство наличия общих причин, которыми якобы вызваны оба движения. Это действительно самое крупное сходство между двумя движениями; помимо него, нам легче будет найти отличия, чем совпадающие черты.

Как мы уже говорили, проблематика старообрядческой публицистики разительно отличается от того круга вопросов, которому посвящали свои произведения идеологи Реформации. Даже внешне схожие темы при детальном рассмотрении обнаруживают совершенно разную природу: так, критика господствующей церкви у Лютера и Кальвина порождена размышлениями о стяжательстве Святого престола и праве верующих на свободу молельных собраний, в то время как старообрядчество гораздо чаще вменяет в вину церкви именно расхождения в обрядности, порожденные реформой, и перемены в этике и быте. Многие из лидеров Реформации (и в первую очередь Лютер) выступали в поддержку сильной светской власти в противовес власти церковной, в то время как старообрядческие авторы редко рассматривают эти две власти в отрыве друг от друга — да и вопрос политических свобод их практически не занимает. Если протестантские авторы во многом выступают апологетами социального конструктивизма — предлагают различные революционные модели

переустройства общества, то старообрядческие авторы, напротив, ратуют за сохранение старины, идеализированных дораскольных порядков. Специально отметим, что идеологи Реформации отнюдь не отвергают технического и социального прогресса — напротив, призывают поставить новые изобретения и идеи на службу праведному делу веры, даже если эти изобретения и идеи были созданы еретиками. Жан Кальвин выступает за рациональное познание мира, отмечая, что «некая универсальная восприимчивость Разума, заложенная от природы во всех людях... настолько универсальна, что каждый должен рассматривать свой ум как особую благодать Бога»,¹¹⁹ и уточняет: «Поэтому если Господь пожелал, чтобы нечестивые и неверные помогли нам овладеть физикой, диалектикой и другими дисциплинами, мы обязаны этим воспользоваться, чтобы не быть наказанными за небрежение, за презрение к Божьим дарам в том виде, в каком они нам предложены»¹²⁰. Такой апологии разума и прогресса старообрядчество не знает: напротив, его лейтмотивом является охрана древнего, освященного веками. Именно здесь, на наш взгляд, кроется принципиальная разница между идеологией русского раскола и различными доктринами Реформации. Для Кальвина и Лютера одним из ключевых является вопрос о свободе воли, пусть и решаемый по-разному: вне всякого сомнения, вожди Реформации старались понять, насколько далеко простираются возможности, социальные и политические, тех социальных слоев, на поддержку которых они опирались. В старообрядческой литературе аналогичную дискуссию обнаружить практически невозможно: религиозный фатализм, по сути, не оставлял для нее места.

Как следствие, идеологи Реформации приходят к формированию конструктивной программы борьбы за права верующих, в то время как в старообрядчестве с самого его появления доминирует «парадигма отрицания» — призыв бежать от мира предполагает эскапизм, а не борьбу с еретической церковью. Если Реформация уделяет преимущественное внимание вполне зримым, земным проблемам, то старообрядческих авторов больше интересуют вопросы, лежащие за пределами постигаемого человеческим разумом. Вместо того, чтобы, подобно идеологам протестантизма, выработать религиозную доктрину, наиболее удобную для решения насущных задач (вспомним знаменитую главу «Как пользоваться земной жизнью и ее благами» из сочинения Кальвина «О христианской жизни»), старообрядцы предлагают не что иное, как обычную аскезу, вполне традиционную для христианской традиции.

¹¹⁹ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 2, Кн. 3. М., 1998. С. 269.

¹²⁰ Там же. С. 271.

Принципиальное различие между проблематикой, занимающей публицистов Реформации и старообрядчества наводит на мысль, что сходство между доктринами этих двух религиозных движений вовсе не обязательно объясняется их общей социально-экономической типологией. Их близость может лежать в типологии религиозной: оба движения являлись в той или иной степени милленаристскими. Нельзя не заметить, что при всем своеобразии старообрядчества как явления, возникшего в православной среде и в конкретно-исторических условиях Московского государства XVII в., та же самая оппозиция «древнее-новое» присутствует и в сочинениях европейских писателей XVI-XVII вв. (причем отнюдь не только протестантов по своему вероисповеданию), рассматривавших слишком резкий социальный и научно-технический рывок, имевший место в странах Западной Европы в этот период, как доказательство надвигающегося Суда. Даже смелого реформатора церкви Лютера пугали резкие социальные перемены и научно-технический прогресс, в которых он, подобно русским раскольникам, усматривал признаки близкого конца мира: «Человек настолько углубился в изучение тайн, что сегодня юноша двадцати лет знает больше, чем прежде двадцать докторов. Мы знаем столько языков и всякого рода премудростей, что нужно признать: мир достиг небывалых высот в отношении усовершенствования земной жизни, или, как это назвал Христос, в отношении «забот житейских», еды, питья, строительства, насаждений, покупок, продаж, женитьбы и замужества, посему всякий вынужден признать, что нас ждет либо гибель, либо перемены», — говорит Лютер в «Проповеди во второе воскресенье Рождественского поста», и тут же склоняется в пользу первого варианта: «Впрочем, непонятно, как могут прийти перемены. Дни сменяют друг друга, но все остается, как прежде».¹²¹ А в повести Ганса Гриммельсгаузена «Симплиций Симплициссимус» мы встречаем уже знакомую связь между концом света и переменой внешних атрибутов - новые моды и желание множества людей покинуть привычный статус третьего сословия автор увязывает с пришествием последних времен: «В наше время (когда толкуют, что близится конец света) нашло на людей подлого звания поветрие, при коем страждущие от него, коль скоро им удастся нагребастать и набарышничать толико, что они, помимо немногих геллеров в мошне, обзаведутся еще шутовским платьем по новой моде с шелковыми лентами на тысячу ладов или же иным каким случаем прославятся и войдут в честь, тотчас же восхотят они объявить себя господами рыцарского сословия и людьми благородного состояния»¹²². Гриммельсгаузен говорит об умонастроениях, которые, судя по всему, были широко распространены среди масс немцев XVII в., переживавших последствия

¹²¹ Лютер М. Проповедь, прочитанная во второе воскресение Рождественского поста. [Электронный ресурс] Лютеранское наследие. URL: <http://www.lhf.ru/np/sermon19.htm>. (дата обращения: 21.03.2015).

¹²² Гриммельсгаузен Г. Симплициссимус. М., 1967. С. 12.

религиозных войн и крушения привычной сословной иерархии.

Можно ли найти другие параллели русскому расколу — религиозные движения, имевшие место в XVI-XVII вв., вызванные принципиально иными причинами, но в то же время обнаруживающие общие для эсхатологических концепций раскола и Реформации черты? Их обнаружение позволило бы вписать раскол в более широкую парадигму миллениаристских движений, избавив его от навязчивой и, на наш взгляд, не очень обоснованной социально-экономической аналогии с Реформацией: схожие черты движений в этом случае станет возможным объяснить общей религиозной логикой движений, ищущих «тысячелетнего царства».

На наш взгляд, такую параллель расколу, причем гораздо более точную, можно обнаружить в саббатизме — крупнейшем религиозном движении XVII в., зародившемся в рамках иудаизма и направленном против официальной религиозной системы иудеев — раввината. Точно так же, как и православные, ждали конца света в середине XVII в. и иудеи (правда, согласно мистическому сочинению «Зогар», он должен был прийти на 1648, а не на 1666 г.)¹²³. Причины этих эсхатологических ожиданий были тесно связаны с русско-польской войной, сильно ударившей не только по России, но и по Польше, где находилась в то время большая часть еврейских общин. Погромы, голод и нищета в еврейских местечках, которыми отозвалась русско-польская война в самой Польше, привели к росту мессианских настроений в иудейских общинах, которым чуть позже был дан мощный толчок — масштабные погромы, устроенные Богданом Хмельницким на Украине, в Литве и Польше (в еврейской традиции они получили название «Гзерат Хмельницкий» — «наказание Хмельницким»). По совпадению они имели место именно в 1648 г., когда, согласно «Зогару» должен был появиться мессия, возвестив о скором избавлении. В течение десяти лет (1648—1658 гг.) были истреблены иудейские общины целых городов и местечек. Получивший «откровение» свыше молодой человек Шабтай Цви (1626—1676) решил, что наступают времена испытаний, которые, согласно иудейской мистической традиции, должны предшествовать восстановлению Израиля, и укрепился в мысли, что он и есть тот самый мессия, которому предстоит осуществить возвращение своего народа на родину.

Проповеди Цви, открыто объявившего себя мессией в 1665 г. и уверяющего, что его пришествие ознаменует возрождение Земли Обетованной, ее скорое избавление из-под власти османского султана, были встречены иудеями с небывалым энтузиазмом. Известно,

¹²³ Вихнович В.Л. Иудаизм. - СПб, 2006. С. 150.

что в течение всего нескольких лет на территории Польши и Османской империи были распространены десятки тысяч воззваний с восхвалением Шабтая, где заявлялось, что мессия готовится к возвращению в Сион. В городах, через которые проходил «мессия» на своем пути в Иерусалим, жители устраивали небывалые празднества — горожане бросали повседневные дела и устраивали многолюдные шествия; многие подвергали себя аскетическим упражнениям — например, бичеванию, устраивали суровые посты, проводили ночи напролет в бесконечной молитве и т. д. Обнадеженный такой поддержкой, Шабтай провозгласил себя самим Богом — и, с триумфом войдя в Иерусалим в сопровождении двенадцати учеников, был с восторгом встречен еврейским населением города. Однако триумфальное шествие Цви по городам Ближнего Востока было прервано его противниками-раввинами, которым удалось привлечь к событиям внимание султана. Цви был пойман приспешниками султана и брошен в тюрьму; спасая свою жизнь, он согласился принять ислам. Однако даже это не отвратило от него многие тысячи преданных сторонников — саббатианство было популярно и после его смерти и в конечном итоге наложило отпечаток на всю историю иудаизма в XVII в., предопределив, в частности, появление хасидизма¹²⁴.

Перечислим схожие черты трех разных движений:

1. Реформация, русский раскол и саббатианство возникают в раннее Новое время, в момент крушения прежних ценностей и вызванного этим кризиса общественного сознания. При этом не следует думать, что за всеми тремя движениями стояла рациональная попытка каких-то определенных классов перестроить общество (это верно лишь для некоторой части реформационных движений в Западной Европе): основная часть проповедей Лютера, Кальвина и ряда других деятелей Реформации посвящена, во-первых, вопросам истинной веры (которые автоматически поднимают и вопросы взаимоотношения с официальной церковью), а во-вторых, вопросам, которые можно назвать в широком смысле экзистенциальным. Тот факт, что два последних движения по времени своего возникновения несколько запаздывают за Реформацией мы объяснили бы именно тем, что Россию и польские земли социально-экономические изменения настигли почти на полтора века позже (по схожей причине крупнейшие милленаристские течения ислама, имевшие место в Новое время — а именно движения, возглавляемые Шахом Валиуллой и Мухаммадом ибн ал Ваххабом, запоздали еще сильнее и пришлись на XVIII век).

2. И в Реформации, и особенно в русском расколе и саббатианстве значительное место занимает эсхатологическая проблематика — и протестантские, и старообрядческие авторы

¹²⁴ Там же. С. 151

посвящают страницы теме спасения души в преддверии Страшного суда, центральная тема саббатического движения — ожидание Мессии, который перевернет прежний порядок вещей, превратит иудеев из гонимых в наследников царства Божьего на земле. Во всех трех доктринах конец времен выглядит как освобождение - если протестанты видели в нем спасение от экономического гнета католической церкви, а русские раскольники - от новой социальной реальности, к которой они оказались не готовы, то иудеи искали убежища от ужасов украинско-польской борьбы, от тягот проживания на территориях, управляемых иноплемениками. Особо подчеркнем, что в Реформации, так же как и в саббатизме, представления о наступающем конце света не были лишь абстрактной идеологемой. Эсхатология Реформации подпитывалась кровавыми ужасами гражданской войны между гугенотами и католиками во Франции и многочисленными убийствами, казнями и преследованиями вождей немецких протестантов. Острый социальный конфликт, в который был вовлечен ряд стран Западной Европы, позволил воочию увидеть конец света, представший в чудовищно-реалистическом облике. Творящиеся вокруг бедствия точно так же культивировали интерес к эсхатологическим и демонологическим сочинениям: лишь за 1560-1570 годы в Германии было издано сто тысяч экземпляров таких книг. Эхо европейских религиозных войн докатилось до Руси позже, в XVII в., именно с появлением множества импортных книг, ранее издававшихся в Западной Европе.

3. Все три движения несут сильный отпечаток народной религиозности, демонстрируют стремление к эгалитарности и направлены против господствующей церкви (в иудаизме роль последней играет духовное управление иудеев — раввинат, которое в глазах приверженцев саббатизма выглядит как замкнутое сообщество, далекое от религиозных потребностей бедноты). Можно ли увязать эту антицерковную направленность с борьбой нарождающегося класса буржуа за свои права? Вероятно, лишь в случае с Реформацией: как массовому и имеющему четкую классовую опору движению, ей удалось направить миллениаристские идеи в практическое русло борьбы за свободу вероисповедания, политические и экономические права. Русский раскол и саббатизм не имеют позитивной программы, не выдвигают ни экономических, ни политических требований: если саббатизм предложило в качестве единственного варианта решения вызвавших это явление проблем исход в Израиль, то раскол акцентировал внимание на предстоящих ужасах конца света и призывал к уходу от греховного мира, что, по сути дела, привело к изоляции раскольников (особенно старообрядцев) от общества. Типологически такого рода движения мало чем отличаются, скажем, от движения ессеев, искавших мистического избавления от социального гнета, протестовавших против латинизации и эллинизации жизни Иудеи, которая, по их мнению,

развращала нравы народа, или движения Тука, чьи последователи обнаруживали, что работа на европейцев развращает молодежь. Примечательно, что все эти движения в немалой степени были порождены невозможностью решения стоящих перед ними социально-политических задач земными средствами; как отмечает П.Уорсли, это одно из главных условий формирования милленаристского движения – ожидание «тысячелетнего царства» становится одновременно и формой эскапизма, и призывом к консолидации перед лицом социальной катастрофы.¹²⁵

4. Все три движения имели ярко выраженную национальную окраску: Реформация сыграла важную роль в становлении европейских наций. Раскол способствовал самоидентификации русских как единого народа (как мы уже говорили, старообрядческие авторы являются патриотами своей культуры). Шабтаю Цви удалось заставить иудеев, разбросанных по миру от Польши до Иерусалима и Северной Африки, ощутить свое национальное единство.

5. Доктрины всех трех движений имеют ярко выраженный эгалитарный характер. Все они объединяли в своих рядах представителей разных сословий: Реформация стала знаменем борьбы и германских князей, и бюргеров разного достатка, и беднейших крестьян, а старообрядческие общины объединили в своих рядах именитых бояр, представителей низшего духовенства и крепостных. Идеологии протестантизма и русского старообрядчества строились на стремлении вернуться в «золотой век», когда вера еще не была искажена, — табориты, анабаптисты в Кельне, отряды Томаса Мюнцера, многие диггерские общины (например, община, основанная в 1649 году Джерардом Уинстэнли) и т. п., равно как и старообрядцы, строили свои общины на принципах «апостольских братств» — равенстве, аскетизме, отказе от частной собственности. Саббатианские братства также в значительной степени строились на представлении о равенстве и единстве всех потомков Авраама.

6. Результатом всех трех движений стало появление относительно обособленных от общества общин, сохраняющих милленаристские идеологические установки — саббатианство породило секту Якова Франка и поверхностно исламизированные секты дёнме, оказало огромное влияние на возникновение хасидизма; раскол привел к образованию массового течения старообрядчества и ряда других крупных движений, среди которых хлысты, духоборы и т. п. Реформация создала многочисленные крупные и относительно изолированные от общества общины анабаптистов, пуритан, квакеров и многие другие. В этом отношении Реформация, изначально имевшая многие черты милленаристского движения, все же выросла за его рамки и оказалась достаточно сильной, чтобы одержать

¹²⁵ Уорсли П. Когда вострубит труба. С. 286.

победу над своими противниками – почти так же, как нейтивистские движения XX в. из милленаристских трансформировались в политические, способные одержать победу в борьбе за независимость.

В статье, посвященной сравнительному анализу Реформации и русского раскола¹²⁶, мы постарались продемонстрировать, что схожесть русского раскола, западноевропейской Реформации XVI в. и саббатрианства объясняются не только и, возможно, не столько аналогичными социально-экономическими процессами, имевшими место в странах, где имели место эти движения, но и общей милленаристской логикой. Механизм ревитализации, запущенный социальными и культурными изменениями в странах, где родились эти 3 движения, подчинил их общей логике развития: от критики окружающего общества и официальных церковных организаций они двигались к созданию обособленных общин, первоначально построенных на принципах равенства, стремления к духовному и религиозному обновлению. Конечно же, судьба всех трех движений была различной — тут уже вступают в силу неравенство социальных условий, в которых они зародились, конкретно-исторические обстоятельства их развития. Однако все они обнаруживают несомненное сходство, и сходство это очевидней в тех вопросах, которые имеют отношение к эсхатологическим идеям внутри их доктрин.

1.3. Вопрос о значении термина «антицерковный» применительно к расколу. Старообрядческие общины как коммунитас

И русский раскол, и западноевропейская Реформация, и саббатрианское движение были направлены против верховных организаций своих конфессий. Вот почему применительно к расколу и Реформации в науке утвердился термин «антицерковные движения». Однако если протестантская Реформация была движением за свободу от политического, идеологического и экономического гнета церкви, то в старообрядчестве мотивы расхождения с Церковью были иными (и к тому же в различных толках старообрядчества отношение к ней было разным). Как нам кажется, термин «антицерковный» применительно к русскому расколу нуждается в прояснении. Против чего именно вели борьбу раскольники — против официальной церкви как организации, против ее идеологии или против чего-то другого? И

¹²⁶ Носырев И.Н. Русский церковный раскол XVII в. как милленаристское движение. С. 35-53.

какие позитивные ценности они защищали — включала ли их программа тезис о свободе совести, например? В этой главе мы постараемся получить ответы на эти вопросы.

Деятельность Кружка ревнителей православия, многие из членов которого впоследствии стали первыми расколоучителями, включала в себя в качестве важного пункта борьбу с различными пороками, чрезвычайно распространенными среди священничества и иночества — в числе наиболее частых упоминаются пьянство, стяжательство, сквернословие, разврат. О пьяных священниках и иноках часто упоминает Аввакум¹²⁷, в частности, рассказывающий, как один из них пришел к нему просить, чтобы протопоп помог ему войти в рай путем незамедлительной смерти. Рисует печальную картину разложения духовенства челобитная девяти нижегородских протопопов и священников, возглавляемых Иваном Нероновым, посланная патриарху Иосафу в 1636 г.¹²⁸ Ряд других источников сообщает об осуждении прихожанами симонии, широко распространившейся среди священников и подрывающей авторитет церкви в целом: «Вы взошли на престол великою мздою, давали по тысячи и по две».¹²⁹ О том, что пороки проникали даже в общепризнанные твердыни православной веры, свидетельствует царская грамота, отправленная в 1647 г. в Соловецкий монастырь — в ней содержалось предписание не держать в обители питья хмельного¹³⁰. Челобитные, яркими красками рисуящие пороки священников и отсутствие у прихожан уважения к церкви, подавали не только патриархам и государю, но даже и местным епархиальным архиереям¹³¹.

На первый взгляд, в этой критике нет ничего нового — о распространении среди священников и монахов пьянства и других пороков говорит еще принятый при Иване Грозном «Стоглав», указывают на корыстолюбие и пьянство, как на главные пороки духовенства¹³², и отзывы западных путешественников, относящиеся к самому началу XVII в. (Маржарет, посещавший Россию в 1600—1606 г., писал: «Духовенство русское в пороке пьянства, самого неумеренного, не уступает мирянам, если не превосходит их»,¹³³. Герберштейн упоминает не только пьянство священников, но даже случаи воровства, совершаемые ими)¹³⁴. Однако для нашей работы важно, что критика разложения духовенства в середине XVII в. уже не была лишь внутрицерковным, келейным делом — она выходила

¹²⁷ Протопоп Аввакум. Письма и послания Симеону // Житие протопопова Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. - Иркутск, 1979. С. 169.

¹²⁸ Челобитная нижегородских попов в лето 7144. Изд. Н. В. Рождественским // ЧтОИДР. 1902. Т. II. С. 1-34.

¹²⁹ Документы разрядного, посольского, новгородского и тайного приказов о раскольниках. С. 32.

¹³⁰ Щапов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 207.

¹³¹ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909. С. 6.

¹³² Стоглав. СПб, 1863. С. 48.

¹³³ Цит. по: Щапов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 205.

¹³⁴ Герберштейн С. Московия. М. 2007. С. 128.

далеко за пределы церковной иерархии. Источники содержат множество свидетельств о дискредитации священников в глазах простых людей. Та же «Челобитная нижегородских попов» говорит об отсутствии у прихожан какого-либо пиетета по поводу православных служб и обрядов. Дискредитация церкви приводила к нежеланию посещать храмы, о чем свидетельствуют многочисленные указы Михаила, Алексея и Петра I Романовых, побуждающие народ ходить на службы, причащаться, исповедоваться и т.п.¹³⁵ и к утрате пиетета к представителям духовенства: жалобы священников и монахов, в которых говорится на нападениях на них крестьян, часты и изобилуют описаниями ужасающих случаев насилия¹³⁶. Однако представители духовенства выступают в челобитных, адресованных митрополитам различных епархий, не только истцами: в документах фигурируют жалобы на грабеж, избиение и даже попытки убийства, совершаемые самими священниками¹³⁷.

В середине XVII в. критика кризисных явлений в церкви становится настолько распространенным явлением, что возглавленная протопопами кампания по требованию обновления церкви находит живой отклик у патриархов: «Память» патриарха Иосафа поднимает те же проблемы и содержит те же варианты их решений, что и «Челобитная нижегородских попов» — например, осуждая многогласие, и Иван Неронов, и патриарх напоминают о том, что непонятное пение церковных текстов лишает прихожан возможности учиться христианскому поведению, создает почву для разврата и непристойностей. Примечательно, что эта мера направлена на пересмотр границы между обрядом и его практическим смыслом: в дальнейшем вопрос об их соотношении становится одним из главных в полемике между старообрядчеством и православием.

Итак, в первой половине XVII в., в период, непосредственно предшествующий расколу, в русской общественной мысли (здесь имеется в виду как круг образованных богословов, так и массовое сознание народных низов) формируется своего рода критическая парадигма — пороки церкви активно обсуждаются и осуждаются; необходимость их исправления признается широкими кругами духовенства и многими светскими людьми. Что еще более важно, критика церкви не только сделалась распространенным явлением, но и превратилась в своеобразную систему аргументов и текстов, авторы которых наметили некоторые основные

¹³⁵ Щанов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 164.

¹³⁶ Например, в актах по Устюжской епархии за предраскольные десятилетия (с 1620-х по начало 1660-х гг.) встречаются десятки жалоб лиц духовного звания на насилие по отношению к ним: старцы жалуются на угрозы со стороны местных крестьян, старицы — на насилие и грабеж со стороны бывших мужей, священники — на дьяконов, пытавшихся их удавить и т. п. В кн.: Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 25. Акты Холмогорской и Устюжской епархий. СПб., 1908. С. 33-34, 128, 336.

¹³⁷ Например: Явка Андрея Лошкова на священника Еремея Аверкиева о бое, грабеже и пьянстве, Явка Матвея Яковлева на священника Савина и на дьячка, обокравших его клеть и т.п. // Русская историческая библиотека. Т. 25. С. 130.

проблемы. Хорошо известно, что ригоризм первых раскольников стал образцом для последующих старообрядческих авторов: в своих сочинениях старообрядцы XVII–XIX вв. многократно использовали примеры симонии, пьянства и женолюбия священников как аргументы в пользу нечестивости официальной церкви. Но мы погрешим против истины, если не отметим и другой факт: авторы-старообрядцы критичны не только по отношению к «никонианам», но и по отношению к своим единоверцам: они то и дело нападают на нерадивых верующих, проявляющих небрежение к вере и культу. В дальнейшем в нашей работе мы еще вернемся к вопросу о том, как повлияла эта критическая традиция на всю последующую эволюцию старообрядчества и русского сектантства, а пока укажем на ее значение с точки зрения проблемы милленаризма: ригоризм первых раскольников, их призывы к очищению нравов духовенства и прихожан весьма созвучны широко распространенному в милленаристских движениях стремлению к моральному обновлению, избавлению от скверны.

Возникновению многих религиозных движений предшествовало идейное брожение, где важное место занимали мотивы недовольства пороками общества и официальной религиозной организации, а также мотивы духовного очищения, поиска пути спасения в погрязшем во грехе мире. «К чему Мне множество жертв ваших? — вопрошает Господь устами пророка Исаии во время глубокого кризиса, постигшего Иудею в правление царя Манассии. — Я пресыщен всесождениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу»¹³⁸. И далее: «Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову»¹³⁹. Напоминая, что вера — не механическое исполнение обрядов, а стремление к добру, Христос говорит: «Суббота для человека, а не человек для субботы»¹⁴⁰, и ему вторят ниспровергающие иудейскую догму апостолы: «Буква убивает, а Дух животворит».¹⁴¹ В речениях Будды часто подвергаются критике брахманы и их формальный подход к моральному очищению («Человек не будет нравственно чист оттого, что он долго очищался в воде. Чистый человек, брамин, тот, в ком обитает истина и добродетель»¹⁴²). К началу проповеди Мухаммеда в Медине и Мекке была востребована проповедь ханифов — мистиков, ищущих морального очищения. Сутью движения бурханов в начале XX века был отказ от кровавых жертвоприношений, характерных для «черной шаманской вере», которой они противопоставляли свою «молочно-

¹³⁸ Исаия. 1:11.

¹³⁹ Исаия. 1:17.

¹⁴⁰ Мк. 2:27.

¹⁴¹ 1 Кор. 3:6.

¹⁴² Удана. 1:9. Русский перевод по: *Рерих Е.И.* Основы буддизма. М. 2008. С. 159.

белую». Эти примеры можно было бы множить.

Для общин ессеев, точно так же, как и для ранних христиан и буддийской сангхи, а также для раннемусульманской уммы было характерно желание уйти от грешного мира, создать общину братьев, построенную на равенстве. Эти общины вполне вписываются в определение коммунитас, данное В. Тэрнером — они эгалитарны, лишены привычной иерархии, а зачастую (в случае общин ессеев, ранних христиан и сангхи) вдобавок построены на принципах коллективной собственности и строгого воздержания от чувственных наслаждений. Между тем, возникновение таких общин — одна из классических черт милленаристских движений: так, например, основатель Пляски духов, пророк народа пайютов Вовока, призывал своих последователей, принадлежавших к ранее враждовавшим племенным объединениям, навсегда прекратить войны и считать друг друга братьями.¹⁴³

В традиции христианских движений, возникавших в средние века и Новое время, это стремление к эгалитаризму, уходу от мира ради создания общин равных находило еще и библейскую санкцию: пожалуй, большинство крупных еретических движений Средневековья и раннего Нового времени в христианском мире — от павликианства до протестантской Реформации, от катаров до голландских анабаптистов — проходили под лозунгом возвращения к апостольским временам. Как следствие, сектанты строили свои общины на принципах «апостольских братств» — равенстве, аскетизме, отказе от частной собственности; саббатские братства также в значительной степени строились на представлении о равенстве и единстве всех людей. Русские раскольнические толки во многом опирались на ту же идею: и выговская, и федосеевская община, и более поздние общины — такие, как скопческая, общины бегунов, духоборов и т. п. стремились именно к идеалу «братолюбивого общежития», старались воспроизвести тот образец, который давали новозаветные рассказы о общине Христа и первых апостолов.

Вот почему термин «антицерковный» не означает движения от церкви и тем более какой-то борьбы против Церкви: раскольники не уходят от нее, они уходят от грешного мира как такового. При этом они предпринимают попытку дать идеальный образец церкви — тот, который соответствует их представлению об отношениях между христианами во времена апостолов. Это церковь, построенная на любви «братьев» друг к другу, на равенстве их перед Богом, на отказе от стремлений к материальному, строгом моральном контроле за своими поступками. Подчеркнем: важно не смешивать понятия «церковь» и «православие» — при том, что у некоторой части верующих и рядовые служители церкви, и даже ее высшие чины прихожан не вызывали никакого пиетета, сама православная вера рождала у всех сословий

¹⁴³ *Mooney, J.* The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. U.S. Govt. Print. Off., 1896. P. 777-779.

большое религиозное рвение. На наш взгляд, именно это обстоятельство и сыграло важную роль в появлении старообрядчества — в дальнейшем мы поговорим об этом подробнее.

1. 4. Лиминальность в истории раскольнических общин

Одна из характерных черт коммунитас, о которой говорит В. Тэрнер — это лиминальность, отказ членов общины от привычного порядка человеческой жизни: члены коммунитас утрачивают прежние родственные и социальные связи, выпадают из своего места в иерархии, зачастую отказываются от употребления денег, обладания имуществом, сексуальных отношений и т.п. Лиминальность, впрочем, присуща не только коммунитас, она широко распространена в различных культурах народов Земли и может считаться инвариантной. В самых разных обществах человек, которому предстоит сменить социальный статус, на какой-то момент лишается всех прав и обязанностей, связанных со своим предыдущим статусом — разрывает узы родства, перестает участвовать в производственных отношениях, покидает жену и детей и обосновывается вдали от родного поселения, где некоторое время ведет уединенную жизнь. Это «пограничное» состояние Тэрнер и называет лиминальным. Затем человек возвращается к жизни своего сообщества уже в новом статусе. Атрибуты лиминальности часто используются в инициациях, особенно в тех, где новый статус человека связан с каким-то мистическими способностями. Пророки у народов Африки уходят в лес, где голоса предков должны поведать им тайны мироздания. В традиции урало-алтайских народов так происходит посвящение кама: он удаляется в тундру, где живет в полном одиночестве на крайне скудном пайке, достигая восприимчивости к голосам духов.

Особую роль играют атрибуты лиминальности в аскетических сообществах: всеми или большинством признаков коммунитас обладали ранние общины джайнов, многие общины брахманов-отшельников, объединения греческих философ-киников и т. п. Основная цель таких общин — уход от суеты мира ради трансцендентной награды — будь то обретение нирваны, жизни после смерти или магической силы. В миллениаристских общинах, таких, как братства ессеев или те раннехристианские общины, которые ждали Второго пришествия со дня на день, наградой служит вечная жизнь в Царстве Небесном.

Одной из важнейших черт раскольнических общин служит их эгалитаризм: многие из них существовали если и не как общины равных, то как лишенные формальной иерархии,

особенно на этапе их возникновения. Несмотря на то, что в большинстве общин были «старцы» — духовные авторитеты, далеко не везде их власть над верующими облекалась в какие-то правила: следует отметить, что Выговская и другие старообрядческие общины, имевшие четкие уставы, как правило, строили свою структуру по образцу православного монастыря — а вот сообщества, рождавшиеся спонтанно, такие, как хлыстовские или бегунские общины таких уставов не имели. И даже несмотря на то, что хлыстовские общины, как правило, тяготели к авторитаризму — к власти «христов», «богородиц» и «пророков» над паствой, даже и в них элемент эгалитарности выражен достаточно ярко — совместные трапезы, обычаи вроде взаимного целования общинниками рук друг у друга, да и само радение — коллективный танец по кругу (вспомним круглый стол короля Артура, символизировавший равенство собиравшихся вокруг него рыцарей, или круглый стол в ООН, выражающий ту же семантику) заставляют вспомнить — и, конечно же, зачастую намеренно — об «апостольском братстве», которое, по представлениям общинников, было естественным состоянием общины, созданной некогда Христом и его учениками. Но и в Выговском общежительстве мы без труда обнаружим множество деталей, подчеркивающих стремление к эгалитаризму: об этом говорит и первоначальный запрет на обладание частной собственностью (в том числе деньгами): все имущество приходящих в общину людей, кроме личных вещей, поступало в общую казну.¹⁴⁴ Среди общинников действовал принцип осуждения праздности, восхваление добродетели труда как «трудового подвига».¹⁴⁵ Забегая вперед, скажем, что со временем эти лиминальные черты изглаживаются из быта общины: развитие ее экономической жизни логично закончилось (примерно к концу 1720-х — началу 1730-х годов) «обмирщением» взаимоотношений между общинниками: к использованию наемного труда, фактическому разрешению владеть частной собственностью, социальному расслоению между общинниками.

Гораздо дальше других в своем стремлении к равенству пошел бегунский толк. У основоположника бегунства Евфимия мы встречаем целое учение о равенстве, заставляющее вспомнить теории западноевропейских философов о «естественном человеке» и «естественном праве». Евфимий напоминает, что Господь сотворил людей равными и видит в их стремлении к собственности источник всех бед, охвативших землю — войн, социальной розни и нищеты: «...Егда, при описи, раздроби народ на разные чины и расположи дань подушную, потом же и землю размежева и купечествующих отдели... и сим разделением яко

¹⁴⁴ *Абрамов Я.* Выговские записки (К вопросу о роли раскола в деле колонизации России). Отечественные записки. 1884, № 4. С. 366.

¹⁴⁵ *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. С. 185.

язычников содея, друг на друга ратоборствовати, межи бо яко границы чуждым землям установи, аже комуждо глаголати свое: сей же глагол Св. Златоуст проклятый и скверный нарицает, глагол: мол от диавола; вси вам общая сотворил есть Бог»¹⁴⁶. Угадывается стремление к свободе и равенству и в отказе многих основателей раскольнических толков (таких, как сам Евфимий) от воинской службы: причинами нежелания служить выступают не только отказ убивать, но и отказ быть включенным в иерархию, отказ выполнять чьи-то приказы.

Во многих раскольнических общин, возникших в крестьянской среде в XVIII–XIX веке, эгалитаризм является главным основанием их быта. Например, одна из раннедухоборческих коммун, возникшая в первой половине 1760-х годов в селе Горелом Тамбовской губернии. По словам одного из ее участников, коммунары «ни в чем друг друга не оставляют и снабжают, ни в чем у них между собой щота нет». Другой участник добавляет: «буде у них в чем кому нужда, например, в пище и одежде, то такового ссужают и одним словом, нет у них ни в чем раздела или щота, и кому что надобно, то как бы свое берут безвозбранно»¹⁴⁷.

Итак, наиболее последовательные и радикальные среди раскольнических общин стремились к полному равенству своих членов, к бессребренничеству и полному отказу от половых отношений. Большинство, как мы покажем во второй части нашей работы, постепенно отошло от этих идеалов. Категория лиминальности, на наш взгляд, проявляется не только в организации раннестарообрядческих общин, но и в ряде радикальных и загадочных для историков феноменов религиозной жизни старообрядцев — например, в «гарях», масштабных самосожжениях раскольников, первые из которых имели место в 80-е годы XVII века. Гари по-разному трактовались историками — наиболее полярные точки зрения представляют их как пример безудержного фанатизма, проистекавшего от убежденности раскольников в том, что они живут в мире, где Антихрист уже победил¹⁴⁸ и, наоборот, вынужденную меру, ответ на притеснения государством, даже форму борьбы с ним¹⁴⁹. Примечательно, что старообрядцы испытывали по отношению к Страшному суду не только страх, но и надежду: некоторые из них даже стремились поскорей окончить земное существование. И это важный факт, заставляющий вспомнить о том, что в большинстве

¹⁴⁶ Кельсиев В.И. Вып. 4. С. 261-262.

¹⁴⁷ Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII - начала XVIII в. // История СССР. № 6. С. 12.

¹⁴⁸ Например: Добротворский И.М. О самосожигательстве раскольников // Православный собеседник, 1861. Ч. 1. С. 423-443.

¹⁴⁹ Кожанчиков Д.Е. Предисловие // Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. С. I-XIV.

милленаристских движений мира вселенская катастрофа является не гибелью человечества, а напротив, началом его очищения, когда грешники исчезнут с лицами земли, а праведники обретут бессмертие, изобилие и будут жить в фантастической реальности вместе с духами предков. Пророки движения Таки Онкой, представлявшего собой классическое милленаристское движение, предрекали, что период национального унижения инков закончится тем, что мир еще раз перевернется вверх ногами, и испанцы с их Богом окажутся мертвы, после чего наступит новая реальность¹⁵⁰. Точно так же пророк движения бурханов Чет Челпанов обещал соотечественникам, что земля не стерпит русских, «расступится, и они все провалятся под землю»¹⁵¹, а лидер Пляски Духов Вовока обещал, что во время чудовищного землетрясения белых поглотит земля, однако вся их собственность — дома, товары, лавки и т.п. — останутся и будут служить индейцам.¹⁵²

Прежде всего отметим, что мы во многом согласны с Е.М. Юхименко: гари действительно в массе своей были реакцией на давление на раскольников. Мы не погрешим против истины, если скажем, что и в русском расколе концепция последних времен обрела зримую форму именно после начала репрессий против сторонников «старой веры». Вне всякого сомнения, милленаристская доктрина начинает активно оформляться сразу после расстрижения Аввакума, Епифания и дьякона Федора на соборе 1666 г. и их ссылки. Но до начала масштабных репрессий со стороны государства она остается отвлеченной теорией: отметим, что и сами расколоучители начинают проповедовать конец света именно тогда, когда оказываются в экстремальных условиях. Епифаний начинает видеть бесов именно в то время, когда пишет свое «Житие» обрубками пальцев, будучи заточенным в темный погреб¹⁵³. Аввакум приходит к проповеди самосожжений, оказываясь заключенным в сруб, откуда его не выпускает жестокий, постоянно строящий ему козни воевода. Экстремальные условия, очевидно, приводят того и другого в измененное состояние психики, когда мир предстает адом. Аввакум, сыгравший видную роль в распространении идеи «огненной смерти», уговаривал своих прихожан броситься в печь, говоря, что с ними там будет сам Христос: «В печи гуляют отроки, сам-четверт с Богом. Небось, не покинет и вас сын Божий. Дерзайте, всенадежным упованием таки размахав, да и в пламя. На-вось, диявол, еже мое

¹⁵⁰ Кеймен Г. Испания. Дорога к империи. М., 2007. С. 387.

¹⁵¹ Филатов С. Б. Алтайский бурханизм. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России // Отв. ред. и сост. С.Б.Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 237.

¹⁵² Mooney, J. The Ghost-dance Religion. P. 703.

¹⁵³ Житие инока Епифания. [Электронный ресурс] Библиотекарь.Ру. URL: <http://www.bibliotekar.ru/rus/88.htm>. (дата обращения: 21.03.2015).

тело, до души соей дела тебе нет!».¹⁵⁴

Если проанализировать источники, касающиеся соловецкого сидения, мы увидим, что с самого начала старцы монастыря избегали прямой конфронтации с церковью и тем паче государем, оправдывая свою приверженность дореформенной обрядности преклонным возрастом и слабыми способностями к учению («По новым служебникам для своей старости учитца не сможем же»)¹⁵⁵. Более того, старец Варфоломей, которого монахи отправили к государю в 1666 г., должен был жаловаться на «хлебную скудность» и просить денежной помощи¹⁵⁶. Другими словами, иноки отнюдь не собирались выказывать открытое неповиновение и держали курс на продолжение прежних отношений с государем. Изветы, направляемые царю на приверженцев старой обрядности, пестрят сообщениями вроде: «Архимарит (так в тексте – прим. автора) Илия те (новые, присланные в монастырь из Москвы – прим. автора) служебники приняв тайно со своими советники и не объявля их никому из нас, и положил в казенную палату, и лежат другой год не переплетены»¹⁵⁷. Иными словами, многие старцы обители просто желали, что называется, спустить на тормозах неприятный указ о переходе на новые правила богослужения и книги. Хотя, конечно, внутри монастыря осуждение никоновской реформы могло выливаться в сколь угодно яркую критику: «Почал он, архимарит, говорить всей братии и плакать: видите, братия, последнее время и восстали новые учителя, и от веры православныя и от отеческого предания нас отвращают, и велят нам служить на ляцких крыжах по новым Служебникам, неведомо откуда взятым»¹⁵⁸. Представление о католическом происхождении реформы, которое в глазах сторонников дореформенной обрядности, конечно, бросало тень на Никона, еще не воспринималось ими как окончательная гибель православия. А вот появление войск и более чем восьмилетняя осада монастыря привела к изменению восприятия монахами ситуации в государстве и мире. После разорения Соловецкого монастыря и казней «сидельцев» те, кому удалось покинуть обитель, начинают свою проповедь в окрестных деревнях. Как отмечает Е.М. Юхименко, эта проповедь усиливалась именно тогда, когда государство присылало войска для искоренения крамолы. Отметим, что даже во время осады жители близлежащих сел имели возможность приходить в монастырь и общаться с монахами. Гибель обители не могла не восприниматься ими, как трагедия – это значит, что последующая миллениаристская проповедь выговских

¹⁵⁴ *Протопоп Аввакум. Письма и послания Симеону // Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. С. 164*

¹⁵⁵ *Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1887. Т.3. С. 5.*

¹⁵⁶ Там же. С. 16.

¹⁵⁷ Там же. С. 7.

¹⁵⁸ Там же. С. 9.

учителей, судя по всему, упала на подготовленную почву.

Итак, первые старообрядческие общины складываются как экзистенциальные коммунитас: вместо какой-либо программы действий они движимы лишь отрицанием окружающей действительности, эскапизмом. Они отнюдь не ставят целью активное противостояние государству: их задача — образовать тесный круг праведников, спасающихся среди охваченного ересью мира. Попытки над расколоучителями, совершенные по решениям собора 1666 г. и казни, устроенные участникам обороны Соловецкого монастыря — первые события, задавшие вектор дальнейшим отношениям государства и старообрядцев.

Е.М. Юхименко делает попытку доказать несостоятельность обвинений в фанатизме, которые традиционно предъявляли самосожигателям как православные, так и советские историки. Исследовательница отмечает, что самосожигания происходили в большинстве случаев именно тогда, когда обитель окружали царские войска и выбор был — либо умереть, либо перекреститься¹⁵⁹. В пользу этого вывода существуют серьезные аргументы. В большинстве случаев самосожжения действительно происходили, когда обитель, где заперлись раскольники во главе с учителем, окружали войска. Раскольники заранее предупреждены о готовящейся на них облаве и знают о том, что пленных либо заставят перекреститься, либо подвергнут пыткам и казням. У раскольников нет никакой программы действий — выйти из крепости и отказаться от «древлеотеческой веры» они боятся и потому продолжают оставаться в крепости, пассивно обороняясь. После того, как стены крепости разрушены и войска уже готовы войти внутрь, чтобы пленить общину, в обители вспыхивает пожар, в котором гибнут все или большая часть раскольников.

И все же есть одно обстоятельство, которые не вписывается в представления о вынужденном характере «гарей»: даже вынужденное самоубийство оставалось бы в глазах верующего все-таки самоубийством; апологеты самосожиганий же отнюдь не считают его таковым — таким образом, у «гарей» существовала идеологическая подоплека. Е.В. Романова, автор диссертации, посвященной старообрядческим самосожжениям, предполагает, что старообрядцы недаром использовали в качестве средства самоубийства огонь: ссылаясь на выводы С.Е. Никитиной, вполне справедливо говорящей о том, что огонь в народной культуре связывался с грехом, лепостью и считался орудием дьявола¹⁶⁰, Романова отмечает, что таким образом смерть в огне выступала как пассивная, проистекающая не от самих раскольников, но от «неверного царя», который этот огонь разжег¹⁶¹. Этот вывод

¹⁵⁹ Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683-1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С.74-75.

¹⁶⁰ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 97.

¹⁶¹ Романова Е.В. Массовые самосожжения в старообрядчестве. С. 47.

весьма интересен — добавим от себя, что свою роль тут играла не только семантика огня, но и чисто техническая деталь, дававшая участникам гари серьезный аргумент в пользу того, чтобы не считать себя самоубийцами. В отличие от практически всех других способов суицида смерть в огне предполагает пассивность: человек не убивает себя огнем, как он делает это петлей или ножом — он лишь разжигает огонь, а затем тот «приходит сам» и губит его. Даже утопление предполагает активное действие — человек должен войти в реку и продолжать находиться там. Казалось бы, и самосожжение предполагает такое же активное действие — ведь человек сам поджигает свою обитель. Однако отметим существенную разницу — поджигателем в гарях, как правило, выступал какой-то один человек (как свидетельствует «История» Ивана Филиппова, им, как правило, был сам учитель), и на остальных, таким образом, не лежало никакого греха. Та же самая пассивность смерти фигурирует в таком способе самоубийства, как добровольная смерть от голода, принять которую учил своих последователей старец Капитон («...На Кшара озере де, которые чернецы живут и они учат... во антихристово пришествие кому ж доитися гладом, и от их прелести многия мужеска и женска и девическа гладом себя заморили...»¹⁶²), и которая имело место в некоторых других старообрядческих групповых самоубийствах: так, в Нижегородском Заволжье многие крестьяне «еще с осени 1668 г. забросили поля, не пахали, не засевали, а в 1669 г. бросили и дома»¹⁶³, ожидая смерти и рая. (Есть и другие причины, которые мы связываем с выбором огня в качестве инструмента самоубийства, но мы поговорим о них позже, во второй части нашей работы, где речь пойдет о проблеме демилленаризации).

Однако даже если гипотеза Е.В. Романовой, в поддержку которой мы привели эти аргументы, верна, то она все равно не позволяет объяснить: чем мог оправдать себя учитель, который принимал на себя все бремя греха за умерщвление единоверцев? Едва ли только евангельской фразой «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15,13). Конечно, мы не должны забывать, что мотивы поведения главы общины зачастую могли быть и не совсем чистыми — ведь согласно указу Алексея Михайловича, расколоучителю, в отличие от рядового общинника, в качестве меры пресечения и наказания и так предназначалось сожжение¹⁶⁴. Выходит, что единственный выбор, который у него был, сводился к тому, умереть ли сейчас «на миру», среди толпы единомышленников, ощущая ее поддержку, либо погибнуть чуть позже, причем после пыток и унижений. Случаи вроде

¹⁶² РГАДА. Ф. 27, оп. 1, д. 258, ч. 6, 1666-16667, л. 36 // Цит. по: Романова Е.В. Массовые самосожжения в старообрядчестве. С. 54.

¹⁶³ Мельников-Печерский А. Очерки поповщины // Мельников-Печерский А. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 7, М., 1976. С. 208.

¹⁶⁴ Документы разрядного, посольского, новгородского и тайного приказов. С. 77.

описанных Дмитрием Ростовским, когда расколоучитель, губя в пожаре свою общину, сам спасался из огня, в действительности были довольно редки — к тому же в этих случаях учитель убегал, как правило, для того, чтобы устроить еще серию пожаров и «спасти» как можно больше людей, в последнем он погибал и сам.¹⁶⁵ Значит, мотивы учителей, устраивавших гари, были иными, чем простой страх за свою судьбу и желание прихватить с собой на тот свет общину, которую они считали своей.

Итак, одной лишь иллюзорной пассивностью гибели в огне раскольники вряд ли могли оправдать свои действия. Настало время упомянуть, что, несмотря на справедливость аргументов Е.М. Юхименко относительно большинства старообрядческих гарей, далеко не все они были вызваны прибытием царских войск или каким-либо иным способом давления государства и официальной церкви на общину. Нет, многие гари были делом совершенно добровольным и случались безо всякого непосредственного повода извне. Иными словами, гари были делом сознательным, и у расколоучителей и многих из их учеников были доводы в пользу своего поступка.

На наш взгляд, многообещающий вывод делает М.Б. Плюханова, отмечающая, что самоубийство старообрядцев, будь то «огненная смерть» или смерть от голода, по сути выступает гипертрофированным развитием идеи об ограничении жизни тела в целом. Как отмечает Плюханова, у «морельщиков» – проповедников и участников массовых самоубийств голодом, действовавших в 1660-х гг. в вологодских, костромских, муромских и суздальских лесах, аскетизм становился самодовлеющим, переставал быть формой жизни, оказываясь «неупорядоченным балансированием на грани между жизнью и смертью»¹⁶⁶. Смерть в данном случае трактуется именно в том же смысле, который упоминает В.Тэрнер, исследуя категорию лиминальности – как «сила слабости»¹⁶⁷: покидая свою телесную оболочку, человек тем самым оказывается сильнее своих гонителей. Именно так рассматривается, например, лиминальное существование философа в античном кинизме: расставаясь с богатством и общественным положением ради нищенской жизни в старой бочке, киники считали, что таким образом обретают свободу от превратностей судьбы и злой воли окружающих их людей. И презрение к смерти трактовалась как вершина этой свободы: человек, преодолевший страх разрушения своего тела, поистине победил все искушения и страхи, подобно Анаксарху, отозвавшемуся на страшную пытку, когда его заживо толкли в

¹⁶⁵ Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. С. 67.

¹⁶⁶ Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. — В кн.: Художественный язык средневековья. М., 1998. С. 387.

¹⁶⁷ Тэрнер В. Символ и ритуал. С.182.

стуге, меланхоличным: «Мели, мели мешок Анаксарха, самого-то его ты не смелешь»¹⁶⁸. Презрение к «мешку», который представляет плоть, позволяет сохранить в порядке его содержимое — душу. Это же доведение до предела лиминального существования встречается в ряде религиозных традиций, таких как, например, джайнская. Аскеза в джайнизме доходила до радикальных форм — в частности, самоубийства путем отказа от пищи и самосожжения: селевкидского посла Мегасфена, наблюдавшего одно из таких самоубийств, потрясла стойкость, с которой джайн Калан добровольно взшел на костер, когда почувствовал приближение немощи.¹⁶⁹ Наконец, для катаров, которых многие отечественные исследователи считали духовными предтечами хлыстов, смерть выступала единственным средством избавления души от тенет материи, и, подобно джайнам, катары, по-видимому, не только не считали самоубийство грехом, но и рассматривали как хороший способ ускорить восхождение души к Богу.

Любопытную аналогию можно провести между самосожжениями и одним из самых радикальных течений в русском сектантстве - скопчеством: и то, и другое можно рассматривать как доведение до своего логического конца христианской идеи об аскезе и умерщвлении плоти. О скопчестве как о насильственном уничтожении сексуальной стороны человеческой психики и физиологии писал В. Розанов¹⁷⁰. Ряд исследователей отмечает, что скопец в народном фольклоре, восприятии других людей часто выступает потусторонним существом, посланником мира мертвых, обладающим в связи с таким своим статусом мистической силой. Точно так же и души убивших себя старообрядцев и места гарей, как свидетельствует Дмитрий Ростовский, наводили на православных суеверный ужас¹⁷¹.

Более того, М.Б. Плюханова считает, что в действительности самосожигатели полагали, что своей огненной смертью как бы стимулируют начало Страшного суда, и мы находим этот вывод не только вполне справедливым, но и создающим хорошую почву для более глубокого понимания мотивов, которыми руководствовались самосожигатели¹⁷². Старообрядческие авторы то и дело противопоставляют нормальной, дораскольной жизни, последние времена, когда все становится с ног на голову, и прежние устои утрачивают силу. У некоторых авторов (например, у Ивана Филиппова) наступление последних времен служит веским аргументом в пользу отмены запрета даже на самоубийство, считающееся в православии тяжелейшим

¹⁶⁸ *Цельс.* Правдивое слово // *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 312.

¹⁶⁹ *Страбон.* География (в 17 книгах). Пер., ст. и коммент. Г. А. Стратановского. — Л.: Наука, 1964. С. 667.

¹⁷⁰ *Розанов В.В.* Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб, 1914. С. 16.

¹⁷¹ *Дмитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. С. 584.

¹⁷² *Плюханова М.Б.* О некоторых чертах народной эсхатологии в России. С. 60.

грехом¹⁷³. Именно понимание своей эпохи как последнего времени подталкивает Аввакума подговаривать Ивана Неронова лучше утопиться, но не принимать трехперстного крещения и новых книг, а самому пытаться уморить себя голодом: «плюнул и умереть хотел, не едши, и не ел дней с восемь и больши, да братья паки есть велели»¹⁷⁴. Вероятно, именно этим представлением о крахе прежней морали в связи с наступлением последних времен и объясняются массовые самоубийства старообрядцев, о противоречии которых исповедуемой самими старообрядцами православной этике говорят исследователи. Вероятно, старообрядцы, идущие в огонь, не воспринимали самоубийство как грех — ведь наступление царства Антихриста отменяло прежнее понятие о грехе. Мораль заменяется своего рода антиморалью. Эта особенность весьма характерна для милленаристских движений: так, уже упомянутый Шабтай Цви (а вслед за ним и его последователи) постоянно нарушал важнейшие заповеди иудаизма — например, произносил вслух имя Божье, отменял посты, менял порядок службы¹⁷⁵. При этом еще одним важным психологическим аспектом старообрядческого мученичества является восприятие времени земной жизни как ничтожного краткого периода времени по сравнению с будущей жизнью: «потерпите в малое се время, да царствовати имамы в непроходимых вещех».¹⁷⁶ Земная жизнь утратила ценность, и грань между жизнью и смертью стала прозрачной настолько, что любой способ ее перейти выглядел приемлемым.

Отметим, что идея о замене в «последние времена» морали антиморалью встречается в ряде религий мира: например, в «Махабхарате» само воплощение верховного божества Кришна подает пример нечестивого поведения, помогая благочестивым братьям Пандавам одержать победу благодаря обманному удару, нанесенному в поединке; на вопрос одного из них, не является ли победа, добытая обманом, явным грехом, он отвечает, что с началом битвы человечество вступило в последнюю эру своего существования — Калиюгу, когда никакие дела уже не могут быть честными, а значит, не имеет значения, как именно поступить с точки зрения морали¹⁷⁷.

¹⁷³ Пулькин М.В. Старообрядческие труды в защиту саможигателей // Чело, 2008. № 1 (41). С. 79.

¹⁷⁴ Протопоп Аввакум. Из «Книги бесед» // Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. С. 63.

¹⁷⁵ Goldish M. The Sabbatean Prophets. - Cambridge, Massachusetts, and London, 2004. P. 1.

¹⁷⁶ Послание Феодосия Васильева к держащимся Старья Веры. Древлеправославная кафолическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/poslanie.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html). (дата обращения: 21.03.2015).

¹⁷⁷ Махабхарата, или Сказание о великой битве потомков Бхараты. СПб., 2008. С. 321.

1.5. Вопрос о дораскольных элементах хлыстовства

С вопросом о падении авторитета церкви тесно связан вопрос о веротворчестве — формировании в религиозной практике новых, не существовавших ранее, представлений и обрядов. Очевидно, что раскол не был, как полагали сами расколоучители, лишь возвратом к прежним, дониконовским, богословию и обрядности — практически сразу после своего возникновения, это движение создало десятки совершенно новых, не свойственных православной традиции, доктринальных представлений — от уже упомянутой проповеди самосожжений до пророческих практик хлыстов. Как увязать все эти новые черты с акцентами самих расколоучителей на сохранение древности? Примечательно, что в «Книге о вере» — одном из самых авторитетных для старообрядцев произведений — содержится прямой запрет на любые попытки создания собственных интерпретаций православия и внецерковного обсуждения богословских проблем: «Сего ради истинному христианину о Бозе испытovati запрещено. Вси бо испытующие Бога постигнути, в глубину погибели снидоша, и в ереси разные скатишесь»¹⁷⁸. Тем самым авторы «Книги о вере» пытались раз и навсегда положить конец спорам о догматах, законсервировать интерпретацию веры. Почему этот запрет был проигнорирован раскольниками?

Любая религия существует не в виде единой интерпретации, а в многообразии интерпретаций индивидуальных: К. Гирц отмечает ее одновременную универсальность и индивидуальность, которая служит «источником общих и в то же время отличительных представлений о мире, о собственной личности и об отношениях между тем и другим»¹⁷⁹. Однако в условиях, когда число проповедников «официальной» религии является недостаточным, интерпретации, исповедуемые в различных населенных пунктах страны, начинают сильно отличаться от официальной — ввиду замкнутости отдельных общин и более тесных информационных контактов внутри них, нежели между ними. Именно такая ситуация была характерна для Русского государства не только в первые века распространения христианства, когда господствовало двоеверие, но и в XVII в., и в последующие века: исследователи еще в XIX в. отмечали, что проповедь расколоучителей была успешней в тех местностях, где не было ни храма, ни священника — например, старообрядчество быстро распространилось на Нижне-Тагильском заводе, где первая православная церковь была

¹⁷⁸ Книга о вере. Гродно, 1785. С. 86.

¹⁷⁹ Гирц К. Интерпретация культур. С. 143.

построена лишь в 1750 г.¹⁸⁰

Традиционно считается, что причиной, по которой старообрядческие общины формировались на окраинах России, была крайняя слабость там карательного аппарата, неподконтрольность ему зреющей там крамолы. На наш взгляд, есть и иная, не менее важная причина — на окраинах ослабевает не только политическая связь с центром, но и информационная: за счет этого интерпретация религии, исповедуемая местными жителями, имеет больше шансов существенно разойтись с той, что принята в центральных областях государства и считается официальной. Огромное религиозное рвение русских, о котором свидетельствуют, например, отзывы греческих монахов-путешественников, вкупе с низким уровнем богословского образования, приводило к тому, что интерпретации веры между замкнутыми информационными группами неизбежно отдалялись друг от друга. Так же, как в разные века в русской православной среде возникало региональное почитание местных святых, в различных областях России рождаются православные учения, довольно различные меж собой. Как свидетельствует «Розыск о раскольничьей брынской вере» Дмитрий Ростовского, уже вскоре после начала раскола Сибирь превратилась в одну из наиболее привлекательных для старообрядческих и сектантских проповедников территорий. Еще большую роль в развитии старообрядчества сыграл и окраинный русский Север, ставший пристанищем выгорецкой общины. Этот процесс дивергенции, очевидно, идет еще быстрее, если община обитает на территории проживания народов, исповедующих иную религию (католичество, униатство или разного рода языческие толки) — недаром федосеевский толк возникает на польских территориях Российской империи, а разнообразные и различающиеся между собой по обрядности и догматике раскольнические общины возникают в XVII–XVIII вв. на территориях, где русские живут бок о бок с финно-угорскими или тюркскими народностями (Карелия, Урал, Чувашия и т.п.). Вероятно, именно этот факт ввел в заблуждение А.П. Щапова, связывавшего происхождение хлыстовства с угро-финским язычеством.

Еще дораскольные источники фиксируют дискуссии о правильности той или иной частной интерпретации религиозных представлений. Например, частым пунктом расхождения во взглядах, порождавшим острые богословские споры, служила проблема почитания икон. Мы особенно отмечаем тот факт, что сомнения в правильности тех или иных догматов были распространены не только среди людей образованных, принадлежавших к верхушке общества, но и среди низов. Другое дело, что аргументы, используемые

¹⁸⁰ Палладий (архим.), Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб, 1863. Ч. 1. С. 6.

малограмотными горожанами и селянами для обоснования своих взглядов, были, конечно, гораздо более легковесны. Если царский стольник И. И. Бегичев, отрицая иконопочитание, цитировал Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина, обосновывал непредставимость Бога через слабость человеческого ума¹⁸¹, то русский купец из Нарвы Филипп, изложивший Адаму Олеарию в 1634 г. свои сомнения в необходимости почитать иконы, сформулировал их в довольно грубой форме – указав на свой носовой платок, купец сказал: «Этим платком я могу стереть краски и самую доску сжечь, как же после этого могу искать в ней спасения?»¹⁸². В данном случае совершенно неважно, пришел ли Филипп к этой идее самостоятельно или под влиянием протестантских иконоборческих идей, о которых вполне мог иметь некоторое представление — в любом случае эпизод свидетельствует о некоторой собственной умственной работе и использовании логической аргументации. Часто свой взгляд на те или иные проблемы народные «богословы» подкрепляли явлением к ним высших сил: так, московскому посадскому человеку Ф.Шиловцеву велел снять образ Богородицы будто бы явившийся к нему ангел¹⁸³. Исследователи указывают также на распространенную в крестьянской среде еще до раскола «православную магию», в частности, использование имен ангелов в качестве заклинаний¹⁸⁴.

Отсутствие религиозного образования вкупе с недостаточным пиететом по отношению к церкви, которые испытывали рядовые прихожане и низовое духовенство, порождали подчас чрезвычайно глубокое разделение индивидуальных интерпретаций православия. По свидетельству ряда источников, еще накануне раскола и вскоре после его начала, проповедники, взывавшие к народу, зачастую предлагали уж совсем удивительные с точки зрения православия учения. Так, в челобитной вселенским патриархам Ивана Неронова он рассказывает о некоем попе Сисое, который «говорил в народе богохульные и скверные свои слова про содетеля нашего Иисуса Христа...: правы-де жидове, что Христа за воровство распяли»¹⁸⁵. Показания Неронова подтверждаются признаниями свидетелей, принявших участие в следствии по делу попа Сисоя — дьякона Федора и старца Ниловой пустыни Ферапонта. Отметим, что через Неронова история попала в раскольничьи книги, где речи попа приводились как пример упадка православной церкви. Далеки от традиционных представлений православной догматики (в том числе и старообрядческой) и многие

¹⁸¹ Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божиим. // ЧтОИДР, кн. 2, отд. 2. СПб, 1898. С. 1-14.

¹⁸² Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. 7. С. 134-135.

¹⁸³ Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII - начала XVIII в. С. 87-88.

¹⁸⁴ Щапов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 152.

¹⁸⁵ В кн: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т.1. С. 227.

воззрения протопопа Аввакума — в частности, понимание Троицы как трех отдельных божественных субъектов: «несекомую секи, небось, по равенству едино на три существа или естества», советует он дьякону Федору, обещая, что в случае этого сечения он ясно увидит, что «не спрятався, сидят три царя небесные»¹⁸⁶.

Здесь, вне всякого сомнения, мы имеем дело с «творческим переосмыслением» Священного Писания и Священного предания, причинами которого в разных случаях является или недостаточная осведомленность о них, или желание иначе взглянуть на многие их представления. Вторая причина представляет для исследователя гораздо больший интерес, чем первая. Источники XVII–XVIII вв. свидетельствуют о существовании в России определенной категории людей, по большей части из крестьян, мещан или представителей низшего духовного сословия, для которых богоискательство превращалось, по сути дела, в род занятий. Таков упоминаемый Селивановым «пророк» Александр Иванович, несколько раз менявший свои религиозные убеждения в поисках истинной веры: «А скажу вам только вкратце о возлюбленном моем сыночке Александре Ивановиче, который был мне друг и наперсник. Родился с благодатию, и еще в мире Бога узнал: произшел все Веры, и был Трекрещенец, и во всех Верах был Учителем, а сам говорил всем: не истинна наша Вера, и постоять не за что: о, если бы нашел самую истинную Веру Христову, то бы не пощадил своей плоти!»¹⁸⁷. К этой же категории можно отнести и старца Евфимия, побывавшего и в федосеевской, и в филипповской общине, затем, чтобы, разочаровавшись в их вероучениях, создать собственное учение (кстати, опять же полученное путем критического переосмысления уже формировавшихся идей раннего бегунства), и видного теоретика бегунства Никита Семенов, познакомившегося с большей частью существовавших в его время вероучений старообрядческих общин.

Страх за свое будущее, который испытывали многие верующие, особенно те, кто находился в самом низу социальной иерархии, подталкивали их к поиску «настоящей веры», т.е. верной интерпретации православия (которая, разумеется, понималась ими как *единственно* верная). Старец Иосаф (Иван Семенов), один из множества вероискателей такого рода, рассказывал на допросе, что «желал в керженские пойтить, чтоб где какое себе учение сыскать, чрез которое бы спасение себе получил»¹⁸⁸, но затем встретился с хлыстовскими проповедниками и решил, что нашел себе истинную веру. Братья-москвичи,

¹⁸⁶ Цит. по: *Смирнов П.С.* Догматические споры в расколе старообрядчества. «Православная Энциклопедия», под ред. А. П. Лопухина. СПб, 1893. Т. 4, столб. 1154.

¹⁸⁷ *Надеждин Н.И.* Исследование о скопческой ереси. С. 211.

¹⁸⁸ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧтОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 57.

два Алексея Платонова (старший и младший), до того, как попасть в хлыстовскую общину, ходили пешком в Печерскую лавру в Киеве молиться, но вернувшись в Москву, сочли, что этого для спасения мало и «стали искать таких людей, которые б их научили, как им душа (так в тексте – И.Н.) спасти»¹⁸⁹. Судя по всему, очень многие верующие не могли найти в официальной интерпретации православия ответов на волновавшие их вопросы – это и приводило их к постоянному вероискательству. Что касается вероучителей, а не рядовых членов общины, то они довольно часто являются маргиналами, людьми, оказавшихся по воле случая в чужой среде — так, один из проповедников, допрашиваемых второй следственной комиссией по хлыстам, Василий Степанов, был родом «чухонец», уроженец деревни Костоярви Корельского уезда, крещеный уже во взрослом возрасте в православие и знакомый также с католичеством (он умел читать не только по-русски, но и на латыни). Осознание того факта, что религиозных интерпретаций существует несколько и в каждой из них присутствует нечто истинное, судя по всему, подталкивало таких людей к формированию собственных доктрин, частично использующих заимствованную из знакомых им религий догматику и обрядность, частично создающих новые элементы и представления на основе критического подхода к уже существующему религиозному опыту. Многие старообрядческие и страннические старцы пришли к поискам веры после сильных душевных потрясений, будучи, например, дезертирами, вынужденными прятаться от полиции — таковы основатель филипповского толка Фотий (Филипп) Васильев, основатель бегунства Евфимий и т.п. Фотий Васильев, согласно старообрядческому рассказу, покинул поле боя прямо во время одной из битв Северной войны¹⁹⁰ — этот, вероятно, правдивый рассказ говорит о глубокой фрустрации, которая привела будущего создателя одной из наиболее непримиримых в отношении к государству и миру общины к мысли об отрицании существующего порядка вещей, и в частности — государства и официальной религии.

Веротворчество – естественная часть развития любой религии: заимствованное в конце X в. из Византии православие, разумеется, не осталось неизменным на Руси, обрастая своими праздниками, святыми и т.д. Но проблема заключалась в том, что не всякое веротворчество канонизировалось церковью. Процесс канонизации как таковой в православной, да и в католической традициях является именно способом противопоставить общую интерпретацию частным: возникающие в отдельных областях государства почитания местных святых, икон и т.д., подлежат либо унификации, либо искоренению. Примечательно,

¹⁸⁹ Там же. С. 88.

¹⁹⁰ Собрание от церковной истории, древлеправославных христиан, именуемых федосеевых и филипповых: и о их некоем междуусобном несогласии. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/theodosians.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

что многие расколоучители, говоря о незыблемости традиционного православия, между тем отстаивают именно право народа на веротворчество, накопление индивидуального религиозного опыта – так, Иван (в монашестве Григорий) Неронов обвиняет церковных иерархов в жестоком искоренении местных икон и культов местных святых: «Да старец же Григорий сказал: Вологодского уезду Янгосарския волости деревни Васильева крестьянка... приходила к нам в пустыню, и сказывала: ...много-де лет была она в болезни, руке ее прикармил к груди, и пришли-де к ней в дом великий апостол и архидиакон Стефан первомученик, да нашае пустыни преподобный отец Игнатей, и ее исцелили, руками она стала владеть»¹⁹¹. Крестьянка била челом старцу Герману, прося написать образ дивного спасения. Герман повелел иконописцу. Но архиепископ Симон, приехав в Вологду и узнав об этом, посадил крестьянку в железо, сказав, что этому образу поклоняться не подобает. В период проведения никоновской реформы такого рода борьба с местными культурами, неканонизированными чудотворцами и апокрифическими сказаниями, принимает невиданный масштаб, как то следует как из документов, отправлявшихся церковными иерархами и государевыми чиновниками на места, так и из свидетельств критиков реформы. Так, согласно свидетельству Авраамия, Никон проклял Крутицкого митрополита за то, что «он, митрополит, неделю цветоносия, по обычаю в Великой России, всел на жребя перед всем миром».¹⁹²

Судя по этим действиям Никона, сам патриарх видел главное содержание реформы именно в унификации культа. Показательно, что даже непосредственная причина, по которой реформа была проведена, также связана с неизбежным расхождением интерпретаций православия, принятых в двух крупнейших в средние века православных общинах – греческой и русской. Как известно, русское богослужение, устав и многие элементы обрядности отличались от греческих вовсе не потому, что русские писцы понаделали в переводных книгах ошибок, как полагал Щапов и многие другие историки XIX в. На деле русские использовали в богослужении Студийский, или Константинопольский устав, распространенный на западе Византии в X в.; однако в самой Византии уже в XII-XIII вв. возобладал Иерусалимский устав, составленный Саввой Освященным¹⁹³. Именно поэтому иерусалимский патриарх Паисий, прибывший в Москву в 1649, счел русскую обрядность еретической, хотя она была напрямую заимствована из Византии.

¹⁹¹ В кн: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т.1. С. 205.

¹⁹² Послание отца Авраамия. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 7. М., 1887. С. 135.

¹⁹³ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 177.

Кризис доверия к церкви, пошатнувшийся ее авторитет способствовали созданию традиции восприятия официального православия как ложного, уклонившегося от правильного пути, вели к попыткам создания собственных религиозных доктрин путем оперирования полученными из разных источников представлениями. Отметим, что в народной, низовой религиозности текст Евангелия и рассказ случайного попутчика-богомольца как источники довольно часто оказываются уравниваются по значению и степени доверия к ним, а логика чаще всего зиждется на ассоциативных связях вроде: «Да он же, еретик Никон, доспел посохи со змиями. Тем он знамение показывает, яко потребитель православныя веры христианския. А сий змий погубил прадеда нашего Адама и весь мир, егоже Господь Бог проклял. А ныне он ту проклятую змию и ученицы его освящают и почитают, вносят во святилище Божие, во олтарь и в царския двери, аки некое освящение»¹⁹⁴. Так, случайное сходство навершия посоха с головой змеи выступает для раскольника поводом обнаружить дьявольскую природу патриарха. Примеры логики такого рода широко распространены у старообрядческих писателей.

Проблема веротворчества для исследователя раскола принципиально важна: вопреки расхожему мнению, созданному рядом историков XIX в., раскол не был келейным делом богословов, отстаивавших «букву» православия – массовость движения и участие в нем не только просвещенных представителей высших сословий, но и огромных масс полуграмотного низшего духовенства и крестьянства предполагало постоянное создание новых и слабо поддающихся какому-либо упорядочению представлений о «правильной вере» - порой совершенно фантастических и далеких от «древлеправославия» (если понимать под этим термином дораскольную официальную интерпретацию православия, как то делали и до сих пор делают старообрядческие богословы). Судя по всему, создание и распространение собственных интерпретаций православия в крестьянской среде было столь же активным, сколь и в среде духовенства: многие раскольнические проповедники XVII века, допрашиваемые посылаемыми для расправы чиновниками, признавались, что не умеют грамоте¹⁹⁵ – при этом каждый из них считал себя вполне способным рассуждать о том, что соответствует православному учению, а что - нет.

При этом веротворчество не является лишь праздным времяпрепровождением — на примерах, которые мы привели выше, видно, что многие искали правильную веру, обращаясь за ней в разные общины. Этот поиск веры был насущной необходимостью — люди искали ответа на экзистенциальные вопросы в условиях кризиса доверия к главному источнику

¹⁹⁴ Послание отца Авраамия. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 7. С. 137.

¹⁹⁵ Например: Документы разрядного, посольского, новгородского и тайного приказов. С.38.

идеологии — к Церкви. И этот поиск оказывается еще одной характерной чертой миллениаристских движений — поскольку они представляют собой попытку общества адаптироваться к изменившимся условиям жизни, они провоцируют широчайшую общественную дискуссию относительно содержания веры, которую исповедует сообщество. В этой дискуссии рождаются религиозные представления, которые позволят исповедующим их людям выработать новое мировоззрение, которое будет учитывать изменившиеся социальные реалии.

1.6. Роль народной религии в формировании хлыстовства

В этом разделе мы попробуем продемонстрировать, что нового дает для понимания различных течений раскола проблема веротворчества и народной религии. В качестве материала для ответа на этот вопрос мы выбрали хлыстовство, о генезисе которого в науке до сих пор идут споры. Традиционно хлыстовство считается еще одним продуктом раскола — этот взгляд сформировался благодаря тому обстоятельству, что митрополит Ростовский и Ярославский Дмитрий (Туптало), оставивший первое упоминание о хлыстах, считал ее старообрядческой. Некоторые дореволюционные историки (в частности, С. Зеньковский), обнаруживая сходство между хлыстовством и различными другими христианскими ересями, такими, как альбигойская, богомильская или квакерская, полностью отрицали связь с расколом, считая хлыстовство прямым продуктом заимствования из различных европейских стран. Однако никаких свидетельств в пользу этого мнения, за исключением типологического сходства упомянутых ересей, обнаружить не удавалось. А.П. Шапов первым предположил, что хлыстовство сложилось в крестьянской среде еще до раскола, будучи отголоском финно-угорских верований, сохранившихся в русской среде. Однако это мнение было отвергнуто советской историографией, в сущности, унаследовавшей взгляд Дмитрия Ростовского. Достойно сожаления то обстоятельство, что советские историки не уделяли хлыстовству, некогда массовому религиозному движению, сколько-нибудь пристального внимания. А.И. Клибанов считал его, как и старообрядчество, формой антицерковного протеста, появившейся во втор. пол. XVII в., более того, формой «исходной», крестьянской и изначально чуждой элитарным богословским спорам¹⁹⁶. Однако генезис хлыстовства

¹⁹⁶ *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. М., 1965. С. 39.

остаётся до сих пор загадкой: слишком большая разница обнаруживается и в доктрине, и в обрядности между ним и старообрядчеством. К тому же, отсутствие более ранних упоминаний о «божьих людях» можно легко объяснить банальной причиной: интерес духовенства и государства к раскрытию разнообразных ересей в XVII в. возник именно с появлением старообрядчества — хлыстовство до раскола могло оставаться попросту незамеченным.

Интересный и, как нам кажется, перспективный взгляд высказал уже в постсоветскую эпоху академик А. Панченко: соглашаясь с А. Щаповым в том, что истоки хлыстовства следует искать ещё в дораскольную эпоху, он тем не менее отвергает представление о финно-угорской природе этой ереси. «Наши знания о русской крестьянской христологии и агиологии остаются очень неполными и, возможно, хлыстовские и скопческие «христы» вполне (или хотя бы отчасти) соответствовали мировоззрению народного христианства»¹⁹⁷, говорит Панченко, предполагая, что хлыстовство, вероятно, представляло собой обычную религиозную практику русских крестьян, своеобразный «народный» вариант православия.

Взятая на вооружение А. Панченко концепция «местной» или «частной религии» (*vernacular religion*), созданная американским фольклористом Л. Приммиано, представляется нам весьма полезной для понимания этого явления. Согласно мнению Приммиано, так называемую «народную религию» нельзя воспринимать как некое единство с точки зрения ее содержания: религиозные представления любого индивида не может не быть частной, отличающейся от представлений о той же самой религии всех других индивидов. Религия изначально подразумевает интерпретацию, говорит Приммиано¹⁹⁸. Эта идея представляется вполне справедливой: у человека, как существа, генерирующего и получающего информацию, в большинстве случаев нет возможности проверять правильность ее восприятия. Концепция Приммиано может оказаться полезной для анализа проблемы веротворчества, чрезвычайно важной для понимания генезиса старообрядчества и еще в большей степени хлыстовства.

Следует ли считать хлыстовство изначально старообрядческим учением, с течением времени отделившимся от древлеправославия в своем богословии и религиозной практике, - или же оно сложилось еще в дораскольную эпоху? Мы предлагаем еще один взгляд на проблему: в отличие от старообрядчества, у хлыстовства нет единой богословской доктрины, которая бы указывала на общий генезис его как движения; говоря о хлыстовстве,

¹⁹⁷ Панченко А.А. Христовщина и скопчество. Заметки и материалы к исследованию фольклора русских мистических сект. СПб., 1998. С. 149 - 150.

¹⁹⁸ Primiano L.N. Vernacular religion and the search for method in religious folklife // *Western Folclore*, 1995. V. 54, №1: special issue. P. 39.

большинство историков упоминают не единую доктрину, а ряд типичных идей и культовых практик, которые имели распространение в большинстве хлыстовских общин. Эти идеи и практики очень созвучны тем, которые встречаются в десятках милленаристских доктрин земного шара. Данное обстоятельство говорит о том, что хлыстовство могло запечатлеть в себе некоторые милленаристские идеи и практики, которые были широко распространены во время раскола; возможно даже, что первые хлыстовские общины были порождены этим движением — при том, что хлыстовство формировалось в основном обособленно от старообрядчества и не делало такого акцента на богословские вопросы (в силу того, что среди хлыстов не было собственных аввакумов и иванов нероновых, не было своих высокообразованных религиозных теоретиков).

Для начала перечислим те черты хлыстовской догматики и обрядности, которые фиксируются наиболее ранними источниками - «Розыском» Дмитрия Ростовского, а также материалами следственных комиссий 1733 г. и 1745–1752 гг. Прежде всего, это христововерие – представление о том, что Христос вновь появляется на земле в облике различных людей, выходцев из крестьянской и купеческой среды. Важную роль играет профетизм: община почитает людей, утверждающих, что на них снизошел Святой дух; становясь его инструментом и исполняя его волю, они начинают пророчить. Примечательно, что статус пророка не является привилегией лишь избранных: Святой дух может снизойти на любого человека, принадлежащего к общине, во время радений – центрального обряда хлыстовства. Радение представляет собой движение участников по кругу под песни мистического содержания; обряд носит тайный характер, о нем нельзя рассказывать посторонним. Кульминации радения – выкрикиванию пророком или пророчицей туманных предсказаний - предшествуют целых четыре длительных по времени ступеней, цель которых – ввести присутствующих в полубессознательное состояние: «божье слово» (нравоучительные стихи, написанные былинным слогом и исполняемые авторитетным старцем), пение всеми общинниками кантов (песен на мистическую тематику), общая молитва и, наконец, хождение по кругу. О том, что хлысты достигали во время радений транса, свидетельствует и описание ими собственных ощущений («Чувствовал он, Осипов, сошествие на себя Духа Святого...»),¹⁹⁹ и тот факт, что во время кружения они легко претерпевали крайне болезненные испытания («лжеучитель Андрей да Иван Пачашин з женою, Кандратей Маслов между собою друг друга бичевали чепьми железными, называя

¹⁹⁹ Нечаев В.В. Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. С. 141.

оное духовною банею»)²⁰⁰ а покинувший сборища Андреян Петров на допросе признавал в бичующихся на собраниях присутствие благодати Божией, потому что без нее человеку нельзя было терпеть такой боли²⁰¹.

Ключевое представление религиозной этики – требование целомудрия: «не женитесь, а кто женат, живи с женой, как с сестрой; не женимые не женитесь, женимые разженитесь»; действуют также запреты на употребление спиртного, курение табака и т. п. В хлыстовских общинах присутствует определенная иерархия — там есть свои «христы», «богородицы», пророки, и все же дух эгалитаризма присутствует и здесь: общинники называют друг друга братьями и сестрами, подчеркивая равенство независимо от материальной обеспеченности и т. п.

Доктринальным идеям и культовым практикам хлыстовства можно обнаружить чрезвычайно точные параллели не только в христианстве (вспомним протестантскую совместную молитву и избрание духовных лидеров прямо из среды верующих), но и в других авраамических религиях. Продолжая аналогию с течениями внутри иудаизма, начатую параллелью между саббатизмом и расколом, можно отметить, что хлыстовство обнаруживает ряд важных сходств с хасидизмом – течением, возникшем в среде иудаизма в начале XVIII в. Вкратце перечислим эти сходства. Фундаментальный богословский принцип хасидизма, состоящий в том, что божественное присутствие (шехина) обнаруживается повсюду — не только в людях и животных, но даже и в мертвой материи, изначально тесно связан с желанием отобрать у раввинов монополию на толкование веры, легализовать собственную, «сниженную» ее интерпретацию. Любой, вне зависимости от происхождения и без помощи раввина, может достичь духовных высот путем обнаружения в себе этой силы – путем молитв, религиозного созерцания и постоянного стремления облагородить свою жизнь найти гармонию с ней²⁰². Этот взгляд очень близок представлению хлыстов о Духе, избирающем своим вместилищем тело любого человека – в случае достижения им особого состояния души.

Другое сходство заключается в попытке сделать постижение Бога живым и веселым. Взамен сухого и непонятного ритуала хасиды провозгласили «служением сердцем» (вспомним хлыстовское «крещение Духом») – радостную экстатическую молитву. Эмоции выше обряда, чувства выше разума, воодушевление – выше закона – эта хасидская формула вполне сопоставима с популярной формулой хлыстов, посредством которой они

²⁰⁰ *Высоцкий Н.Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 19.

²⁰¹ *Нечаев В.В.* Описание документов и бумаг. С. 144.

²⁰² *Захарьяев Г. Р.* Хасидизм: социально-исторический и религиозно-философский аспекты: дис. канд. филос. наук. М., 2006. С. 23.

подчеркивали главный плюс своей религии, соблазняя к ней православного: «Не бойся и не думай, в нашем деле легко до Бога дойти и весело, и не уморно».²⁰³ Этот лишенный пафоса и тяготеющий к простоте и свободе от сложной догматики подход - опять-таки средство борьбы с официальной религией. Бунтуя против интеллектуального снобизма и социальной замкнутости раввинов, против далекой от нужд простого народа религии, хасиды нарочито стремились к опрощению. Так, один из авторитетов хасидской традиции – ребе Израэль из Козинца учил общению с людьми из социальных низов, говоря: «Все усилия моей жизни направлены на то, чтобы стать проще, а они – уже просты».²⁰⁴ Наконец, точно так же, как и хлыстовство, хасидизм использовал танец для достижения транса.

Как еще одну параллель можно вспомнить суфизм в исламе, полагавший оптимальным путем познания Бога единение с ним и противопоставлявший сухому официальному богословию живую мистическую традицию, находившую понимание у простого народа. Совпадения есть и в обрядности: экстатический танец суфиев совершался по кругу или двум полукружьям – вероятно, это однообразное и лежащее в основе множества народных танцев движение, каким-то образом способствует достижению транса. Исламу удалось инкорпорировать суфийскую традицию, не вступив с ней в конфронтацию – вероятно, в силу того, что у суфиев было собственное, разработанное на высоком уровне богословие, вызывавшее если не понимание, то хотя бы уважение у духовных лиц. (И все же со многими проявлениями суфийского культа, например, с почитанием мазаров — гробниц суфийских «святых» — ортодоксальное исламское духовенство боролось). Хлыстовство же рассматривалось православными как откровенно смехотворное и откровенно греховное вероучение.

Итак, хлыстовство можно вписать в широкую категорию мистических течений, имевших место в разных религиозных традициях — чаще всего эти течения отторгались официальными религиозными организациями или носили маргинальный характер. Но мы предлагаем несколько иную типологию этого религиозного феномена: ведь упомянутые нами выше черты хлыстовства (профетизм, отказ от грешной жизни, обряд, предполагающий единение всей общины, эгалитаризм) являются классическими чертами милленаризма. Даже само христововерие инвариантно и типично для некоторых милленаристских движений: например, лидер раннехристианского движения монтанистов (II в. н.э.) Монтан, точно так же, как и хлыстовские «христы», окружавший себя женщинами-пророчицами, говорил о

²⁰³ Урбанский А. (свящ.). Религиозный быт хлыстов Казанской губернии. Казань, 1903. С. 60.

²⁰⁴ Захарьяев Г. Р. Хасидизм. С. 24

себе, как оместилище Духа-Утешителя (Параклита)²⁰⁵; считали себя одержимыми водными духами участники фиджийского движения Тука (1880-90 гг.)²⁰⁶. Огромное место занимает в хлыстовстве и уже упоминаемое нами ранее характерное для милленаризма стремление к обновлению веры, к нравственной чистоте, стремление оградить себя от «мирского», закосневшего в пороках общества.

Наконец, в хлыстовстве уже на раннем этапе фиксируются эсхатологические представления — пусть и не сложившиеся в определенную доктрину (ввиду разрозненности хлыстовских общин): так, «христос» московской общины Прокопий Лупкин говорил: «Ныне я последнее время»²⁰⁷ (т.е., являюсь последним воплощением Христа – И.Н.) и упоминал о том, что Антихрист уже народился, живет под видом крупного монашеского чина в Петербурге и имеет сильное влияние на государя. «Петербург де не долговещен, падет де яко же Содом и Гомор»²⁰⁸. По пророчеству Лупкина, Антихрист в морских сражениях овладеет Царьградом и наречется богом. О том, сколько будет продолжаться и как падет царство Антихриста, Лупкин меж тем умалчивал. В дальнейшем учение об Антихристе и конце времен в хлыстовских общинах развивалось по-разному. В начале XX века хлыстовские общины (например, «Новый Израиль», основанный Василием Лубковым) переживают настоящий подъем эсхатологических ожиданий. В.В. Розанов, интересовавшийся хлыстовством, в этот период рисует хлыстов как типичных милленариев: «Бог перестал быть для этих людей «премирным» (термин отцов церкви александрийской школы); Он приблизился, Он обнял дух человеческий, встревоженный, взволнованный; и вот — «пророчествующие»²⁰⁹.

Как нам представляется, хлыстовство — не просто народные практики, бытовавшие в русских деревнях еще в дораскольную эпоху и не имевшие отношения к расколу (как считает А. Панченко). Судя по всему, хлыстовство, подобно старообрядчеству, изначально было кризисным культом, появление которого связано с падением авторитета церкви: точно так же, как и хасидизм, оно оформлялось в условиях кризиса доверия к официальной религии. Как мы уже говорили, одним из важнейших факторов, определивших всю эволюцию раскола было осознание множеством православных факта: духовенство не знает истинной веры, не имеет права на исключительно верную интерпретацию православия. Следовательно, возможна не одна-единственная трактовка религиозных представлений: путем рассуждений

²⁰⁵ *Cohn N.* The Pursuit of the Millennium. P. 26.

²⁰⁶ *Уорсли П.* Когда вострубит труба. С. 35.

²⁰⁷ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 9.

²⁰⁸ Там же. С. 9.

²⁰⁹ *Розанов В.В.* Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб, 1914. С. 8.

можно если не поставить общепринятые представления под сомнение, но понять их лучше и точнее, чем их понимают другие православные, в том числе и священники. При этом, судя по всему, на ранней стадии эволюции своей общины (во втор. пол. XVII—начале XVIII в.) хлысты отнюдь не считали свое вероучение чем-то отличным от официального православия. Эта гипотеза позволяет объяснить и причины двойственного отношения к православию сект хлыстов и скопцов. В дореволюционной историографии эти течения раскола часто рассматривали как тайные секты, во многом этот же взгляд был унаследован советскими историками. Усердие, с которым хлысты и скопцы посещали православную церковь, рассматривается с этой позиции как несомненное лицемерие, необходимое для пущей конспирации. Однако так ли это? Если проанализировать наиболее ранние сообщения о хлыстах, можно сделать вывод, что изначально хлыстовство представляли собой практику, которая, по мнению сектантов, была истинно православной, позволяла вести более одухотворенную и праведную жизнь. Мотив очищения веры, возврата к ее изначальным установкам, играющий ключевую роль в старообрядчестве, занимает важное место и в хлыстовской доктрине. «У ней вера хорошая, в которой спастись можно», так характеризует свою доктрину хлыстовская «богородица» Акилина Иванова, соблазняющая в секту соседку²¹⁰. «Вера», о которой говорит женщина, судя по всему, отнюдь не противопоставляется православию, это лишь особо чистое, особо верное православие. Хлыстовские законоучители изначально отнюдь не считали православных представителями другого вероучения: второе крещение духом, без которого спастись будет невозможно,²¹¹ служит именно символом очищения прежней веры - первое крещение равно получают все православные, и ведущие праведную жизнь, и «замирщившиеся», а вот второе крещение доступно лишь тем, кто хочет вернуть изначальный смысл православия, покинуть греховный мир ради спасения в стенах «корабля». Вполне вероятно, что изначально хлысты не отказывали православным в возможности спастись, исповедуя обычное православие, - хлыстовство вполне могло воспринимать себя лишь как «надстройку» над православием, позволяющую *гарантировать* спасение — лучший, но не единственный способ заслужить жизнь в раю. Такое отношение к себе зафиксировано и в самоназвании общины. Как известно, термин «хлысты» придумали не сами сектанты, а их критики — возможно, православные духовные лица, считавшие неприличным в названии секты употреблять имя Иисуса Христа²¹². Сами же хлысты назвали себя просто «божьи люди», по-видимому, считая

²¹⁰ *Высоцкий Н.Г.* Первый скопческий процесс. С.46.

²¹¹ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 7.

²¹² *Мельников П.И.* Тайные секты. // *Мельников П.И.* Полн. собр. соч. СПб, 1909. Т. 6. С. 252.

себя настоящими ревнителями православия, избранными его сосудами.

В отличие от старообрядчества, хлыстовство в основном отрицает книжную традицию, играющую в старообрядческом расколе важнейшую роль. Об этом красноречиво говорит эпизод, который хлысты считают начальным в истории своей общины: легендарный костромской основатель учения Данила Филиппович, устав от споров о старой и новой обрядности, собрал и старые, и новые книги в мешок и потопил в Волге, положив конец дискуссиям никониан и раскольников фразой, что нужна лишь одна «книга золотая, книга животная, книга голубиная – сам сударь Дух Святой». В XVII–начале XVIII вв. хлысты практически отказались от использования церковных книг, даже Евангелия (в более поздний период чтение и толкование книг в хлыстовстве снова возродилось)²¹³. Делая выпад против монополии священников на интерпретацию веры, Данила Филиппович учил, что нужно слушаться не записанных в книгах правил, а лишь внушений Святого Духа. Это своего рода «манифест» народной религиозности: отрицая книжное учение, крестьяне-вероискатели подрывали саму основу авторитета священников и монахов, выдвигая на первый план собственный источник религиозных представлений – прямое сообщения человека со Святым духом.

Даже сам обряд радения, на наш взгляд, не только носил объединительный характер (как совместная трапеза ессеев или общее рукопожатие участников движения Таро²¹⁴), но и представлял собой попытку утверждения ценности индивидуального религиозного опыта, явно противопоставленного в этом контексте посещению православной церкви. Если старообрядчество просто отвергает святость православных храмов («Бога в церквах рукотворенных отнюдь несть, и не подобает к церквам на молитву ходити»²¹⁵), то хлыстовство пересматривает понятие храма, считая им само собрание верующих: «Не та церковь, которая сооружена – деревянная или каменная, но церковь называется в сердцах и телесах»²¹⁶. Это представление подкрепляется и словами Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф. 18:18–20). Представление о том, что Бог может вселяться в любого человека, позволяло отобрать монополию на толкование православия у церковнослужителей — ведь «воплощение Святого духа» позволяло избирать духовных авторитетов прямо из крестьянской среды, вознося их до положения законоучителей без получения какого-либо богословского образования.

²¹³ Нечаев В.В. Описание документов и бумаг. С. 170.

²¹⁴ Уорсли П. Когда вострубит труба. С. 82

²¹⁵ Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. С. 132.

²¹⁶ Нечаев В.В. Описание документов и бумаг. С. 140.

Как типичный кризисный культ, к тому же зародившийся в народной среде, хлыстовство старается получить простые ответы на вопросы, касающиеся реальной жизни, а не богословских проблем. Даже сама традиция регулярного сообщения с Богом свидетельствует именно об этом. «Все родоначальники, потомки и пророки были в содружестве с премудростью и имели непосредственное общение с предвечным Богом», - проповедует хлыстовская рукопись²¹⁷. Актуализация библейских времен как бы возвращает современную хлыстовским учителям эпоху к ветхозаветной парадигме непосредственного общения с Богом, когда Творец напрямую дает указания избранному народу через пророков. Точно так же, как народ Израиля, хлысты (одно из наиболее частых самоназваний которых – как раз «избранный народ») следуют озвучиваемым пророками божественным командам. Ветхозаветная традиция играет в хлыстовстве огромную роль – в то время, как в старообрядчестве она ничтожна по сравнению с новозаветной. Даже Христос, искаженным именем которого и названа секта – фигура в мифологии хлыстов второстепенная: он понимается как одно из многих земных воплощений Бога. «Иисуса Христа за обычного человека считают, подобного другим хлыстовским Христам»²¹⁸. Отметим, что выдвигание на первый план человеческой сущности Христа, превращение его из малопонятного для обывателя Богочеловека во вполне земного человека, пусть и отмеченного присутствием Духа, характерна для многих антицерковных религиозных движений, в частности, для многих протестантских доктрин.

Такому же «стилистическому снижению» подверглась и христианская обрядность. Употребление во время причастия вместо просфоры обычного хлеба, вымоченного в квасу, замена малопонятной службы чтением рифмованных духовных стихов, простых как по лексике, так и по образам, а также общим танцем, позволяющим почувствовать единение с другими членами «корабля» и достичь транса, – все это примеры упрощения обрядности, приведение ее к форме, вполне понятной для обывательского понимания. Отметим чрезвычайное сходство этой трансформации с упрощением протестантами сложной католической обрядности, имевшем место во время Реформации. Точно так же, как хлысты, протестанты уделяли первостепенное внимание практическому, а не духовному смыслу религиозных представлений — религиозная доктрина воспринималась как способ существования общины, необходимый для ее сплочения и решения ряда насущных проблем.

Отметим другую любопытную параллель, позволяющую пролить свет еще на одну

²¹⁷ Основное руководство ново-израильской общины // Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб, 1911. Вып. 4. С. 31.

²¹⁸ *Добронравов В.* Что такое хлыстовщина и чему учат ее последователи. - Астрахань, 1906. С. 10.

причину возникновения и распространения хлыстовской доктрины. В начале XVII в. в истории России впервые наблюдается другое явление, имеющее чрезвычайно много общего с хлыстовско-скопческим представлением о вселении в человека Святого Духа. Это явление – самозванство: удивительно, что этот вопрос пока не получил подробного рассмотрения в историографии. Самозванство также использует «перемену природы» человека — будучи одной личностью, он как бы становится вместилищем другой, причем более благородной и широко известной: вместо крестьянина становится царем, вместо мещанина — великим князем. Вполне возможно, что эту параллель видел и сам Кондратий Селиванов: его рассказ о встрече на своем крестном пути с Пугачевым, скорее всего, носит характер вымышленный и символический – он не может быть правдивым по той простой причине, что этап из Сосновки до Иркутска имел место после января 1775 г., т.е., когда Пугачева уже казнили. В рассказе Селиванова не столько излагается действительное событие, сколько подчеркивается его равновеликость с Пугачевым: «В то время самое, когда Пугачева взяли, и он мне встретился на дороге: его провожали полки полками, и тож везли под великим караулом, а меня везли вдвое того больше, и весьма строго; и тут, которые меня провожали, за ним пошли, а которые его провожали, за мной пошли»²¹⁹. Эта выдумка, созданная Селивановым, вероятно, после того, как до него дошли слухи о восстании Пугачева, кстати, объясняет его дальнейшее превращение из «христа» в Петра III, которым его около этого времени начинают считать его почитатели.

Можно предположить, что и у хлыстовства, и у самозванства существует по меньшей мере одна общая причина – стремление представителя низов общества самореализоваться вопреки низкой в сословном обществе вертикальной мобильности, покинуть собственный социальный статус путем создания собственного «духовенства» (т.е., став «христом» или пророком) либо достижения мнимой идентичности с царем. Крушение в результате раскола пиетета перед церковью и царем способствовало развитию и хлыстовства, и самозванчества. Отметим, что схожий вывод делает о мотивациях пророков, предсказывающих скорое прибытие кораблей с карго, П. Уорсли: «Там, где нет возможности для активной деятельности другого рода, энергичные люди часто становятся пророками таких сект»²²⁰. Помещая свою общину в самый центр мироздания, хлысты используют сразу несколько способов подтверждения верности своего учения и одновременно указания на важность настоящего момента как переломного в истории. Важным средством достижения этих целей служит актуализация библейских времен, уподобление ветхо- и новозаветного времени

²¹⁹ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845. С. 224.

²²⁰ Уорсли П. Когда вострубит труба. С. 40.

настоящему моменту. Так, в мифологии хлыстов неоднократно встречается представление о том, что вера пала уже через 300 лет после пришествия Христа, а сразу после этого падения веры от грехов людей в мире воцарился Антихрист (схожий момент, кстати, присутствует в вероучении американских мормонов, считающих, что лишь они являются наследниками библейской Истины, а та церковь, которая была основана апостолами, очень скоро извратила ее и на протяжении почти 19 столетий проповедовало ложь). Этот же момент хлысты считают началом споров о правке книг, порожденных реформой Никона. Таким образом, историческое время как бы стягивается – сокращение отрезка в неполных 17 столетий, в действительности прошедших между двумя этими событиями, всего до трех веков позволяет актуализировать пришествие Христа, сделать его всего лишь одним из множества воплощений Саваофа, ставя его в один ряд со всеми собственными «христами». К тому же, отсутствует и пространственная дистанция – Римская империя, где был распят Христос, и Россия, где имело место реформ Никона, никак не разграничиваются. «Им мнится, яко и Христов Господь, и святые апостоли, и святии отцы вси российской речию беседовали», говорит о распространенном в старообрядческой и хлыстовской среде представлении Дмитрий Ростовский²²¹.

Итак, хлыстовство, как мы постарались продемонстрировать, было кризисным культом, возникшем примерно в то же время, что и старообрядчество. В отличие от него, оно не имело прямого отношения к церковной реформе Никона. Впрочем, старообрядчество, несомненно, влияло на доктрину хлыстовства — благодаря распространению среди широких масс недоверия к официальному православию. Подтверждением этому могут служить многочисленные случаи взаимобмена идеями между старообрядчеством и хлыстовством-скопчеством, который можно увидеть и в использовании последним восьмиконечного креста, написании «Исусь», а не «Иисусь» и т.п. Сам московский «христос» Прокопий Лупкин, например, был выходцем из стрелецкой среды, где старообрядческие идеи были широко распространены. Вполне вероятно, что элементы старообрядческого культа заносились в хлыстовство и скопчество бывшими членами различных старообрядческих согласий – так, один из самых авторитетных среди скопцов вероучителей – Александр Иванович Шилов, которого Селиванов называет «трекрещенцем», сперва был никонианином, затем старообрядцем и окончательно нашел себя скопчестве. Считали хлысты поморским «перекрещенцем» и самого основателя хлыстовства Данилу Филипповича. «Миграции» такого рода, являющиеся одной из форм религиозного искательства, видимо, были довольно распространены. Примечательно, что подчас границы между, с одной стороны, хлыстовством

²²¹ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. - СПб., 1845. С 445.

и скопчеством, а с другой – старообрядчеством, порой размываются совершенно: так, допрашиваемые по делу об орловской скопческой секте показали, что их учитель Шишкин сперва «обольстил их к раскольничьему кресту». Даже сам обряд оскопления носил в орловской секте факультативный характер дополнения к старообрядческому культу – один из сектантов, Грачев, рассказал, что сначала Шишкин уговорил его вступить в старообрядческую общину, а затем, по прошествии некоторого времени, уговорил оскопиться «для вящего от страстей воздержания»²²².

Приведем еще более любопытный пример, свидетельствующий о возможности полного размывания границ между хлыстовством и старообрядчеством. Обнаруженная в 1784 г. в Финляндии куткинская секта, где практиковались оскопления, возникла из общины, первоначально относившейся к федосеевскому согласию. После раскрытия тайны секты и, вероятно, репрессий со стороны государства, эта секта, по сообщению В.Ф. Ливанова, вновь вернулась к федосеевскому учению и обрядности²²³.

В отличие от старообрядчества, хлыстовство никогда не имело единой доктрины. Возможно даже, что самоосознание членов различных хлыстовских общин друг друга как единоверцев произошло благодаря репрессиям. Вспомним, например, что, подобно ранним хлыстам, катары, называвшие себя «добрыми христианами» (сравните с хлыстовским «божьи люди»), считали себя не отдельным вероучением, а лишь наиболее прилежными и истинными христианами. И лишь столкновение между католической инквизицией и катарами положило резкую границу между правильной верой и ересью.

Выводы

Как мы постарались показать в этой главе, русский раскол во многом был реакцией на аккультурационные процессы — отвергая иноземную культуру и демонстрируя приверженность собственной, русские старообрядцы приходят к необходимости отгородиться от «грешного» общества ввиду приближения «последних времен» и создать собственное сообщество. Воспринимая реальность резко негативно, вплоть до отождествления ее с царством Антихриста, раскольнические публицисты рисуют идеальный образ Христовой церкви, с которой они отождествляют свое сообщество — это «братолюбивое общежитие», построенное на принципах равенства, духовной чистоты, нестяжательства, отрешения от всего мирского. Таким образом, «антицерковный» характер

²²² Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. М., 1873. Т.2. С. 55.

²²³ Там же. С. 55.

раскола заключается не в противодействии церкви как таковой, но в стремлении дать идеальный ее образец. Беспоповские общины, которые возникают во второй половине XVII в., на первых порах действительно удовлетворяют многим из этих принципов — отрицая социальную иерархию, отгораживаясь от государства и официальной церкви, запрещая брак и ограничивая экономические операции с окружающим миром, они представляют собой образец коммунитас: лиминальный аскетизм многих общин, готовность сектантов к отказу от земного существования ради спасения их душ ведет некоторые из них к таким радикальным проявлениям религиозности, как «гари».

Эсхатологическая концепция раскола предполагает уход из гибнущего Третьего Рима в пустыню: накануне Страшного суда смогут спастись лишь праведники, оставившие грешный мир и прервавшие всякое с ним сообщение. Это неприятие раскольниками новой социальной реальности и новых атрибутов быта, которое рассматривалось историками лишь как признак дремучего консерватизма и социальной инертности, является не внешней чертой, а одним из главных двигателей движения. Примечательно, что основные эсхатологические и культурно-политические идеи расколоучителей (нечестивость верховной власти как причина бед, обрушившихся на страну; восприятие Антихриста как реального человека, активно участвующего в событиях; взгляд на иноверцев и иностранцев как на активных проводников дьявольского замысла и идея единения православных перед лицом угрозы) фиксируются уже в сочинениях публицистов Смутного времени. Другими словами, раскол вобрал в себя идеи, имевшие распространение в русском общественном сознании еще за полвека до его начала. Немалое влияние на складывание доктрины раскола оказала «концепция Третьего Рима», которая понималась публицистами XVII в. в первую очередь не как политическая, но как эсхатологическая.

Эсхатология раскола также не служит лишь внешним проявлением, прикрывающим истинные социальные причины движения (вопреки распространенному в историографии советского периода мнению): напротив, эсхатология является проявлением самой логики раскола — не будучи способными решить стоящие перед ними проблемы, представители различных социальных слоев начинают рассматривать в качестве единственного средства избавления Божий суд и царство справедливости, где грешники будут наказаны, а праведники восторжествуют. Ожидая Суда со дня на день, старообрядцы отрицают «нормальную» жизнь, заменяя ее идеальным антиподом: жизнь раскольнических коммунитас изначально построена на принципах бесстатусности, безбрачия, нестяжательства и т.п. Стихийно рождающаяся община, таким образом, изначально представляет собой экзистенциальную коммунитас (по

терминологии В. Тэрнера), либо коммунитас идеологическую (поскольку многие общины были организованы монахами и с самого начала копировали монастырскую структуру).

Перечисленные черты — объединяющая роль формирующейся доктрины в условиях парцелляции общества, негативная реакция на аккультурационные процессы как непосредственный толчок к началу движения, эсхатология как логика процесса — являются основными для любого милленаристского движения — будь то раннее христианство, культ карго или учение катаров. Взгляд на раскол именно как на милленаристское движение позволяет ответить на ряд вопросов, которые до сих пор не получили удовлетворительного рассмотрения — в частности, объяснить внесловную природу раскола, социально-утопическую окраску его идеологии, преимущественное внимание старообрядческой литературы к богословским вопросам и т.п., а также избежать распространенной и в корне неверной аналогии с Реформацией: становятся объяснимыми и сходства с ней, вызванные общей милленаристской логикой, и принципиальная разность дальнейших судеб этих двух явлений.

Сочетание нескольких признаков раскола (реакция на аккультурацию как одна из важных причин движения; создание общин, построенных на лиминальных принципах; эсхатология, концентрирующаяся вокруг ожидания новой реальности, где праведники будут вознаграждены; интеграционный потенциал раскола и его «национальная идея») позволяют вписать раскол в широкую группу милленаристских движений, среди которых не только саббатрианство, но и Пляска духов, движение бурханов, меланезийские культы карго и т. п. Показательно, что при том, что старообрядчество и хлыстовство имели в основном разное содержание (старообрядчество было доктриной, толки, выделявшиеся внутри его, обнаруживали идейную преемственность, а сами общины рассматривали друг друга как единоверцев или, по крайней мере, осознавали свою общую оппозиционную роль по отношению к официальному православию; хлыстовство было разрозненным набором идей и практик, по-разному представленных в разных общинах, которые обычно не осознавали своего единства), оба религиозных течения разделяли ряд общих черт, являющихся классическими атрибутами милленаристских движений. Это говорит о том, что милленаризм порождает общую логику, которой подчинены даже весьма несходные движения.

Самое существенное сходство раскола и Реформации, на которое обращали преимущественное внимание историки советского периода, заключается в том, что оба движения были направлены против официальной церкви. Однако кризис доверия к господствующей церкви, поиск собственной «правильной веры» — это явления, характерные

не только для Реформации, но и для самых разнообразных милленаристских движений (например, раннего христианства, популярность которого во многом была обусловлена девальвацией римской религии; ереси катаров, критиковавших разложение католического духовенства; саббатизма, направленного против официального иудаизма раввинов и т.п.). Именно падением авторитета церкви, отсутствием ответов, которые могла бы дать официальная интерпретация религии людям, чувствующим себя посторонними в меняющейся социальной реальности, а отнюдь не претензиями финансового характера (как в протестантизме) обусловлена антицерковная направленность старообрядчества. В этом контексте важную роль играет и другое обстоятельство, усиливающее кризис доверия к церкви и тесно связанное с парцелляцией общества — это информационная дезинтегрированность страны: ввиду огромной и слабо связанной каналами коммуникации территории интерпретации веры еще в дораскольские времена были обречены на существенное расхождение.

Отсюда вытекает еще один важный момент, необходимый для правильного понимания идейной сущности раскола: старообрядчество не было отстаиванием «старой веры», как это принято считать, - напротив, это массовое движение, охватывающее широкие массы представителей низшего сословия, предполагало постоянное веротворчество — появление широчайшего спектра новых религиозных представлений, большая часть из которых в дальнейшем становилась частью традиции. В этом контексте раскол тесно связан с проблемой «частной» или «индивидуальной» религии. Как система культурных символов, старообрядчество чрезвычайно разнородно: часть богословских представлений и религиозных практик обнаруживает еще дораскольную природу, другая часть оказывается порожденной эсхатологической концепцией последних времен, наконец, ряд культурных элементов возникает в процессе дальнейшего взаимодействия старообрядческой общины с окружающим миром: изначальный набор идей изменяется под влиянием новых запросов, которые выдвигает меняющаяся социальная реальность. В условиях отсутствия единой организации, которая объединяла бы общины и проводила унификацию религиозных представлений, интерпретации, исповедуемые различными раскольническими общинами, уже на этапе их появления зачастую сильно отличаются друг от друга.

В этом отношении показателен пример хлыстовства-скопчества, которое считалось многими историками генетически связанным со старообрядчеством, однако, судя по всему, таким не является. Воспринявшее во второй половине XVII в. многие старообрядческие идеи (что и послужило причиной отождествления его с остальными раскольническими толками —

сначала для православных миссионеров, а затем и для историков), хлыстовство все же принципиально отличалось от древлеправославия как по своей обрядности, так и по догматике. Анализ этих различий позволяет сделать предположение о том, что хлыстовство сформировалось из дораскольничьей интерпретации православия, основным элементом которой было христововерие, представлявшее собой попытку, с одной стороны, придать ценность индивидуальному религиозному опыту, а с другой, – преодолеть отсутствие вертикальной мобильности в крестьянско-торговой среде путем избрания собственных религиозных авторитетов. Таким образом, хлыстовство являлось во многом протестной формой верования, направленной против монополии официальной религии на толкование православия.

В следующей главе мы предпримем попытку проследить, как эволюционировал изначальный характер раскольнических общин на протяжении их долгого существования, как менялись в идеологии старообрядчества и хлыстовства лиминальные установки.

Глава II. Эволюция эсхатологических представлений в беспоповщине и хлыстовстве в XVIII-XIX вв. Демиленаризация и выделение новых толков

На самом раннем этапе своего существования старообрядческие общины формировались спонтанно, привлекая в свои ряды далеко не только идейных противников никоновской реформы — Иван Филиппов с горечью отмечает, что «найдоша в покрытии староверства от окрестных ближних городов и мест своим лукавством внидоша в сию пустыню своеволников всяких и беглых от напастей и бед и от тяжких платежев, и от частых салдатских наборов мужескаго и женскаго полу, старых и молодых людей болшая доля, что приемлюще их без рассмотрения и без общаго совету, не рассмотряюще и не испытующе их добре. Овыя же и своеволно болшая доля сами поселишася, понеже стало некому их возбранять, что лесные жилцы стали разные друг от друга в немалом разстоянии»²²⁴. Северная окраина государства служила прибежищем для крестьян, спасавшихся от поборов, рекрутских повинностей, жестоких господ и т.п. Однако старообрядческие общины уже в последние десятилетия XVII в. демонстрируют признаки не только экзистенциальных, но и идеологических коммунитас: у их вождей был образец, согласно которому планировалось построить жизнь общины. Этот образец — монастырь: многие вожди выговцев были выходцами из Соловецкой обители, рассматривавшими монастырский уклад как естественную форму существования; опыт иноческой жизни получили Феодосий Урусов и Филипп (Фотий) Васильев — основатели крупных течений выделившихся из поморского толка. В ранних произведениях выговцев их община именуется «общежитием»: она представлялась своим идеологам кругом равных, проводящих дни в молитве и ожидании Страшного суда. Таким образом, старообрядчество с самого своего начала является вписанным в традицию христианской монастырской жизни.

Именно эта особенность формирования старообрядческих коммунитас делает их типологию чрезвычайно сложной; в их генезисе можно обнаружить как бы два пласта логики. С одной стороны, основные представления, на которых зиждется коммунитас, являются общими для большинства милленаристских движений, распространенных в разных уголках земного шара — ряд стандартных бинарных оппозиций как бы выворачивает привычную жизнь наизнанку: браку противопоставляется его отсутствие, стяжательству — нищенствование, социальной иерархии — отсутствие статуса и т.п. На стадии формирования

²²⁴ *Филиппов И.* Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действиях. С. 233.

спонтанной коммунитас эта общая для милленаристских движений логика оказывается доминирующей: отрицание неприемлемых условий существования в мире ведет к отрицанию существующих в нем законов и традиций — порвав с прежней, «нормальной» жизнью, человек оказывается в вакууме бесстатусности. Значительную часть спонтанной коммунитас составляют люди, выброшенные на обочину социальной жизни — для многих эта «нормальная» жизнь закончилась после побега из армии, из родной деревни и т.п.

Однако (и это важно) упомянутые установки при этом вполне созвучны христианским представлениям об аскезе. Христианство, которое само изначально содержало в себе сильнейший милленаристский элемент²²⁵, на раннем этапе своей эволюции воспринималось как религия угнетенных слоев общества и деклассированных элементов. Благодаря этому, в Новом завете были зафиксированы эгалитарные установки: представление о равенстве всех людей перед Богом, о милосердии, любви и прощении как одних из главных добродетелей, представление о любви Бога к бедным и униженным. И как бы христианская религия ни видоизменялась в разных культурах и в разные исторические эпохи, наличие зафиксированных в Священном Писании максим всегда оставляет предпосылки для восстановления в той или иной форме изначальных эгалитарных и социоборческих представлений. Новообразовавшиеся старообрядческие толки XVIII–XIX вв. черпали эти представления не только из ранней старообрядческой же традиции, но и непосредственно из Священного писания и Священного предания. Выражаясь метафорически, можно сказать, что старообрядческий милленаризм (как и милленаризм многих других движений, вычленившихся из христианства), во многом оказался эхом того милленаристского движения, которое представляло собой раннее христианство. Интересным в этой связи представляется вывод Э. Уоллеса о том, что характер милленаристского движения в сильнейшей степени определяется культурным ареалом и историческим «багажом» страны²²⁶.

Монастырский уклад, вводимый внутри спонтанной коммунитас ее вождями, превращает ее в идеологическую, формирует милленаристскую доктрину, придает существованию общины цель. «Религиозный человек постепенно от тревожащего его восприятия беспорядка приходит к более или менее устойчивому убеждению в существовании порядка»²²⁷ — эта фраза вполне верна для процесса формирования старообрядческой доктрины. Примечательно, что осознание изменений атрибутов окружающей реальности как первых симптомов скорого наступления конца света сильнее

²²⁵ Cohn N. The Pursuit of the Millennium. P. 23-24.

²²⁶ Wallace A.F.C. Acculturation: Revitalisation movements. P. 276.

²²⁷ Гирц К. Интерпретация культур. С. 127.

всего тревожило раскольников лишь на самой ранней стадии формирования старообрядческой идеологии (вторая половина XVII в.). Новые моды стали гораздо меньше беспокоить православных после того, как их появлению было найдено общее объяснение в виде концепции «последних времен», позволяющей сделать интерпретацию происходящего раскола простой и ясной для понимания каждого общинника. Как долго удастся существовать доктрине идеологической коммунистас в таком виде, в каком ее попытались структурировать ее основатели? Удастся ли вождям общины сохранить приверженность изначальным миллениаристским установкам? Какого рода эволюцию претерпевает доктрина идеологической коммунистас и чем обусловлена эта эволюция? Вот вопросы, на которые мы попытаемся ответить в рамках данной главы.

2.1. Эволюция старообрядческой эсхатологии в XVII-XIX вв. «Духовный Антихрист»

Как мы уже говорили, одной из важнейших черт эсхатологии беспоповщинских толков было представление о том, что на земле уже утвердилось царство Антихриста. «Для старообрядчества решался не местный, не провинциальный вопрос, а вопрос всей мировой истории - и поэтому тема Антихриста не была случайной или поверхностной в богословском сознании старообрядчества»²²⁸ — так характеризует Л.Н. Майков значимость этой идеи. Действительно, ряд авторитетных старообрядческих сочинений (таких, как «Книга о случаях последнего времени» Ивана Алексеяева) полностью построены на перечислении примет времени антихристового, заимствованных из Откровения Иоанна, сочинений Ефрема Сирина и т.п.) и отождествлении этих примет с реалиями XVII—начала XVIII вв. При этом разные авторы вкладывают в понятие «Антихрист» разное содержание. Здесь имеет место эволюция: если деятели Кружка ревнителей древнего благочестия еще не связывают Антихриста ни с каким конкретным человеком (Аввакум величает Никона «богоотметником» и еретиком, но никак не Антихристом²²⁹; Епифаний именует Никона «предотечей антихристовым»²³⁰; дьякон Федор не называет ни имен, ни сроков пришествия Антихриста, ни примет, это предшествование предвещающих, в то же время именуя никониан проводниками «прелести вражьей»²³¹), то

²²⁸ Последние труды Л.Н. Майкова. С. 8.

²²⁹ Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. С. 141.

²³⁰ *Бороздин А.К.* Источники первоначальной истории раскола. Житие инока Епифания, им самим написанное. // Христианское чтение, издаваемое при Санкт-петербургской Духовной Академии. СПб., 1889. Ч. I. С. 211.

²³¹ *Дьякон Федор.* О познании антихристовой прелести. С. 89.

более радикальные расколоучители называют вполне зримую и всем знакомую персону — у Авраамия впервые появляется прямое указание на Никона. Ссылаясь на слова преподобного Петра Дамаскина о том, что Антихрист «яко чернец имать возстати в северной стране и древних еретиков все ереси подымет»²³², Авраамий указывает на то, что Никон использовал библейскую топонимику, чтобы создать своего рода антипод Граду Божьему: так, патриарх назвал построенный им монастырь Новым Иерусалимом, гору, на которой он воздвигнут, — Голгофой, близлежащие села — Назаретом и Вифлеемом, а речку, протекающую в окрестностях монастыря — Иорданом. «И по сему имеяй ум да разумеет прелесть его, кому будет в его новоименованной реке Иордане креститься», — восклицает Авраамий²³³. В «Повести о рождении и воспитании, и о житии, и кончине Никона»²³⁴ эта концепция получает развитие и подкрепляется, что называется, свидетельствами очевидцев: старец Елеазар видит змею, свернувшуюся вокруг шеи патриарха прямого во время литургии. В «Житии Корнилия Выговского» старец Чудова монастыря видит сон, где уже сам Никон предстает чудовищным змием-Сатаной, имеющим власть над государем: «змий великий пестрый и страшный зело и обогнувся около царских полат, главу и хобот имеющъ в полате, и шепчет во ухо цареви»²³⁵. В «Сказании о Никоне патриарсе» необычным выглядит самое рождение Никона: отец его, согласно «Сказанию», был черемисин, а мать — русалка²³⁶.

Другая традиция ранних старообрядческих рукописей считала Антихристом не патриарха, а царя — либо сразу нескольких царей, выступающих последовательными воплощениями Антихриста. Примечательно, что большая часть первых расколоучителей не позволяет себе прямых выпадов против царя. Однако есть основания считать, что такой взгляд появился уже у кого-то из первых расколоучителей, либо был распространен в народе — Авраамий специально вспоминает слова св. Кирилла о том, что Антихрист «не от царей, ни от царска рода будет», явно полемизируя с высказанной кем-то точкой зрения²³⁷. Однако уже диакон Федор говорит: «И то от часа сего на горшее происходит будет цари

²³² Послание отца Авраамия. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. - М., 1887. Т. 7. С. 420.

²³³ Там же. С. 422.

²³⁴ Повесть о рождении и воспитании, и о житии, и кончине Никона бывшего Патриарха Московского и всея России. Собранная от многих достоверных повествователей бывших во дни отец наших. // *Перетц В. Н.* Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII-XVIII вв. (в приложении). // ИОРЯС. СПб., 1900. Т. V. Кн. 1. С. 177-190.

²³⁵ Повесть душеполезная о житии и жизни преподобнаго отца нашего Корнилия, иже на Выге-реце. Первая редакция 1720 года, составленная келейником Корнилия, Пахомием. [Электронный ресурс] Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/17/lyzlov/kornili.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

²³⁶ *Еремин И.П.* Житие Епифания. Легенды о Никоне // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941—1956. Т. II. Ч. 2. Литература 1590-х — 1690-х гг. — 1948. С. 328.

²³⁷ Послание отца Авраамия. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. - М., 1887. Т. 7. С. 420.

нечестивыми: то суть рози (т.е., рожи — И.Н.) антихристовы — ими силно дело все отступническое, без тех же не мощно», указывая на важнейшее значение царя в распространении «нечестивой веры»²³⁸. В дальнейшем такой взгляд позволил старообрядцам считать Антихристом не только Алексея Михайловича, но и других царей. Имели место и некоторые вариации: так, более поздняя «Повесть о житии и жизни преподобного Корнилия» называет Антихристом Петра I, а Алексей Михайлович выступает лишь отступником от веры²³⁹ - в этом случае события соответствуют формуле, взятой из «Апостола»: «Прежде приидет отступление, потом человек греха, сын погибельный»²⁴⁰. Автор текста сообщает, что Петр помазался на царство «законом жидовским от главы до ногу, показуя, яко ложный есть Мессия и Лжехристос»²⁴¹. Основание Синода, означавшее подчинение церкви государству, раскольниками воспринимается как логическое продолжение дьявольской реформы, с которой начались все беды православия — объединение в руках одного человека политической и религиозной власти видится им калькой с католического папства: «...приял на себя титул патриаршескую, именовася Отец Отечества... и Глава церкви российския, и бысть самовластен, не имея никого в равенстве себе, восхитив на себя не точию царскую власть, но и святительскую и Божию, бысть самовластный пастырь, едина безглавная глава надо всеми, противник Христов, Антихрист», говорит о Петре анонимный автор популярной федосеевской рукописи²⁴². Зачастую старообрядческие писатели идут дальше и рассматривают привнесенные Петром I новшества даже как часть языческого, древнеримского культа. Часто звучат в адрес царя обвинения в том, что он поставил храм Янусу (ведь январь Петр сделал началом года), творил чудеса (фейерверки и прочие технические новшества)», принял древнеримский титул «император», показуя преемственность своей власти от власти нечестивых римлян.²⁴³ Если католическую церковь старообрядцы рассматривают как заблудшую, отпавшую от веры, то античное язычество в их понимании — уже не ересь, а непосредственно культ дьявола: автор рукописи, созданной в 1802 г., развивает идею о врожденной греховности всех русских царей, возводя род Романовых через Рюриковичей непосредственно к римским Юлиам-Августам (и если Рюриковичи, по крайней мере, настоящие цари, то в Романовых их кровь смешалась с

²³⁸ *Диакон Федор*. Послание в Москву из Пустозерска. // Там же. С. 66.

²³⁹ Собрание от Святаго писания об антихристе. ([http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/sobranie_svpisaniya.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/sobranie_svpisaniya.html)).

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же.

²⁴³ Показание федосеевца. // *Кельсиев В.И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 4-й. С. 220.

«рабьей кровью» Нарышкиных²⁴⁴). Появление светской живописи, согласно взгляду автора, также подтверждает дьявольскую природу царской власти и привносимых ей нововведений: гравюры Петра I, сопровождаемого Минервой, суть «образы звериные», а «Елизавета, дочь Юпитерова» (имеется в виду Елизавета Петровна), на картинах изображается с Купидоном — следовательно, Венера²⁴⁵.

Процесс конкретизации образа Антихриста, начатый Авраамием, означал окончательный разрыв старообрядцев с православной церковью. Идеология раннего раскола, формировавшаяся в сочинениях «протопопов» и представителей монашества, видела именно в нечестивом управлении церковью причину всех бед, постигших общество. Однако по мере вовлечения в раскол других сословий внутрицерковные антагонизмы уступают место социальному протесту, направленному не только против церкви, но и против государства — с Антихристом начинают отождествлять русских царей. Подчеркнем, что между восприятием церкви и восприятием государства в ранней старообрядческой литературе существует принципиальная разница — о царской власти расколоучители часто говорят, как о святыне, о последней опоре православия²⁴⁶. В непосредственном конфликте с царской властью старообрядцы занимают позицию пассивной обороны; и лишь после разгрома Соловецкого монастыря и масштабных гарей конца XVII—начала XVIII вв. образ Антихриста все чаще примеряется и к царям. Таким образом, изменение конкретного наполнения образа Антихриста свидетельствует о том, каким образом изменялись направленность социального протеста и «градус» эсхатологических настроений — от стремления низшего духовенства и крестьянства добиться от государства внимания к своему положению до полного разрыва с ним.

Однако, достигнув своеобразного пика в конце XVII—начале XVIII вв., эсхатологические настроения в среде старообрядцев начинают неизбежно ослабевать. Центральным вопросом, обсуждаемым на соборах конца XVII в. (в частности, на Новгородском соборе 1694 г.) являлся следующий: ждать ли конца света? Ведь, несмотря на все предсказания, он так и не наступал. Однако если первым старообрядческим соборам еще удавалось периодически подкреплять веру в наступление последних времен, перенося дату пришествия Антихриста на все новый срок, уже в первые десятилетия XVIII в. реанимировать радикальные миллениаристские ожидания было довольно трудно. Это привело

²⁴⁴ Апокалипсис (публикация старообрядческой рукописи) // в книге: Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отд. III, С. 13.

²⁴⁵ Там же. С. 14-17.

²⁴⁶ Например: Поп Лазарь. Челобитная царю Алексею Михайловичу, писанная в Пустозерске в 1668 г. // В кн: Материалы для истории раскола за первое время его существования. - М., 1887. Т. 4, С. 252.

к любопытной эволюции самого понимания последних времен, проявившихся, в частности, в федосеевской доктрине. Стараясь напомнить всем старообрядцам об изначальных эсхатологических установках, Феодосий Урусов (Васильев) в 90-е гг. XVII в. отделяется от поморцев вместе с партией сторонников, обвиняя своих противников в утаивании уже совершившегося пришествия Антихриста. Причинами этого утаивания, по его словам, стало желание сберечь свою жизнь, забывая о душе: «Рассеявшихся между староверов, лжеучителей и летцов, паче же ратаев человеческого спасения и самых истых слуг антихристовых, текущих на свою погибель и другим препону творят шествовать по пути истины, иже утаивают настоящий приход антихристов, и еще будущего ожидают и прочим ожидать советуют и вперяют суесловно и безбожно, лживо и законопреступно, якобы еще самый предреченный последний Антихрист не пришел в мир»²⁴⁷.

Однако, обвиняя поморцев и поповцев в утаивании того факта, что Антихрист уже пришел, федосеевцы, в сущности, продолжают ту же линию по откладыванию последнего времени на неопределенное будущее, что и выговцы. Чрезвычайно показательна эсхатологическая дискуссия, которую устроили в 1731 г. московские поповцы и явившиеся на спор федосеевцы. Отстаивая тезис о скором наступлении последних времен, федосеевцы тем не менее не только не настаивали на правоте слов Феодосия Урусова о том, что Антихрист уже победил в мире, но даже затруднились назвать срок его грядущего появления: «мы того чувственно не понимаем, но якоже святии полагают, таинственно разумеем»²⁴⁸. Присутствовавшие на соборе поповцы и вовсе «усложнили» пришествие Антихриста, напомнив о некоторых обязательных условиях, только при наличии которых оно может совершиться, подчеркивая при этом, что пока что означенные условия выполнены не были – в частности, не свершилось предшествующее появлению Антихриста новое явление пророков Эноха и Илии. Иными словами, набирающей популярность в эти десятилетия концепции «духовного» Антихриста (представлению об иносказательности пришествия Антихриста, которого следует воспринимать не как зримого человека, но как комплекс неких социальных явлений – «мерзость запустения») поповцы противопоставили традиционное представление о явлении Антихриста в образе реального человека²⁴⁹. Между тем, в беспоповщине концепция духовного Антихриста в эти годы превращается в

²⁴⁷ Феодосий Урусов. Об Антихристе, Древлеправославная кафедральная церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/urusov.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/urusov.html). (дата обращения: 21.03.2015).

²⁴⁸ Исповедания о вере, предложенные взаимно поповцами и беспоповцами на собеседовании, бывшем в Москве в 1731 году [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/ispovedaniy1731.zip>. (дата обращения: 21.03.2015).

²⁴⁹ Там же.

господствующую. Пользуется ею и сам Феодосий Урусов, который в первые годы XVIII в. пишет в послании «К держащимся старья веры»: «Антихриста уже впредь не ожидайте в чувство, но по сему разумеите: егда Христос на земли явится и с человеки поживе, не царствовал он чувственно на земли, тако и Антихрист не имать в чувство быти»²⁵⁰.

Различия между теориями, трактующими Антихриста духовно или чувственно, были значимыми для старообрядчества и породили мощный поток полемической литературы. Это показывает, насколько важной была тема — ведь решение вопроса об Антихристе и сроке его появления было тесно увязано с отношением старообрядца к окружающему миру, формировало степень его милленаристских ожиданий. Появление «духовного», метафорического толкования образа Антихриста именно в начале XVIII в. не случайно: со времени, когда были написаны главные эсхатологические сочинения первых расколуучителей, говорящие о скором наступлении последних дней, прошло уже довольно много времени. Но не произошло не только очевидного конца времен - не было и претендента, которого можно было бы удобно отождествить с «врагом Христовым»: Никон был давно предан суду и сослан в монастырь, где и умер в далеком 1681 г., негативный образ его успел с тех пор заметно потускнеть; царь Алексей Михайлович, годящийся на роль Антихриста еще менее, умер еще в 1676 г. Новую жизнь в веру о пришествии Антихриста вдохнул своей репрессивной и прозападной политикой Петр I; однако, чтобы перенести на него этот образ, понадобилось ввести так называемое расчлененное толкование²⁵¹. К тому же, политика Петра I оказалась противоречивой: в первые годы XVIII в. его эмиссарам удалось договориться с выговцами, по сути дела, о взаимном сотрудничестве, что привело к ослаблению в глазах поморян его негативного статуса. Впоследствии община вдобавок получила неожиданную поддержку фаворита царя — Александра Меншикова. Судя по всему, эта двойственность политики Петра I привела к такому же отсутствию единства во взглядах на него старообрядцев: если часть их действительно считала царя Антихристом, то другие склонялись более к теории «духовного Антихриста». Поповцы, как мы видим, были настроены еще менее радикально – вовсе не видели оснований опасаться скорого торжества Антихриста на земле.

Концепция «духовного Антихриста» выступает как средство, с одной стороны, продлить милленаристские умонастроения, а с другой — сделать их менее радикальными и не столь явно противостоящими обществу и государству, с которыми старообрядцы

²⁵⁰ Послание Феодосия Васильева к держащимся Старья Веры. Древлеправославная кафелическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/poslanie.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html). (дата обращения: 21.03.2015).

²⁵¹ Там же.

вынуждены идти на компромисс. Вместо конкретного человека, смертного и, следовательно, привязанного к определенной исторической эпохе, Антихрист становится именем широкого круга явлений, которые старообрядцы и воспринимают как предшествующие гибели мира. Это та же самая реакция на аккультурацию, что мы наблюдали в XVII в. - но если первые расколоучители воспринимали новую, чуждую им реальность как нечто скоротечное (ведь конца света ждали со дня на день), то теперь на смену остроконфликтному отношению к окружающему миру приходит отчуждение от него: так или иначе старообрядческие общины вынуждены были сосуществовать и даже сотрудничать с «победившим царством Антихриста» — ведь конец света вновь стал событием отдаленным.

Было бы неправильно говорить о том, что радикальные выступления против «царей-антихристов» и «дьявольской церкви» закончились еще в петровскую эпоху. Например, рецидивы гарей имели место на протяжении всего XVIII в. и даже в XIX в. Так, последнее самосожжение старообрядцев произошло в Каргопольском уезде Олонецкой губернии в 1860 г. Однако уже в 20-30-е гг. XVIII в. отношение к огненным смертям самой старообрядческой общины кардинально меняется — их поступок осуждается большинством старообрядческих согласий. Последний, пожалуй, пример выделения крупного толка, проповедующего самосожжения, имеет место в 1737 г. когда отделившийся от поморцев радикальный толк филипповцев провозглашает возврат к изначальному взгляду старообрядцев на светскую и церковную власть. Совершив самосожжение в 1743 г., спустя десятилетия после основной волны «огненных смертей», устроенных поморскими общинами, Филипп и 70 его приверженцев как бы реактуализировали начавшие угасать традиционные милленаристские взгляды: многие самосожжения, творившиеся на протяжении XVIII в., возглавлялись именно филипповцами. Однако филипповский толк не стал в старообрядчестве ни популярным, ни влиятельным — напротив, «гари», устроенные Филиппом и его сторонниками, подверглись самой резкой критике со стороны как федосеевцев, так и поморцев. Общей тенденцией в развитии самосожжений стало постепенное сокращение числа их участников, маргинализация общин, проповедовавших «огненную смерть»²⁵². Для XVIII в., как справедливо указывает Н.Н. Покровский, «не были характерны грандиозные гари, каждая из которых уносила в XVII в. тысячи жизней».²⁵³ Гораздо менее масштабные реактуализации изначальной милленаристской доктрины имели место и в последующее время — даже в первой половине XIX в., когда небольшая община раскольников объявила Антихристом

²⁵² Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в конце XVII – XVIII вв. Новый исторический вестник, 2006, №14 (цит. по: http://www.nivestnik.ru/2006_1/1.shtml).

²⁵³ Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке. - Новосибирск, 1974. С. 104.

Николая I, поплатившегося за указ 1838 г. о лишении раскольников детей и крещении последних по православному обряду²⁵⁴. Иногда фиксируются случаи пропаганды самоубийств среди нестарообрядческих сект — в частности, кормчий саратовского скопческого «корабля» Панов запрещал некоторым из членов общины есть, обрекая их на голодную смерть²⁵⁵. Однако в целом для хлыстовских и скопческих сект такого рода самоумерщвления представляют собой большую редкость.

Вновь актуализируется старообрядческая милленаристская доктрина у секты бегунов (странников), провозгласивших, что «при Антихристе и во вся времена гонительныя, святии отцы два токмо пути исповедают ко спасению, силнии да борются, а немощнии да укрываются, а третии поклонники антихристовы»²⁵⁶. Большая часть бегунов выбирала второй путь, что следует даже из названия секты. Бегуны напомнили остальным старообрядческим толкам, что компромисс с царством победившего Антихриста невозможен и личным примером показали направление, в котором нужно двигаться - порвали все отношения с окружавшим их обществом (сказанное не касается лишь категории странноприимцев, о которой мы особо скажем дальше) и перешли на полностью нелегальное положение. Отметим, что, несмотря на связь с христианской традицией странничества, нищенствования и юродства, бегунство в значительной степени инвариантно: идеологические установки бегунов созвучны, например, мировоззрению современных хиппи, несмотря на существенную временную и культурную дистанцию. И в том, и в другом случае речь идет о маргиналах, отвергающих авторитет государства, воспринимающих оседлый способ жизни как подчинение системе, а дорогу — как возможность постоянного духовного роста²⁵⁷. Подчас даже непосредственные причины ухода в бегунство и вступления в коммунитас хиппи довольно схожи: оба движения часто получали adeptов из среды уклоняющихся от военной службы, нарушителей закона и т.п.

«Глаголеши, яко чудес антихристовых не видиши и не слышиши, яко же подобает ему горе носитися, горы преставляти, по морю ходити, от глаза его земля трясется, солнце и луну объращати, и приводити коегождо на поклонение, и прочая многа, яже о нем в Писании сказуются»²⁵⁸, укоряет бегунский вероучитель Евфимий беспокойного и ждущего знамений читателя. И отчитав его за нетерпение и требование зримых и осязаемых примет пришествия

²⁵⁴ *Никольский Н.М.* История русской церкви. С. 326.

²⁵⁵ *Кутепов К.* Секты хлыстов и скопцов. С. 224.

²⁵⁶ Краткое изъяснение поморских и феодосиевских ересей, какое разнество к православным христианом. (Из рукописного сборника «Кадес»). [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/voprosotvet2.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

²⁵⁷ *Щепанская Т.Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004. С. 152-159.

²⁵⁸ Титин // Сочинения инока Евфимия. - Новосибирск, 2003. С. 235.

Антихриста, поясняет: «...Паки непщуети вещь человеческими зраки объемлемую быти или яко руками осяжаемую. А не услышал еси во Откровении Богослову глаголемого: «Зде, - рече, — ум, иже имать мудрость». А в толку глаголет: «Духовным суще сказаемом — духовно потреба и разумети глаголаемо»²⁵⁹. Утверждение концепции «чувственного Антихриста» обычно рассматривалось исследователями как подготовка Евфимием читателя к восприятию следующей интерпретации: Антихрист — не конкретный человек и не может явиться зримо. А.И. Мальцев отмечает, что концепция «духовного Антихриста» используется Евфимием для прямо противоположной цели: не называя прямо, Евфимий как бы накладывает этот образ на императора Петра I, добиваясь отождествления царя с этим образом²⁶⁰. Но можно выявить и ряд других, не отмеченных исследователями целей, которых добивается Евфимий при помощи рассуждений о «духовном Антихристе». Прежде всего, он упрекает членов других согласий, утративших изначальную, свойственную для ряда ранних старообрядческих писателей XVII в, веру в то, что Антихрист уже пришел. Ведь опирающийся на перечисленные в этих рукописях конкретные и в то же время фантастические приметы раскольник неизбежно должен был бы разувериться в верности представления о пришествии Антихриста — ни один из знаков, обставляющих это пришествие, так и не был явлен. Евфимий же говорит не только о «духовности» Антихриста, но и о метафорическом толковании перечисленных примет. Это позволяет сохранить изначальный взгляд на сроки наступления конца света, вновь приблизить катастрофу, которую многие уже сочли отдаленной. Другая цель — одновременно увести читателя от вопроса о конкретных сроках пришествия, не повторяя ошибку, которую сделали ранние старообрядческие писатели. Преследуя две эти цели, Евфимий проводит генеральную линию — реактуализировать сообщение о наступлении последних времен, в то же самое время сделав формулировки максимально туманными, чтобы устранить возможность критики своей аргументации — как в настоящем, так и в будущем. Иными словами, Евфимий одновременно как бы идет по двум различным путям — с одной стороны, пытается возродить остроту ожидания Антихриста, с другой — продолжает двигаться в русле развития ослабления милленаризма. Это чрезвычайно важный момент: мы увидим в дальнейшем, что большая часть старообрядческих толков вынуждена была решать эти два кажущиеся противоположными, а на самом же деле взаимосвязанных вопроса.

Однако, несмотря на то, что бегуны выступали за новую радикализацию старообрядческой доктрины, единственной формой их противодействия государству и

²⁵⁹ Титин // Сочинения инок Евфимия - Новосибирск, 2003. С. 235.

²⁶⁰ Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1996. С. 133-134.

православной церкви служил эскапизм. Против этого, по сути, непротивленческого подхода резко выступило в начале XIX в. радикальное крыло бегунства, провозгласившее формой противостояния враждебному миру не эскапизм, а активную борьбу с антихристовым воинством, понимаемую ими, конечно же, в мистическо-религиозном ключе. Так, идеолог «очищения» бегунской доктрины Василий Москвин, создавший в 20-е годы XIX века проповеднический труд «Разглагольствование тюменского странника», призывал бегунов к «открытой брани» с Антихристом. Скоро, писал Москвин, появится Спаситель на белом коне, сотворит брань с Антихристом и утвердит на месте Каспийского моря Новый Иерусалим. А.И. Клибанов вполне справедливо рассматривает москвинский Новый Иерусалим как противовес эскапистским мотивам бегунов, выразившимся в легендах о Китеже, Беловодье и т.д., протест против попытки странноприимцев примирить бегунство с царством Антихриста²⁶¹. К тому времени, когда проповедовал Москвин, в учение бегунов о неповиновении царю и властям уже были внесены оговорки – господство Антихриста на земле бегунские проповедники все чаще толковали не в прямом, а в переносном смысле: бегство от Антихриста означало теперь уход от мирской жизни к жизни отшельнической, а не противодействие светским и духовным властям. Москвин апеллировал к воинственным заветам инока Евфимия, точно так же, как и основатели федосеевского и филипповского согласий призывали к возвращению к изначальным постулатам старообрядческой доктрины. Другой отделившийся от бегунства толк, получивший название безденежников, счел отказ от собственности недостаточно полным – ведь бегунство все-таки разрешало использование денег²⁶².

Отметим своего рода «качественный скачок», который претерпела критическая парадигма в доктрине бегунов. Если федосеевцы и филипповцы, отделявшиеся от поморцев, лишь старались вернуться к изначальным ориентирам старообрядчества, то бегунство пошло дальше – под тем же лозунгом было создано практически новое учение, достигшее нового уровня отмежевания от всех доселе существующих и объединявшее под одним названием множество различных общин. Бегуны считали еретиками и поморцев, и федосеевцев, и филипповцев. Столь радикальный взгляд не мог повлиять на дальнейшее деление на новые толки самого бегунства – бегунская доктрина, радикально отмежевавшаяся от старообрядчества и имевшая поэтому еще менее четкие рамки, нежели система, в недрах которой она зародилась, стала пристанищем самых различных учений, далеко ушедших от сколько-нибудь единых представлений о мире, морали и Боге. Несмотря на то, большая часть

²⁶¹ *Клибанов А.И.* Социальные утопии в русских крестьянских движениях. С. 29.

²⁶² *Булгаков С.В.* Справочник по ересям, сектам и расколам. С. 1661.

бегунов была бродягами-одиночками, переходившими от места к месту, типы экзистенциальной или идеологической коммунитас иногда фиксируется и в этом толке — так, бегун Иван (Василий) Петров, по размышлении решивший порвать как с традицией старообрядчества, так и с традицией бегунства, укрылся в Пошехонских лесах с общиной из 50 человек, где ввел общность имуществ — «апостольский обычай»²⁶³.

Чрезвычайно интересна милленаристская доктрина скопчества. Как мы уже говорили, в хлыстовстве, внутри которого зародилось скопчество, идея конца света выражена чрезвычайно туманно — обнаруженные представления явно заимствованы из старообрядчества и не носят сколько-нибудь определенного характера. В скопчестве эти представления обретают гораздо более четкий смысл — однако вполне в духе хлыстовства и в противоположность старообрядчеству представления эти носят отпечаток обыденности, повседневности. Прежде всего, в скопчестве Страшный суд воспринимается отнюдь не в качестве вселенской катастрофы: «Бытие же видимого мира сего полагают быть бесконечным».²⁶⁴ Точно так же стилистически снижена миссия на земле «Спасителя»-Селиванова: после завершения своих дел, он должен умереть естественной смертью, как самый обычный человек. По скопческим представлениям, та же судьба постигла и Христа: «С плотию вознесения Христа Спасителя не признают, но одною только душою, а тело предалось на земле тлению»²⁶⁵. До своей смерти Селиванов должен воцариться на российском престоле — это и ознаменует начало Страшного суда. Последний, как мы говорили, означает отнюдь не гибель мира, а лишь перемену людьми образа жизни — все станут скопцами, «а для продолжения рода человеческого деторождение от плотского соединения зависеть не будет, но единственно от целования»²⁶⁶. И совсем уже ничтожным и лишенным какого-либо ореола ужаса выглядит Антихрист — им скопцы признавали уже свергнутого и успевшего умереть Наполеона. Считалось, что он жив и укрывается в Турецкой империи, затем вновь явится миру, но после новых злодеяний примет скопчество и станет видным его последователем, избранным сосудом. Он считался внебрачным сыном Екатерины II, обиженным ею и бежавшим из-за этой обиды в Европу²⁶⁷. И Христос, и Антихрист, таким образом, получали у скопцов вполне земное, пусть и украшенное рядом фантастических деталей, естество. Ад скопцы понимали вполне в духе русских XVII в. — он

²⁶³ Клибанов А.И. Социальные утопии в русских крестьянских движениях. С. 30.

²⁶⁴ Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, собранные П.И. Мельниковым. СПб, 1872. Отдел первый. С. 71.

²⁶⁵ Там же. С. 72.

²⁶⁶ Там же. С. 71.

²⁶⁷ Там же. С. 74.

находился на земле, «в некотором по оной месте, где протекает огненная река»²⁶⁸.

Однако при всей приземленности скопческой эсхатологии, идущей в том же русле, что и поражающие своей обыденностью и повседневностью образов эсхатологические представления хлыстов, она имеет ряд существенных деталей, несомненно указывающих на существенную радикализацию милленаристской доктрины скопчества по сравнению с хлыстовством. Прежде всего, многочисленности хлыстовских «христов» скопцы противопоставили одного – это Селиванов, уже побывавший на земле во времена Понтия Пилата и ныне снова вернувшийся на землю – но уже в последний раз. «Сие же пришествие мнят они вторым и конечным», – говорит о скопцах Иван Кудимов²⁶⁹. Следовательно, Страшный суд должен был начаться еще при жизни Селиванова – всего через несколько лет. Это означает, что слабая милленаристская доктрина хлыстов в раннем скопчестве была реактуализирована и многократно усилена. После смерти Селиванова скопцы были вынуждены отложить Страшный суд на неопределенное время – примечательно, впрочем, что приближение этого времени считалось находящимся в прямой зависимости от усилий самих общинников: чтобы Суд начался, им нужно было лишь оскопить ровно 144 тысячи человек²⁷⁰. Это «стимулирование» Страшного суда заставляет нас вспомнить о самосожжениях старообрядцев: как мы говорили в главе I, самосожигатели, возможно, пытались посредством огненной смерти поскорей приблизить апокалипсис.

2.2. Эволюция отношения к светским и церковным властям

Признавая священство и церковную иерархию, поповские согласия отнюдь не считали православную церковь антихристовым обманом – никонианство рассматривалось ими лишь как ересь, уклонение от истинной веры. Выговская община, которая хоть и восприняла большую часть апокалиптических представлений ранних старообрядческих писателей, все же удержалась от слишком радикальных взглядов на власть и церковь: согласно ее эсхатологической концепции, Антихрист еще не появился, но готовится прийти и уничтожает старые книги, чтобы облегчить свою задачу. Именно это отсутствие радикализма и позволило выговцам начать в 1704 г. сотрудничество с правительственными эмиссарами, посланными на русский Север создавать промышленность. Согласие братьев Денисовых молиться за царя, высказанное в 1706 г., привело к отпадению от общины последователей Феодосия Урусова.

²⁶⁸ Объяснение штабс-капитана 34-го егерского полка Бориса Петровича Созоновича // Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел первый. С. 94.

²⁶⁹ Объяснение слепца Ивана Кудимова // Там же. С. 73.

²⁷⁰ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 169.

Первые федосеевцы считали царя самым Антихристом и исповедовали гораздо менее толерантные, чем выговцы, взгляды и на православную церковь: они не только провозгласили ее поклоняющейся Антихристу, но и строго запретили своим приверженцам всякое общение с православными. В 1737 г. «моление за царя» приняли все выговцы, что привело к некоторому падению авторитета общины и выделению в ее среде нового течения, возглавляемого старцем Филиппом. Доктрина не просто назвала царя еретиком, она провозгласила тезис о том, что в мире есть только один царь — Бог — и на первых порах совершенно отрицала какую-либо светскую или духовную иерархию. Кельсиев упоминает даже специальный «тест на скромность», который проводила при приеме новых адептов филипповская община, состоящая из богатых крестьян Южной волости графа Шереметьева²⁷¹.

Однако в дальнейшем и филипповцы, и в гораздо большей степени федосеевцы утрачивают категорично враждебное отношение к властям и начинают взаимодействовать с ними: в 1771 г. федосеевцы получают разрешение на строительство больницы, карантина и кладбища близ Преображенской заставы, а в 1809 г. добиваются именного высочайшего указа императора Александра I московскому военному генерал-губернатору, где построенная обитель обретает статус «Преображенского богадельного дома» с предоставлением всех прав, какими пользуются другие частные благотворительные заведения. Эта важная победа означала начало активного диалога с государством, который в глазах более радикальных общин не мог не рассматриваться в качестве примера «обмирщения». В дальнейшем этот диалог многократно усилился — сотрудничество старообрядчества и государства в сфере промышленности и торговли подробно рассмотрено Н. Никольским²⁷².

Согласие молиться за государя федосеевцы, еще не забывшие своего категоричного протеста против царской власти, обосновывают при помощи подмены логических категорий словами — в результате восприятие императора как Антихриста, о котором раскольник говорит открыто, вполне мирно уживается с согласием молиться за его здоровье. Хорошим примером того, как это происходило, служит объяснение одного из федосеевцев начала XIX в.: «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю его царем. Титул же «императора» вместе с гербом двуглавого орла Петром великим заимствован от нечестивого сатанинского папы Римского. Титул «император» значит Перун, Титан или Дьявол; герб двуглавого орла есть тоже дьявольский, ибо человек, зверь и птица имеют по одной голове, а

²⁷¹ Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Выпуск 4-й. С. 15.

²⁷² Никольский Н.М. История русской церкви. С. 320-365.

две головы — у одного диавола»²⁷³. Другими словами, федосеевец выражает согласие молиться Александру II как отпрыску царского рода Романовых, при этом отмечая в сторону лишь некоторую атрибутику, которую не желает воспринимать.

Бегуны (странники) вновь радикализируют отношение к власти: секта начала свои проповеди с резкой критики процесса обмирщения, наблюдавшегося к тому времени у федосеевцев и филипповцев. Обвинение в признании де факто власти царя самый крупный идеолог бегунства, Евфимий, бросает самому Феодосию Урусову: «Он прия в свой закон никонианскую титулу на кресте Христове: I.N.C.I., яже просто человека бытии прообразует, аще и царя славит, обаче не всея твари царя небесного, но земного, Иудейского»²⁷⁴. Другой идеолог бегунства, Никита Семенов идет дальше и, осуждая решительно все остальные течения старообрядчества, пишет в первом же пункте «Малого образа ересей»: «*Ересь 1*. Все (кроме Странников) отвратились наказания Св. Писания, повелевающего бегати от Антихристово властодержательства. *Ересь 2*. Власть Антихристову признали и покорились...».²⁷⁵ Важное место в доктрине странников занимает не только отрицание власти, признание равенства всех общинников, но и отрицание собственности — как категории, попросту не имеющей смысла ввиду скорого прихода Антихриста и необходимости «бежать мира». Требование эскапизма Семенов выдвигает также как напоминание об измене старообрядческих общин изначальному плану об уходе из зараженного ересью общества: «Описью себя заключили и тако отреклись свободы Евангельской, тогда как крестоносец должен быть вне мира»²⁷⁶. Фраза указывает отнюдь не только на согласие старообрядцев на проведение переписей в их среде, но и на все возраставшую их вовлеченность в жизнь общества, в первую очередь экономическую. «Нечестиву власть антихристову за благоую признали и тако чужую веру похвалили, а своей поругались»²⁷⁷, говорит Семенов о согласии поповцев и большинства поморцев признавать царскую власть и принять молитву за царя. Объектами отречения служат также семья, родина и даже собственное имя — бегун как бы полностью покидает свой социальный статус: как подданного государства, члена деревенской общины, члена семьи, наконец, как прежнего, жившего до обращения в новую веру человека.

Рукописный бегунский сборник «Кадес», называя поморский и федосеевский толк

²⁷³ Показание федосеевца. // Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Выпуск 4-й. С. 220.

²⁷⁴ Евфимий. О настоящем в древлецерковном последовании, несогласии с антихристовыми жрецами. Древлеправославная католическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/uchenie.evf.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/uchenie.evf.html). (дата обращения: 21.03.2015).

²⁷⁵ Никита Семенов. Малый образ ересей // Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. М., 1873. Т.2, С. 120.

²⁷⁶ Там же. С. 121.

²⁷⁷ Там же. С. 121.

ересями, перечисляет их вины, упоминая и внешнее соблюдение никонианской обрядности («Егда бывает покойник то первее никонияна отпевают, а потом сами отпевают. Се ересь неслыханная»), и участие в социальной жизни светского государства, в частности, признание принятых в Российской империи норм уголовного права («Егда един з другим распирется тогда идут к еретику к сыну диявольскому праваго суда просить»), и участие в хозяйственной деятельности православных («Егда строят никонияни капище, тут и поморцы помогают, бревна дрова и кирпичь возят»). Особенно сильные упреки вызывает согласие поморцев и федосеевцев поставлять рекрутов для службы в армии: «Егда бывает салдатство, и своих отдают детей в военную службу, браду бреют и власы стригут, и присягу принимают, верою и правдою служить Богу и великому государю»²⁷⁸ - и сам Евфимий, и многие другие бегуны были, как известно, дезертирами.

Из всех старообрядцев бегуны воздвигли едва ли не самую высокую стену между расколом и обществом: напомнив старообрядцам о том, что «вси святии издревле презираху мир, и во вся благочестивая царства»²⁷⁹, секта провозгласила в качестве единственно возможного способа существования постоянное бегство от государственной власти. При перекрещивании, символизирующим «отвращение от Вавилона», бегуны давали обет: 1) «удалитися и бегати»; 2) не записываться ни в какие описи и ревизии; 3) отказываться от уплаты всех видов подати; 4) избегать военной службы; 5) осуждать молящихся за царя; 6) не пользоваться паспортами и любыми видами на жительство²⁸⁰. Перечисленные пункты полностью выключали секту из общественной жизни. Бегунство несет на себе отпечаток бинарных оппозиций, перечисленных В. Тэрнером как наиболее универсальных для милленаристских движений в целом²⁸¹: социальному неравенству бегуны противопоставляли равенство всех членов общины, статусу — отсутствие статуса, упорядоченной жизни — разрыв прежних семейных, родственных и соседских связей, и, что важнее всего, - полный разрыв отношений с государством. Точно так же, как хлысты, бегуны, декларируя половое воздержание, добились прямо противоположного эффекта - де факто противопоставили упорядоченной семейной жизни полную свободу отношений.

Что касается поповцев, то у них оппозиция церкви была выражена много слабее, чем у поморцев и федосеевцев - признавая священство и церковную иерархию, поповские согласия отнюдь не считали православную церковь антихристовым обманом: никонианство

²⁷⁸ Краткое изъяснение поморских и федосиевских ересей, какое разнество к православным христианом.
<http://starajavera.narod.ru/voprosotvet2.html>.

²⁷⁹ Вопрос и ответ. За что никониане и сектанты хулят нас. [Из рукописного сборника «Кадес»],
(<http://starajavera.narod.ru/voprosotvet3.html>).

²⁸⁰ *Клибанов А.И.* Социальные утопии в русских крестьянских движениях. М., 1966. С. 20.

²⁸¹ *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С.179.

рассматривалось ими лишь как уклонение от истинной веры. В дальнейшем это привело к различным формам сотрудничества с православной церковью и копирования ее структуры — от принятия беглых священников и посещения церкви в целях избежания репрессий до учреждения собственной Белокриницкой иерархии.

Примечательна история отношения к государству секты скопцов. Начавшаяся с резкого антигосударственного и антицерковного протеста (духовные песни, сложившиеся во время ссылки Селиванова в Иркутск, называют церковников не иначе, как «фарисеями» и «иудеями»), скопческая проповедь удивительно быстро становится более чем законопослушной. Секта перестает считать себя маргинальной и оппозиционной сразу после того, как Селиванова переводят из ссылки сначала в Москву, а затем в Петербург и он получает возможность свободно вести проповедническую деятельность. Интерес Александра I и ряда высокопоставленных персон к мистическим учениям подстегивает скопцов к началу активного диалога с государством на самом высоком уровне. Одна из вершин этого диалога — проект переустройства Российской империи, поданный царю камергером-скопцом Елянским. Это почти анекдотическое сочинение сочетает вполне практические и дельные советы с предложением превратить страну в один большой скопческий «корабль» - путем учреждения правящей Божественной канцелярии, высшего государственного совета, состоящего из скопцов.

Точно так же, как масоны, Елянский оправдывает необходимость проникновения скопческих учителей во все слои общества помощью, которую община может принести человечеству – вспоминая слова Христа, он говорит: «...Аще кто хочет быть всех более, буди всем слуга»²⁸². Однако скопческая помощь обществу, благотворительность тесно увязана с пониманием огромной массы людей, не являющихся адептами, как более далекой от Христа, менее зрелой в суждениях и поступках ввиду незнания истины: «Подаяние всем бедным по возможности подаем, но паче сами ищем кому подать: во бедах и тюрьмах братии меньшей Христовой, нищим, святым и твердым в вере»²⁸³. В начале проекта Елянский всячески подчеркивает законопослушный характер своей секты: «Мы, истинные последователи Христу – род избран, царское освящение, язык свят, люди обновления, Бога боящиеся, царя почитающие, властям покоряющиеся, воздающие дани и оброки и исполняющие службы, яко на деле видеть можно»²⁸⁴.

Во главе Божественной канцелярии должен быть поставлен сам Селиванов, который «обязан быть при лице самого государя императора, и, как он есть вся сила пророков, то все

²⁸² Ливанов В. Ф. Раскольники и острожники. М., 1868. Т.1. С. 38.

²⁸³ Там же. С. 38.

²⁸⁴ Там же. С. 37.

тайные советы, по воле небесной канцелярии будет апробовать»²⁸⁵. Вполне вероятно, что Елянский имел в виду не только определенное влияние главы скопцов на государя, но и постепенное установление контроля общины над армией: одним из ключевых моментов его проекта является отправка на каждый военный корабль по одному скопцу-иеромонаху и одному скопческому пророку, чтобы они, сообщаясь непосредственно с Богом, руководили кораблем в плаваниях и в битве. Сам Елянский планировал находиться при главной армии с советом из 12 пророков²⁸⁶.

При всей либеральности своего отношения к различным религиозным учениям Александр I не мог не счесть Елянского душевнобольным — дело закончилось отстранением последнего от службы и ссылкой. Однако лояльность скопцов к власти сыграли свою роль - всего за несколько лет общине удалось выйти на совершенно невозможный для раскольников уровень диалога с властью: в первые два десятилетия XIX в. скопцы, расселившиеся в столице, получили негласный полицейский иммунитет (благодаря покровительству высших чиновников государства), а согласно свидетельству Ф.П. Лубяновского, незадолго перед Аустерлицким сражением сам царь Александр I специально посещал Селиванова, чтобы спросить его об исходе войны с французами. Скопцы не только не отказывались молиться за царя и его власть, но практически ничем не отличались в своем отношении к светской власти от православных. Так, Селиванов благословил царя на победу, а Наполеона объявил Антихристом: здесь секта сделала гораздо более правильную ставку, чем община московских федосеевцев, отправившая Наполеону посольство с подарками²⁸⁷.

Иными словами, милленаризм в скопчестве чрезвычайно быстро сменился демилленаризацией: однако ряд инцидентов, имевших место в конце правления Александра I (так, в 1818 г. раскрылось дело об оскотлении штабс-капитаном Созоновичем 30 солдат своей роты, закончившееся ссылкой офицера-скопца и его единоверцев, а в 1820 г. сам Селиванов был сослан в Суздальский монастырь) и особенно опала на секту, устроенная новым императором — Николаем I, привели к новому утверждению в общине милленаристских идей и сохранению их популярности на протяжении всего XIX в.

²⁸⁵ Там же. С. 41.

²⁸⁶ Там же. С. 42.

²⁸⁷ Там же. Т. 3. С. 130.

2.3. Эволюция отношения к браку

Проповедь безбрачия возникает в раннестарообрядческой среде еще во второй половине XVII в. Так, Новгородский собор 1694 г., созванный для разрешения споров о несостоявшейся кончине мира, ожидаемой на рубеже 1691-92 гг., в числе основных поднимает вопрос об отношении к браку — ведь запрет на него был тесно увязан с представлением о бессмысленности продолжения рода ввиду скорой гибели всех живущих. Поскольку представление о наступлении последних времен было подтверждено на этом соборе в качестве догмата, отсюда автоматически вытекало и подтверждение бракоборческих пунктов старообрядческой доктрины: «4-е. ...наша истинная церковь женимых в соединение не приемлет. А если согласятся они на то, еже церковь наша повелевает по крещении в чистоте и целомудрии пребывать, телеснаго же совокупления не иметь, а кольми паче мужу с женою, а жене с мужем, тако и за брак, и мужа мужем не почитать и не признавать, такоже и жену женою не нарицать, а быть по крещении в духовном братстве... 5-е. Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем, потому что по грехом нашим в таковая времена достигохом, в няже православнаго священства в конец по благочестию лишились. А посему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попам, а безвенечныя браки имут запрещение от царя Алексея Комнина...».²⁸⁸ Итак, для всех был установлен запрет на браки и предписано абсолютное целомудрие. Были установлены наказания за нарушение этого запрета: в случае, если кто-то из членов братства выкажет желание жениться, его следует отлучить от исповеди, не допускать на священную службу, не крестить его детей, рожденных в этом браке. За деторождение отлучали от общины на 40 дней, за второе — на год, за третье — на 6 лет.²⁸⁹

Однако по мере того, как все новые концы света, предсказанные старообрядческими старцами, не наступали, миллениаристские ожидания становились все менее острыми. Уже в конце 90-х гг. XVII в вспыхивают новые споры по вопросу о браке. Основатель федосеевского толка Феодосий Васильев скорректировал первоначальные бракоборческие установки, введя разделение всех брачующихся на «новоженов» и «староженов». Староженам (т.е., тем, кто уже состоял в браке до никоновской реформы), в отличие от новоженов, брак разрешался после старообрядческого крещения. Феодосий оправдывал это

²⁸⁸ Приговор или уложение Новгородского собора 1694 года. Древлеправославная кафолическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL:

[http://www.staropomor.ru/Osnovy\(3\)/novgorod1694.html](http://www.staropomor.ru/Osnovy(3)/novgorod1694.html). (дата обращения: 21.03.2015).

²⁸⁹ Там же.

разрешением словами апостола Павла: «Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться. А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем... и мужу не оставлять жены своей» (1 Кор. 7: 8-11) и 72-м правилом VI вселенского собора. Однако А.И. Мальцев вполне справедливо говорит о популистском характере такого решения: привлекая новых адептов, Феодосий смягчил условия поступления в общину. Однако новоженческий брак был строго запрещен, и от молодых общинников требовалось хранить не только безбрачие, но и девственность. Сам Феодосий приравнивает брак, совершенный еретиками, к прелюбодеянию и требует в качестве очищения от вступившего в секту состоящего в браке адепта 16 (!) лет епитимьи²⁹⁰.

Разрешение староженческого брака вызвало возмущение выговцев, и после смерти Феодосия его преемники вынуждены были пойти им на уступки: браки староженцев принимали при обязательном условии «чистого жития». Однако *de facto* нарушения целомудрия не карались строго, а иногда и вовсе никак не наказывались. Да и количество новоженцев росло — именно это обстоятельство в 30-е годы XVIII в. вызвало новые попытки оправдать брак — теперь уже и новоженческий. Иван Алексеевич Стародубский, начавший свою проповедь около этого времени, развил и оформил доктрину в книге «О тайне супружества», изданной в 1762 г. Точно так же, как в случае разжалования Антихриста из чувственного в духовные, здесь имеет место попытка низвести обряд из зримой и осязаемой формы до аллегории, метафоры. По Стародубскому, брак нужно толковать как тайну и благословение, данное Адаму и Еве Богом, а церковное венчание — лишь факультативный «общенародный христианский обычай», дающий браку «крепость и честь»²⁹¹.

Учение Стародубского укрепилось в среде московских поморцев, которые стали весьма авторитетной общиной в либеральную эпоху Екатерины II. Однако если московские поморцы разрешили новоженческий брак, то выговские поморцы — нет. Это привело к новому конфликту и дискуссии между тремя сторонами — московскими поморцами, выговскими поморцами и федосеевцами. И если московские и выговские поморцы в 1798 г. согласились по брачному вопросу, разрешив новоженческие браки, то в среде федосеевцев, напротив, возникло новое разделение — в 1808 г. И.А. Ковылин, основатель Преображенского кладбища, ставшего центром московских федосеевцев, написал язвительное сочинение против новоженцев - «Рассмотрение, кто от сотворенной твари паче всех согрешил», в котором поставил новоженцев в один ряд с падшим ангелом Денницей, допотопными людьми, за грехи которых Бог наслал на них казнь и, наконец, с жителями

²⁹⁰ Послание Феодосия Васильева к держащимся старья веры. [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/poslanie.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html).

²⁹¹ Цит. по: *Нильский И.Ф.* Семейная жизнь в русском расколе. СПб., 1869. Вып. 1. С. 121-122.

Содома²⁹². Фактически большая часть федосеевских общин уже разрешила новоженческие браки, и критика Ковылина привела лишь к выделению из федосеевщины так называемого новоженческого толка, куда вошли те, кто открыто поддерживал браки. В дальнейшем разрешили брак также польские и рижские федосеевцы, а также аристовцы.

В 1880 г. происходит новый конфликт между сторонниками и противниками браков, вызванный попыткой возврата к исходным бракоборческим установкам, предпринятой братьями Москвиными и Барановыми — попечителями Преображенского кладбища. Толчком послужила смерть уважаемого новоженами главы московской федосеевской общины Егора Гаврилова, который, вопреки уставу, принимал новожен на исповедь. Однако попытка новой ригоризации доктрины, предпринятая его преемником, вызвала лишь возмущение провинциальных общин, которые, благодаря ослаблению связи с центром давно уже ликвидировали безбрачие. Житель города Вольска Саратовской губернии Иван Рожков в 1881 г. составил от лица всех поволжских новожен аргументирующее необходимость браков полемическое сочинение (так называемую «Рожкову тетрадь»), под которым подписались попечители федосеевских общин Саратова, Самары, Казани, Оренбурга и др., и отправил попечителям Преображенского кладбища. В ответ пришло гневное письмо от попечителей, завязалась ожесточенная переписка, которая привела к созыву собора 1883 г. Московским федосеевцам пришлось сделать уступку: новожен, готовых признать свое сожитительство незаконным и смириться в своей греховности перед общиной, отныне решили не считать еретиками²⁹³.

Это решение породило парадоксальную ситуацию. Среди той части федосеевцев, что брак не приняла, произошло принципиальное изменение взглядов на половые отношения: уже к концу XIX в. закрепляется представление о том, что вопрос о хранении девственности и целомудрия каждый должен решать по своему усмотрению. И если некоторые старообрядческие толки восстановили само таинство брака, то федосеевцы ограничились разрешением сексуальных отношений де факто, пускай и в качестве осознанного греха. В книге «О таинстве брака», запечатлевшей диспут, имевший место в 1910 г. между начетчиками двух разных согласий — старопоморского федосеевского и «законно-брачного» (новопоморского), критик незаконных браков тем не менее признает: «Сам Христос в Своем родословии имеет браки и сокоупления прелюбодейские, как это видно из Евангелия от Матфея (зач. 2.) и в Недельном Евангелии в неделю Праотец. ...Ибо и от блуда растут и множатся, и от прелюбодейства растут и множатся... Говорится «раститесь и множитесь», а

²⁹² Ковылин И. Рассмотрение, кто от сотворенной твари паче всех согрешил, на небеси и на земли. С. 84.

²⁹³ Деяния московского федосеевского собора, бывшего в августе 1883 г. М., 1883. С. 2.

как, — не сказано; не сказано даже, чтобы брачиться, или как брачиться. И потому желающим защищать с сих слов незаконный брак приходится лишь своим умом подразумевать что-то такое в защиту своих скверных совокуплений. А что сказано «раститесь и множитесь», то эти слова очень точно исполняются и по сие время как у не признающих безсвященнословный «брак», так равно и у приемлющих оный»²⁹⁴. Т.е., даже указывая на греховность такого брака, федосеевец тем не менее признает, что он не в новинку для его согласия. Отметим, что в наши дни эта двойственность отношения к плотскому совокуплению выглядит еще более откровенной. «Причина безбрачия в Церкви не ненависть к браку, — разъясняет федосеевский календарь на 1996 год, — а отсутствие священства, следовательно, таинства браковенчания. Призывать всех к безбрачной жизни невозможно, но и призывать всех к незаконному браку в эти последние времена также нельзя. Одно дело признавать свою плотскую слабость и жить, сознавая свой грех, молить Бога о его прощении, другое дело — оправдывать его и не считать грехом...»²⁹⁵

В отделившемся от выгорецкой общины толке филипповцев отношение к браку также ригоризировалось и он был изначально запрещен; в дальнейшем московские филипповцы восприняли от федосеевцев традицию принимать в общину «староженов», т. е. поженившихся до перекрещивания и не отлучать их за рождение детей уже в общине, а лишь наказывать епитимией, постом и поклонами. Это послабление привело к выделению из толка нового течения, так называемых «нечадородных», критиковавших московских филипповцев за обмирщение и требовавших строго придерживаться изначально взгляда на брак. В конце XVIII в. в филипповском толке выделяется аароновский, или ануфриевский толк, последователи которого признавали брак — при той оговорке, что его должен совершать только посвященный. Выделение этого толка можно рассматривать как своеобразную параллель образованию течения новоженов в федосеевщине.

«Браки кроме (без) иерейства умыслиша сводити: ересь блудодейная и пророчеству противная»²⁹⁶ — так отреагировал Никита Семенов на тенденции, имевшие место в федосеевщине и филипповщине. «Ересь, брака не признают, а жен имеют, и детей родят, девства не хранят, и браки гнушаются. Сего ради явныя блудники»²⁹⁷, — пишет о федосеевцах анонимный автор-бегун. При этом у самих бегунов имеет место своеобразный «двойной

²⁹⁴ Тулунов Т.С. Беседа о таинстве брака. Напечатано в Типографии церковно-славянских книг А. А. Гребнева в с. Тушке, Малмыж. у. Вятск, 1912. С. 2.

²⁹⁵ Церковь и мир века сего // Календарь федосеевского согласия на 1996 год. М., 1995. С. 30.

²⁹⁶ Никита Семенов. Малый образ ересей // в книге: Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. - М., 1873. Т. 2. С. 122.

²⁹⁷ Там же, С. 122.

стандарт» в отношении к браку: при том, что таинство брака бегуны отрицали, авторы XIX в. обвиняют их в весьма распущенном поведении. Так, Кельсиев отмечает, что молодежь видела в бегунстве своеобразную отдушину, спасение от строгости родительских обычаев; нередко были случаи, когда девушки после нескольких месяцев или лет жизни с умыкнувшими их парнями-бегунами возвращались в родные деревни, выпадая из общины²⁹⁸. Судя по всему, действительно было распространено в бегунской среде и убийство детей, рожденных в сожительстве²⁹⁹.

Примечательно, что и часть бегунов (так называемые брачные странники) во второй половине XIX в. разрешила брак³⁰⁰. Еще раньше бегунский толк позволил части своих приверженцев вернуться к вполне обычной жизни путем выделения особого статуса «странноприимцев» - людей, которые продолжали обладать имуществом, вести оседлую жизнь в родном селе, вступать в разнообразные связи с государством и обществом. Единственные два требования, которые должен был выполнять странноприимец, чтобы считаться бегуном, сводились к следующему: во-первых, он обязан был оказывать помощь всем проходящим к нему странникам, принадлежащим к общине; во-вторых, почуяв приближение смерти, странноприимец должен был укрыться в одной из комнат своего дома или в каком-либо другом месте, отправив родных или прислугу в полицию с оповещением, что он якобы пропал без вести. Это последнее условие было необходимым для того, чтобы умереть в «правильной вере» и предстать в ее облачении перед Богом.

²⁹⁸ Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Выпуск 4-й. С.19.

²⁹⁹ Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. - М., 1868. Т. 1, С. 19.

³⁰⁰ Булгаков С.В. Справочник по ересьям, сектам и расколам. С. 1661.

2.4. Демилленаризация и возвращение к повседневной жизни. Новые обострения милленаристских настроений и попытки борьбы с демилленаризацией

Итак, если мы проанализируем изменения в доктрине различных беспоповщинских толков, а также в доктрине хлыстовства-скопчества, мы заметим, что все эти общины, порой чрезвычайно отличные по своему вероучению, прошли в своей истории схожую эволюцию. Начав непримиримым разрывом отношений с государством, церковью и обществом, запретом на браки и половые контакты, в дальнейшем практически все они пришли к восстановлению отношений с окружающим их обществом, замене установки на борьбу с ним курсом на ограниченные, необходимые для экономического процветания общины связи, восстановления в той или иной форме института брака (эта фраза лишь на первый взгляд выглядит абсурдом в отношении скопчества — чуть позже мы поясним, что имеем в виду). Иными словами, имела место демилленаризация, нормализация жизни. Затеняется и идеал нестяжательства: сам Феодосий Урусов призывал к добровольному нищенствованию: «обнищаем зде добровольне Христа ради, да тамо обогатимся. Или вы не слышите гласа глаголюша, яко «невозможно богатому внити в царство небесное»³⁰¹ - однако именно федосеевцам в будущем было уготовано стать одной из самых богатых старообрядческих общин.

На смену буквальному восприятию Антихриста в старообрядчестве уже в первые десятилетия XVIII в. приходит метафорическое толкование: если изначально Антихрист понимался как зримый человек, то теперь это «мерзость запустения», забвение христианской веры — т.е., собирательный образ, относящийся не к конкретной персоне, а к некоему комплексу социальных явлений. Более того, во второй половине XIX в. как метафору начинают воспринимать и других фигурантов последних времен: в частности, пророков Илию и Еноха, которые, согласно православным представлениям, должны прийти прежде Антихриста. Так, филипповцы Аристова согласия в беседе с миссионером говорили: «Если Илия будет чувственный человек и своим лицом приидет, то и Антихрист должен прийти чувственным же образом. Но мы такого мнения о пророках не допускаем, что будто бы они придут чувственным же образом»³⁰². Такой подход позволял большую свободу толкования и, как это характерно для процесса демилленаризации старообрядчества, одновременно разрешал противоположные задачи: с одной стороны, позволял не называть никаких конкретных сроков наступления конца света, с другой — оставлял возможность в любую

³⁰¹ Послание Феодосия Васильева к держащимся старья веры. [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/poslanie.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html).

³⁰² Беседы о пришествии пророков Илии и Еноха, об Антихристе и о седмицах Данииловых, Священноинока Павла. М., 1870. С. 11.

минуту радикализировать учение, сообщив своим членам о том, что в действительности Антихрист уже давным-давно пришел, но вовремя не был увиден и распознан. Самые злостные гонители старообрядчества и хлыстовства-скопчества в XVIII-XIX вв., как правило, воспринимаются уже не как сам Антихрист, но как его «послушники», действующие по его воле. Это убеждение позволяло продлить время пришествия Антихриста на неопределенный срок, служило важным способом отдалить конец света, который все не наступал и не наступал. Такого рода трансформация изначальных эсхатологических установок встречается как в истории авраамических религий, так и в мировой практике миллениаристских движений. Так, подобную эволюцию в свое время пережило мусульманское мессианское представление о Махди (мессии) – изначально считалось, что появление этого человека ознаменует близость конца света и восстановит изначальную чистоту ислама, однако затем в шиизме возникло представление о том, что Махди сперва появится скрыто и будет незаметно пребывать среди людей, оценивая их поступки. Уже в наши дни исламский ученый и общественный деятель Харун Яхья поясняет, что на самом деле и Махди, и пророк Иса (Иисус Христос) уже среди нас, но они еще сокрыты до времени, которое человеку узнать не под силу³⁰³.

Отметим, что вопрос об отношении к браку и размножению принципиально отличается от всех прочих пунктов раздоров между старообрядцами – вопросов о дате наступления последних времен, толковании образа Антихриста, отношении к светским и церковным властям, владении имуществом и т.п. Если общинники постепенно забывали о своем изначальном воинственном настрое в отношении царской или церковной власти, трансформировали Антихриста из конкретного человека в собирательный образ, вновь принимали в частное пользование имущество, от которого отказались, и вспоминали о социальном статусе, от которого до этого отрекались, это служило поводом для наиболее радикальной части секты обвинить их в обмирщении и учредить новый толк. Большинство раскольнических сект родились именно таким образом – под лозунгом возврата к изначальным установкам доктрины.

В случае с браком ситуация прямо противоположная: новые толки образовывались не теми, кто критиковал согласие общины вновь разрешить браки, а именно теми, кто этого узаконения браков добивался. На наш взгляд, такая противоположность объясняется принципиальной важностью размножения для поддержания численности общины. Эта важность вполне осознавалась самими старообрядцами: «...Может ли вечно существовать Христова церковь из общества людей единственного девства?», – ехидно интересуется

³⁰³ Харун Яхья: Махди и Иса уже среди нас, но они еще сокрыты... [Электронный ресурс] Харун Яхья. URL: <http://www.harunyahya.ru/ru/Статьи/38394/Харун-Яхья-Махди-и-Иса>. (дата обращения: 21.03.2015).

Рожков, полемизируя с московской федосеевской общиной — и горько добавляет, рисуя истинное положение дел: «Может ли вечно существовать Христова церковь из общества людей, рожденных от блуда?»³⁰⁴. Как легко догадаться, половой инстинкт и глубинная психологическая потребность в поиске партнера, как легко проследить, оказывались сильнее, чем теоретические построения и декларации «чистой жизни»: во всех крупных раскольнических толках, будь то поморское согласие, федосеевщина, хлыстовство или бегунство, они рано или поздно получают фактическое разрешение. При этом в наиболее радикальных, таких как хлыстовство и бегунство, де факто разрешаются беспорядочные половые связи, а у поморцев и федосеевцев восстанавливается брак (в той или иной форме — от закрепленного таинством до простого сожительства, в то же время вполне прочного и долговременного).

Процесс демиллениаризации, свойственный для всех раскольнических общин (кроме разве что тех, которые полностью уничтожили себя путем самосожжения или голодной смерти) заставляет вспомнить яркий монолог, в котором один из персонажей Бертольда Брехта говорит о войне: «Я бы сказал, что мир есть и во время войны, у войны есть свои мирные уголки. Война удовлетворяет все потребности, в том числе и мирные, об этом уж позаботились, иначе бы война долго не продержалась. Во время войны ты можешь испражняться с таким же успехом, как в самое спокойное мирное время, между двумя боями можно выпить кружку пива, и даже во время наступления можно вздремнуть, почему нет, примостившись где-нибудь в канаве. Конечно, во время атаки нельзя играть в карты, но ведь и во время пахоты среди полного мира тоже не поиграешь, зато после победы это вполне возможно. Тебе, скажем, оторвет ногу, ты сначала поднимешь крик, словно что-то случилось, а потом ты успокоишься или тебе дадут водки, в конце концов ты кое-как ковыляешь, а войне от этого горя мало. И кто мешает тебе размножаться среди всей этой резни и кровопролитья, за сараем или еще где-нибудь, ведь от этого тебя не удержишь надолго. Нет, война всегда найдет себе выход, да еще какой. Почему же ей прекращаться?»³⁰⁵. Точно так же и миллениаризм, даже в своей активной стадии, как правило, допускает возможность восполнять естественные потребности (по крайней мере, для некоторой части общины) — заботиться о пропитании, обзаводиться потомством и т.п. И поморские, и федосеевские авторы уже в первые годы существования своих общин с прискорбием сообщают о том, что многие братья не блюдают «чистоты жития» — продолжают жить с женами и рожают детей, не соблюдают запрета на винное питье, унылое иноческое существование меняют на

³⁰⁴ Сочинение Рожкова, присланное в Москву поволжскими новоженами // Деяния московского федосеевского собора, бывшего в августе 1883. С. 70.

³⁰⁵ Брехт Б. Мамаша Кураж и ее дети. М., 2008. С. 265.

прежнее веселье, даже следят за модой: «А женский пол такожде на сарафаны и на ряски, и на шушуну, и на шубки хорошие употребляют. Овые китаечные шубки и сарафаны, и сукманы однорядочные, а овые хорошие крашенные и перевяски широкие камчатые покупают, а овые китаичеты и на покрови широкие и на платки шелковые не по христианскому и пустынному обычаю возлюбиха жити. Но паче мирских украшающесе оба полы, яко на браки готовящесе друг друга, яко удицею ловяще и прельщающее»³⁰⁶.

В периода спада милленаристских ожиданий жизнь возвращается в привычное русло – впрочем, определенный отпечаток, напоминающий о том, что эсхатологические настроения не угасли окончательно и продолжают тлеть, с тем, чтобы вновь вспыхнуть под влиянием внешних причин, все же остается и существует в виде наличия особенных или, наоборот, отсутствия привычных институтов, отличающих сектантское течение от православия, с которым оно генетически связано. Так, большая часть старообрядческих толков потратила почти век-полтора, чтобы восстановить институт брака; бегунство же и вовсе восстановило его лишь для части общины – а именно для категории странноприимцев.

Следовательно, полной демилленаризации в беспоповщинских сектах старообрядчества не происходит – тут скорее можно говорить о своеобразном «тлеющем» милленаризме, характеризующемся возвратом к обычной жизни, но в то же время хранящим память об изначальных эсхатологических представлениях и в случае начала новых репрессий или других неблагоприятных для жизни общины обстоятельств всегда готовом воскресить эти представления в прежней форме. Эта ситуация заставляет вспомнить о способности культов карго то затухать, то обостряться – но никогда не исчезать полностью, поскольку в общине всегда найдутся и люди, склонные к мистике, и те, кто склонен упрямо воскрешать идею, о которой однажды уже получил представление³⁰⁷.

Обострения милленаристских настроений, как правило, были связаны с бедствиями — чаще всего, болезнями — или усилением репрессий со стороны государства. Так, в 1771 г., во время эпидемии чумы в Москве, федосеевцы получили разрешение правительства устроить карантин и кладбище для погребения умерших от болезни близ Преображенской заставы³⁰⁸. Предводитель общины Илья Ковылин воспользовался эпидемией как средством умножения числа единоверцев: его проповеди о том, что чума ниспослана в наказание за никонианские заблуждения, привела в общину сотни человек. «...Кладбищенские

³⁰⁶ Филиппов И. Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действиях. С. 235.

³⁰⁷ Mead M. Continuities in Cultural Evolution. P. 233.

³⁰⁸ Собрание от церковной истории, древлеправославных христиан, именуемых федосеевых и филипповых: и о их некоем междуусобном несогласии. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/theodosians.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

проповедники возопили: «Вот седьмой фиал гнева Божия, изливающийся на Россию за ее отпадение от христианской веры! Но никоновские церковники, пользуясь случаем истреблять... христианство, выдумывают ложно ее (болезни — прим. автора) признаки, находя в людях совершенно здоровых — зараженных, они дают им пить яды и умерщвляют»³⁰⁹. В числе стекавшихся молиться в богадельный дом было немало православных, которые надеялись найти спасение, помолвившись находящимся там древним и прославленным чудотворным иконам. Однако федосеевские наставники объявили, что пустят их только при условии перекрещения, на что многие согласились. Примечательно, что Ковылин при этом прилагал все усилия, чтобы удержать самих федосеевцев от возвращения в православие — многие общинники сочли, что эпидемия вызвана Божьим гневом за их веру, которые те, кто был напуган болезнью, уже были готовы признать еретической³¹⁰. В этом эпизоде прослеживается четкая логика: последние времена посылаются за людские грехи — следовательно, нужно как можно скорее отвратиться от прежнего мировоззрения, ибо оно, скорее всего, греховно. Здесь опять имеет место логика «морального переворота», отказа от прежних убеждений и религиозно-этических принципов в целях избежать посланного свыше наказания.

Как мы уже говорили в главе I, в немалой степени всплески милленаризма были связаны и с действиями в отношении раскольников государства. Так, принятый в 1838 г. жестокий закон, предписывающий отнять у раскольников их детей, чтобы крестить по православному обряду, привел к тому, что в 1842 г. иргизские поповцы приняли новую дату конца света — он был назначен на пасху этого года, на который пришелся голод, эпидемия холеры и полное затмение луны. Примечательно, что после того, как ожидания не оправдались, процесс отката от милленаристской установки оказался настолько радикальным, что община попросту распалась — ее большая часть постепенно выработала беспоповскую форму культа, другая часть ушла к бегунам и в другие секты³¹¹.

Однако при отсутствии внешних факторов, способствующих вспышкам эсхатологических настроений милленаристский настрой секты неуклонно ослабевал. Раскольнические учителя постоянно сталкивались с постепенной демилленаризацией своих общин: невозможно было постоянно поддерживать в людях готовность к добровольной смерти и веру в скорый конец света. В этих условиях проблема удержания общины от демилленаризации становилась едва ли не главной заботой руководителей сект.

Позволим себе в этой связи высказать еще одно соображение, касающееся гарей. Судя

³⁰⁹ Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 4. С. 67.

³¹⁰ Там же. С. 67-68.

³¹¹ Никольский Н.М. История русской церкви. С. 326.

по описаниям гарей, мотивы раскольников, запершихся в срубe, окруженном войсками, зачастую не демонстрировали какого-либо единства. Материал «Истории Выговской старообрядческой пустыни» Ивана Филиппова (сведения, им изложенные, тем ценней, что сам Филиппов является ярим апологетом самосожиганий), позволяет восстановить психологическую ситуацию, в которой самосожигатели принимали непростое для себя решение. Еще до того, как самосожигатели запирались в сооруженном ими срубe или в здании монастыря, объявив о решении держаться насмерть, их объединяла атмосфера «осажденной крепости», искусно созданная учителем. Материальная, из дров и кирпичей крепость, таким образом, фигурировала уже много после того момента, когда община уже начала воспринимать себя как крепость, окруженная врагами. Речи о вынужденном согласии перекрещиваться в никонианство и быть не могло; более того, страх, который общинники испытывали перед царскими войсками, сам по себе служил объединяющим фактором. «Сами не смеяxu бежати, что поймают и вышлют в Каргополь»³¹², – говорит Иван Филиппов, описывая одно из самосожжений. Однако тут же признает, что уверенности в необходимости самосожигания у многих раскольников не было – в рассказах Филиппова то и дело фигурируют такого рода фразы, характеризующие мотивы поведения предводителя общины: «В руки же мучителей вдатися трепетаху... да некотории малодушнии боящееся мук, отпадут древлеотеческого церковного благочестия; того ради доброрассудный муж со своим собранным народом благочестие по законех древлеотеческих огнем скончатися изволил».³¹³ Т.е., причиной, по которой учитель поджигал крепость, была неуверенность в твердости и непреклонности его последователей: «двери же и скважни твердо заклеплют, чтобы ни един уголзнул во время лютости огненных»³¹⁴. Во время гари, устроенной одной из поморских общин в каргопольской часовне, царским солдатам удалось вытащить из пожара крючьями и отлить водой около 60 человек. Спасенные «сами сказали, что тые люди были не без искушения и греха запоре, и веры не было еже горети, а бежати они не смели, что караулы хватали и в Каргополь отпускали, того ради и свои не спускали»³¹⁵.

Таким образом, картина самосожжения, восстановленная со слов Филиппова, предстает вполне достоверной: в каждой группе, поставившей себя в экстремальные условия, всегда есть один или несколько вождей, затем конформная группа, согласившаяся выполнять их инструкции из-за доверия к их авторитету, наконец, значительная часть людей, которые не до

³¹² История Выговской старообрядческой пустыни. С. 66.

³¹³ Там же. С. 41.

³¹⁴ «Жалобница» поморских старцев против самосожжений. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/print6961.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

³¹⁵ История Выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филиппова. С. 66.

конца лояльны к идеям вождей, но опасаются чем-либо выдать свои сомнения и оттого выбирают выжидательную, пассивную модель поведения. Филиппов сознается: «аще бы не Господь малыми людьми (т.е., малым количеством зачинщиков – И.Н.) укреплял, и вси бы сдалися сами»³¹⁶ – и затем красноречиво рисует психологическое состояние таких сомневающихся: «Ах, наше бедное житие и бесстрашие, сидяще в запоре к смерти готов мяхуся, а страсти плотские и дьявол и плоть ратует: ибо внутри преграды нет, наперед не сделана»³¹⁷. Примечательно, что царским солдатам удалось спасти из пламени, охватившего каргопольскую часовню, самих организаторов гари – старцев Андроника и Иосифа Соловецкого: первый скончался под пыткой, а второму удалось каким-то образом освободиться и через некоторое время погибнуть в пламени новой, организованной им гари в Пудогге. Вероятно, оказавшись недостаточно сильным духом в первый раз, Иосиф «оправдался» перед своими последователями во второй³¹⁸.

Мы можем предположить, что проблемой номер один, стоящей перед предводителем общины, было своими руками создать точку, за которой нет возврата. Закрывшись в крепости со всей общиной, учитель уже отчасти выполнял эту задачу – сектанты уже не могли добровольно и незаметно выбраться наружу. Однако царские войска, при помощи артиллерии разрушавшие стены крепости, могли взять общинников в плен – именно, чтобы избежать этого, учитель и поджигал обитель. Огонь подходил на роль средства самоубийства как нельзя лучше – никакой другой способ не мог обеспечить массовости и быстроты гибели: случаи спасения хоть и имели место, но представляли собой скорее исключение, нежели правило.

Еще одна догадка такого рода возникла у нас относительно скопческой обрядности: не играла ли в скопчестве кастрация роль такого же метода борьбы с демилитаризацией общины? Изложим соображения, которые породили это предположение.

Лишь на самом раннем этапе формирования скопческих общин скопцами в основном становились те, кто активно искал спасения. Операция на этом этапе чаще всего носит добровольный характер и довольно часто совершается самим человеком³¹⁹. Источники позволяют восстановить психологические портреты фанатиков, по своей воле подвергшихся кастрации: так, например, штабс-капитан Борис Петрович Созонович, бывший активным проповедником учения, - человек мистического склада, видящий в происходящих с ним обыденных событиях несомненные знаки свыше. На допросе Созонович описал несколько

³¹⁶ Там же. С. 66.

³¹⁷ Там же. С. 66.

³¹⁸ Там же. С. 67.

³¹⁹ Например: *Высоцкий Н.Г.* Первый скопческий процесс. С. 34, 41, 57.

таких, почти анекдотических случаев. Так, однажды за его санями погнался черный пес, на которого затем напали другие собаки, растерзав его прямо на глазах у штабс-капитана. Созонович истолковал этот случай так: черный пес, несомненно, символизирует дьявола, собаки, с ним расправившиеся, Господних посланцев. Бессмысленным предсказаниям скопческих пророков Созонович находил вполне реальные соответствия в жизни: по его собственным словам, к оскотлению его окончательно подтолкнул следующий эпизод – ломая голову над смыслом данного ему предсказания «Когда придешь домой, то ограждай свои окошки, чтоб не вошли три кошки», он вернулся на свою квартиру и обнаружил там трех посетителей. Впрочем, в характере Созоновича есть еще важная черта, сыгравшая несомненную роль в поиске им истинной веры – так же, как и Лев Толстой, он был офицером, в молодости пресытившимся мирскими наслаждениями – по собственным словам, он жил «как обычный светский человек..., впадши в плотские беззакония и страсти». Разочаровавшись в таком образе жизни, штабс-капитан стал поститься и молиться, как и ранние раскольники, «ища, как бы душу свою спасти». Закончилось все тем, что его денщик Федул Петров открыл ему «путь к спасению»³²⁰.

Время от времени в допросных материалах фигурируют факты, свидетельствующие о глубоком интересе скопцов к популярным в разное время мистико-философским сочинениям: так, в доме скопцов Кудриных, создавших во второй половине XIX в. «корабль» в деревне Камшиловка, полицией были обнаружены сочинение Эккартсгаузена «Ключ к тайнам природы» и напечатанная в Берлине книга «Таинственная капля»³²¹. Московский купец Федор Колесников, пользовавшийся, по утверждению старых скопцов, личной благосклонностью Екатерины II, интересовался масонство, за что и получил прозвище Масон.

Помимо людей мистического склада, в числе приверженцев скопчества можно обнаружить еще одну категорию людей, добровольно соглашавшихся быть скопцами — это те, для кого плотские желания превратились в надоедливую помеху из-за холостяцкого образа жизни, который они вели. Из источников видно, что скопчество зачастую получало распространение среди солдат, среди рабочих, отправлявшихся на сибирские рудники без семей, среди молодых приказчиков (особенно тех, кто попал в Москву или Петербург из деревни, не имел здесь ни родственников, ни связей, ни возможности жениться и содержать супругу — вспомним, что проповедники тоталитарных сект в наше время часто ведут работу среди студентов-провинциалов, живущих в общежитии). Другими словами, скопчество имело

³²⁰ Объяснение штабс-капитана 34-го егерского полка Бориса Петровича Созоновича // Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел первый. С. 85.

³²¹ Дела скопцев: Процесс Кудриных и других 24-х лиц обвиняемых в скопческой ереси. С очерком: Скопчество на Руси. М., 1900. С. 7.

привлекательность для людей, обреченных долгие годы жить без женщин.

Однако обе категории «добровольцев», судя по всему, составляли в скопчестве меньшинство - чаще всего кастрация предшествовала обращению адепта в ересь, а не наоборот. Об этом, в частности, свидетельствуют материалы дела о массовых оскотлениях во 2-м егерском полку, находящемся под командованием вышеупомянутого штабс-капитана Созоновича. Так, барабанщик Гаврила Овчинников рассказывал на допросе, что ничего не знал о содержательной стороне ереси, а оскотление принял под давлением командира. И лишь после операции его стали «просвещать», заставляя принять тезис о Селиванове как новом воплощении Христа³²². Солдат Василий Будылин, находившийся в другом армейском соединении, также был оскотлен, затем сослан и лишь после многих злоключений найден «своими» и просвещен по части скопческого вероучения³²³. Судя по всему, скопчество в основном распространялось именно таким образом. Н. Волков, наблюдавший скопчество уже в начале XX в., но при этом анализировавший и факты, относящиеся к XIX в., перечисляет основные виды вовлечения в секту: 1) пропаганда библейских текстов, якобы касающихся скопчества; 2) оскотление малолетних; 3) экономическое закабаление и предложение денег; 4) оскотление зависимых людей – слуг и т.п.³²⁴. Легко заметить, что большая часть способов подразумевает насилие или безвыходную ситуацию, а не свободный выбор. Некоторые исследователи XIX в. отмечают, что выходцами из криминальной среды пополнялись не только ряды бегунов, но и ряды скопцов. Однако если в бегуны уходили укрывающиеся от возмездия преступники, то в скопчество обращались исключительно те осужденные, кто уже отбывал наказание — безвыходность ситуации делала человека легкой добычей для агитаторов, предлагавших ему помощь по освобождению или деньги: «...Арестант за буйство, воровство и подобные преступления, отправляемый в ссылку, вдруг во время пути своего, где-нибудь на этапе или в остроге, до такой степени проникается заботой о спасении своей души и верою найти его именно в оскотлении, что тут же и спешит оскотиться, хотя бы для совершения операции, за неимением инструментов, проходило бы употреблять кусок отточенной жестянки и даже стекла. Очевидно, что выставляемое арестантами, в оправдание своего поступка, желание душевного спасения есть только ширма, закрывающая настоящую причину — подговор со стороны скопцов; а подговаривать они успевали в то время, когда под видом благотворителей приходили к арестантами для раздачи

³²² Объяснение 2 армии 17 дивизии 34 егерского полка, 2 егерской роты барабанщика Гаврилы Овчинникова // *Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел первый. С. 57.*

³²³ Показание скопца Василия Будылина, записанное моршанским городничим в 1829 г. // *Ливанов В. Ф. Раскольники и острожники. М., 1873. Т. 3. С.578.*

³²⁴ Волков Н. Скопчество и стерилизация. - М., 1937. С.83.

милостыни»³²⁵.

Выходит, что кастрация в скопчестве могла быть такой же «точкой невозврата», как и самосожжения в старообрядчестве – однако если последние вели к гибели общины или, по меньшей мере, ее большей части, то принявший оскопление человек вынужден был поддерживать лояльность по отношению к своей секте и ее учению, каким бы бессмысленным оно ему не казалось. Иными словами, кастрация оказалась, по сути, идеальным способом удержания адепта в секте – в отличие от членов сект хлыстов или общин старообрядцев, он оказывался навсегда выброшенным из нормальной жизни без возможности возврата. Н. Волков свидетельствует о том, что усомнившийся в своей вере скопец испытывает нечеловеческие душевные страдания, причем невозможность возврата к нормальной жизни имеет именно физиологические причины: Волков говорит также о том, что женщинам-сектанткам, «кастрация» которых носила принципиально иной характер (удаление груди и половых губ хотя и уродовало женщину, но не отнимало ее репродуктивных способностей), удавалось иногда, покинув секту, стать женами и матерями – при наличии, разумеется, готовой питать ребенка кормилицы³²⁶. Для скопца-мужчины такая судьба была невозможна – осознание этого факта и формировало у него жестчайшую привязанность к своей мировоззренческой системе. Случаи выхода из секты если и упоминаются, то составляют буквально единицы. Эту роль кастрации подчеркивает популярный в XIX в. анекдот, приведенный П. Мельниковым – скопец, убеждаемый православными в абсурдности своего вероучения, не выдерживает и горько восклицает: «Сделайте меня не скопцом, и я с радостью скажу, что все это нелепость, а теперь волей-неволей должен твердить то же и то, хотя и знаю, что это ложь»³²⁷.

Для нашей задачи неважно даже, понимали ли основатели учения роль кастрации именно как «точку невозврата» или нет – в любом случае в скопчестве она закрепилась именно в такой роли. Не столь важно, почему этот обряд возник, как то, почему он закрепился и оказался жизнеспособен. Примечательно, впрочем, что и в скопчестве время от времени наблюдаются попытки борьбы с «обмирщением», как бы дико это ни звучало, – особо ревностные скопцы требовали от собратьев производить над собой все новые операции (накладывая так называемые «печати»), поскольку, по их мнению, пребывание в том же статусе, что и другие общинники, по их мнению, уже не гарантировало необходимой чистоты, а значит, спасения. «Созонович говорит, что, бывши прежде того уже скопцем, он в Соловецком Монастыре произвел над собой эту вторую операцию и подвергнул ей других из

³²⁵ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 418.

³²⁶ Там же. С. 96.

³²⁷ Мельников П.И. Письма о расколе. СПб, 1862. С. 112.

своих собратий... по ревности и целомудрию, к полному сохранению которого до того они не чувствовали себя способными»³²⁸. Всего у скопцов зафиксировано до 6-7 таких печатей. Эта иерархия печатей у скопцов, судя по всему, не выстраивалась еще в такую четкую иерархию уровней посвящения, как у масонов или у многих сект, сформировавшихся в XX веке, однако определенная аналогия, возможно, указывающая на общий для всех этих сект инвариант, вне всякого сомнения, присутствует.

Однако скопчество в этом смысле уникально – другие раскольнические секты не нашли эффективного способа поддержания эсхатологических настроений в условиях отсутствия внешних факторов, угрожающих жизни и свободе общинников. На протяжении большей части XVIII-XIX вв. численность старообрядческих сект росла в основном естественным путем, а не посредством вовлечения адептов из православных семей. Исключение составляют лишь бегуны, которые вербовали своих сторонников среди маргинальных слоев населения – дезертиров, находящихся в розыске разбойников, семейных пар, находящихся в невенчанном браке, нищих странников и т.п. – люди, преследуемые законом и, соответственно, находящиеся в экстремальных жизненных условиях учение, были гораздо более восприимчивы к проповедям о конце света, нежели относительно благополучные обыватели. Что касается наиболее массовых старообрядческих толков – поморцев и федосеевцев – то нормализация жизни в их общинах в конечном счете превратила учение о последних временах в некий набор риторических приемов: напрямую на жизнь общин влияли, скорее, устоявшиеся представления о греховности церковных браков, запреты на чрезмерно тесное общение с никонианами и т.п., когда-то порожденные изначальным учением о конце света, но никак уж не само ожидание этого конца света.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что милленаристская доктрина на протяжении большей части истории старообрядческих сект скорее слабо тлела, чем горела ярким пламенем. Каким бы суровым ни был изначальный милленаристский настрой, община не может на протяжении долгих лет, а тем более – десятилетий, поддерживать готовность постоянно жить на грани между жизнью и смертью, «держат свои светильники зажженными», выражаясь библейским языком. Это в немалой степени подтверждается тем фактом, что любые попытки обострить милленаристские ожидания, предпринятые отдельными общинами при отсутствии внешних причин, угрожающих существованию всего старообрядчества, воспринимались большинством старообрядцев резко негативно – так, самоожжение Филиппова со своими последователями вызвало гневную реакцию федосеевцев и поморцев, а проповедь Кондратия Селиванова породила во всех хлыстовских

³²⁸ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 45.

кораблях столь сильную ненависть, что на его жизнь было совершено несколько покушений. Наиболее радикальные «корабли» внутри скопчества вызывали негодование более умеренных: так, в сочинении Даля и Надеждина отмечается, что наложение на себя все новых печатей (начиная с царской печати, т.е., отсечения члена) «старыми, или так называемыми чистыми скопцами в Петербурге отвергается: они приписывают способ этот скопцам иногородным, или, как они выражаются, замосковским, коих, по этому случаю, называют псами, не постигающими истинного разума Св.Писания»³²⁹.

Это гонение на слишком радикальную часть со стороны менее радикальной, вероятно, характерно для периода спада миллениаристских ожиданий и встречается далеко не только в истории старообрядчества. Большая часть иудеев начала I в., в среде которых было широко распространено представление о пришествии мессии, тем не менее, не готова были счесть таковым Иисуса Христа: в Талмуде, пожалуй, нет другого человека, на чью долю выпало бы столько нелестных слов³³⁰. Точно так же в самой христианской культуре любые попытки объявить о втором пришествии Христа в мирный и благополучный период жизни рассматривались церковью (будь то католическая, православная или какая-либо из крупных протестантских) и основной массой прихожан как безумие – при том, что у основной части верующих не вызывал сомнений ни само грядущее пришествие Христа, ни тот факт, что никто не знает его дня и часа.

³²⁹ Там же. С. 50.

³³⁰ Например: *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. С. 209-214.

2.5. Идеальное и реальное в эсхатологической доктрине раскольнических толков

В работах советских и многих современных российских историков использование раскольниками библейских образов рассматривается лишь как форма, в которую облекались социальные требования раскола. Соответствует ли такой подход истине? Представление о том, что народные антицерковные верования были чем-то вроде «религиозной санкции», прикрывающая социально-экономические явления в жизни крестьянства (одним из первых апологетов этой точки зрения был Н.М. Никольский³³¹) порой правомерно, но окажется грубо редуционистским, если попытаться объяснить с его помощью все явление раскола. Ряд черт обрядности старообрядчества носит, что называется, прецедентный характер: возникшая по прагматическим причинам практика, часто еще дораскольная, в дальнейшем получала «освящение» путем подбора необходимых аргументов, использующих ссылки либо на Библию, либо на Священное предание. Согласно выводу А.П. Шапова, например, церковная иерархия в деревнях сплошь и рядом нарушалась еще до раскола и образования беспоповщины: «Священники ленились служить, и вместо них дьяконы, дьячки или пономари, подобно беспоповцам, совершали такие службы, которых, по церковному уставу, никто, кроме священника, не должен совершать».³³² Сказанное подтверждается правилами митрополита Иоанна, которые цитирует Герберштейн: «Мальчики в случае необходимости могут быть окрещены без священника».³³³ Вполне вероятно, что уже привыкшие к совершению священнических таинств и служб представители самого низшего, первого уровня духовенства, мало знакомые с догматикой православия, но благодаря такому опыту научившиеся кое-каким поверхностным знаниям и навыкам, нашли применение этому опыту уже в расколе.

Однако в действительности вопрос о «библейско-христианской санкции» гораздо сложнее: заимствованные из Библии образы формируют саму реальность, в которой живет раскольник, становятся ключом к пониманию им проявлений внешнего мира. Согласно формулировке К. Гирца, религиозная деятельность порождает у верующего 2 рода предрасположенностей: 1) мотивации — устойчивые стремления совершать определенного рода поступки; 2) настроения — тенденции к достижению определенных состояний психики, формированию определенных картин мира, сообщающие верующему иное понимание причинно-следственных связей, которыми вызваны события внешнего мира³³⁴. Таким

³³¹ Никольский Н.М. История русской церкви. С. 274.

³³² Шапов А.П. Русский раскол старообрядства. С. 198.

³³³ Герберштейн С. Московия. М, 2007. С. 138.

³³⁴ Гирц К. Интерпретация культур. С. 127.

образом, верующий одновременно живет как бы в двух мирах — восприятие реальности трансформируется сквозь призму религиозного мышления, однако при этом и религиозные образы могут изменяться в зависимости от окружающих его реалий. Проиллюстрируем сказанное на нескольких примерах.

Переселение старообрядцев на северную окраину Московского государства, изначально выступавшее средством бегства экзистенциальной коммунитас от враждебной реальности, на стадии идеологической коммунитас обретает пресловутую «библейско-христианскую санкцию»: уход в пустыню — классическая библейская форма диссента библейских пророков, освящен он и русской традицией иночества, сложившейся задолго до раскола. Пустыня традиционно понималась русскими отшельниками как уединенное место, где отшельник остается совершенно один и полностью прекращает общение с миром, чтобы отвергнуть слух словам, исходящим свыше. Однако в случае с раскольническими общинами, как правило, и речи не идет о настоящем уединении — покинувшие свои прежние дома старообрядцы зачастую переселялись в леса целыми деревнями. Здесь мы наблюдаем, как сочеталось в действиях сектантов идеальное и реальное: в условиях средней полосы России и тем более Русского севера или сибирской тайги жить одному в «пустыне» было практически невозможно: общины с самого своего начала были связаны хозяйственными отношениями и взаимопомощью. В бегунском толке пустыня принимала характер и вовсе метафорический: бегуны, например, постоянно перемещались по обширной территории, задерживаясь лишь в специальных странноприимных домах, где их укрывали единомышленники. Пустыней здесь становится вся страна, весь мир: «Града нынешнего не имею, но града грядущего взыскую»³³⁵, гласит стандартная максима бегунов.

Особенное значение приобретает использование библейских образов в проповеднической деятельности лидеров хлыстов и скопцов — ведь объявляя себя новым Христом, харизматический лидер стремился представить события своей жизни повторением евангельской истории. Постоянно прибегает к уподоблению своих деяний событиям жизни Христа Кондратий Селиванов: в «Страдах» присутствует и эпизод узнавания Христа Иоанном Крестителем (в роли последнего выступает пророк Александр Иванович Шилов)³³⁶, и минута сомнения Христа в Гефсиманском саду (вместо сада тут — тюремный двор в Туле)³³⁷, и истязание легионерами (царскими солдатами)³³⁸, и несение креста (если в Евангелии оно занимает несколько часов, то здесь — много месяцев: пересылку по этапу из

³³⁵ Клибанов А.И. Социальные утопии в русских крестьянских движениях. С. 21.

³³⁶ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 209.

³³⁷ Там же. С. 219.

³³⁸ Там же. С. 220.

Тулы в Тамбов, а затем в Сосновку Селиванов описывает в одних и тех же выражениях, из-за чего это длительное путешествие приобретает характер одного целостного и краткого по времени перемещения)³³⁹. Отсутствует, на первый взгляд, лишь собственно сцена распятия – однако в действительности есть в тексте «Страд» и она: под нею Селиванов понимает свое заключение в тюрьме и ссылке, потерю возможности продолжать проповеди. Поскольку «Страды» автобиографичны, в них нет только эпизода, который выступал бы параллелью воскрешения Христа: однако скопческий фольклор с избытком восполняет это отсутствие огромным количеством легенд, в которых Селиванов возвращается из ссылки в столицу, как бы воскресая для своих поклонников. При этом реальное воскресение «христа» и его воцарение на русском престоле ожидалось в ближайшем будущем. Проводя параллели между фактами своей жизни и событиями жизни Христа, Селиванов, вероятно, полуумышленно укрепляет базу доказательств своей божественной сущности. Эта полуумышленность выглядит как своеобразная игра, которую можно рассматривать различным образом — А. Панченко обнаруживает в ней парадоксальную «работу на публику», когда само действующее лицо испытывает влияние своей аудитории и отчасти идет на поводу у ее реакции, отчасти само направляет эмоции публики³⁴⁰. Как бы то ни было, оба исследователя сходятся во мнении, что публика не допускает сомнений в искренности поступков пророка и его веры в свое предназначение. Действительно, в скопческих песнях божественная сущность Селиванова и тождественность его судьбы с судьбой Христа рассматривается в качестве несомненной — то, на что Селиванов делает намек, здесь проговаривается открытым текстом:

«Как тебя, наш Искупитель,
Били-мучили Иудеи,
А все злые Фарисеи,
Не дали места в России»³⁴¹.

Границу между религиозной логикой и «здравым смыслом» провести зачастую просто невозможно. Известны случаи, когда рассказы о мифических странах, где процветает истинная вера - Китеже, Беловодье, Царьграде (про то, что Византия была уже несколько веков как занята турками, сектанты в ряде случаев и не слыхивали), Опоньском царстве (т.е.,

³³⁹ Там же. С. 219-222.

³⁴⁰ Панченко А.М. Смех как зрелище. // В книге: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 86.

³⁴¹ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 219-222.

Японии, где будто бы тоже обитали православные старообрядцы) порождало к жизни экспедиции, в ходе которых сотни крестьянских семей снимались с места и отправлялись в далекие путешествия, часто оканчивавшиеся весьма плачевно. Можно ли рассматривать такого рода случаи как подтверждение того факта, что старообрядец руководствовался в своих действиях преимущественно религиозной логикой? Думается, нет: исходя из информации, которую раскольники считали достоверной, они действовали более чем логично – ведь единственным источником сведений, позволяющим организовать маршрут, были устные расспросы путешественников, уверявших о том, что им уже довелось побывать в упомянутом географическом пункте. Таким образом, идея путешествия в Беловодье или Опоньское царство, родившаяся у старообрядца, была ничем не хуже идеи Ломоносова отправиться в Москву — ведь само знание о существовании Москвы у Ломоносова также не было эмпирическим. Итак, путешествия старообрядцев в поисках вымышленных царств можно рассматривать и как поступок, вызванный логикой религиозного мышления, и как вполне заурядное, опирающееся на здравый смысл действие, причиной которого послужила дезинформация.

Другой пример такого рода. Как известно, бегуны составляли для себя особые маршруты, в которых действительные географические названия были перепутаны со сказочными, вымышленными. Чаще всего исследователи считали, что это делалось, чтобы сбить с толку полицию, в случае, если такой маршрут попадет ей в руки³⁴². Однако этот факт можно рассматривать и как создание отличной от обыденной, воспринимаемой другими людьми, мифологической реальности. Итак, обе логики — религиозная и обыденная, опирающаяся на здравый смысл — на деле чаще всего неотделимы друг от друга. Как нам кажется, именно в этом ключе следует рассматривать и причины ослабления эсхатологических настроений, неизбежно имеющего место в различных старообрядческих общинах: этот процесс вызван не только прекращением конфронтации с государством и церковью, но, возможно, даже в большей степени тем фактом, что наиболее значимые цели, поставленные идеологической коммунистической общиной, начинали восприниматься общинниками, как уже достигнутые. Так, Семен Денисов, рассказывая о подвиге соловецких отцов, подчеркивает, что победа была одержана не над «плотскими, ниже вещественными сопостатами», но «невещественными, мысленными врагами»³⁴³. Составив собой братство, свободное от грехов, которым подвержены еретики, общинники рассматривали себя как достаточную гарантию сохранения правильной веры и, следовательно, спасения человечества: судьба

³⁴² Никольский Н.М. История русской церкви. С. 275.

³⁴³ Денисов С. История об отцах и страдальцах соловецких. М., 2002. С. 36.

еретиков их уже не волновала, поскольку отступление России от православия было неизбежным, заранее предсказанным и необходимым для того, чтобы мог начаться Страшный суд. Активное стремление приблизить последний сменялось терпеливым его ожиданием.

Рассмотренные изменения эсхатологической доктрины старообрядцев заставляют вспомнить о той эволюции, которую пережил раннехристианский милленаризм. В I-II вв. н.э. слова Христа «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф 24:34; ср. Мк 13:30 и Лк 21:32), сказанные им о сроках конца мира, как правило, трактовались буквально: первые христиане считали, что Страшный суд случится еще при их жизни. Такое восприятие, в частности, привело к возникновению движения монтанистов: около 156 г. епископ Монтан и его последователи сзывали всех во Фригию ждать там Второго пришествия.³⁴⁴ Однако монтанизм был осужден церковью как ересь, а уже в III в. Ориген предпринял первую попытку перевести Царство небесное в метафорическую форму, напомнив, что Оно — внутри нас: Оно не имеет ни места, ни времени, Оно - состояние души³⁴⁵. Сходную картину рисует П. Уорсли, приводя пример папуасского движения Ваилалы (закончилось в 1919), бывшие участники которого в 1934 г. выражали уверенность, что апокалиптические пророчества (чудовищные землетрясения, возвращение духов предков и т.п.), сделанные на раннем этапе движения, уже сбылись и остались в прошлом, поскольку реальность, в которой они живут теперь, обновилась.³⁴⁶

2.6. Эволюция критической парадигмы раскола

Даже беглого знакомства с историей старообрядчества достаточно, чтобы заметить определенную связь между изменениями в идеологии древлеправославия и выделением внутри него все новых толков. Однако при том, что конкретные причины появления новых согласий (недовольство решением принять молитву за царя, согласие принять те или иные таинства и т.п.) историками подробно рассматриваются, общая глубинная закономерность, обрекающая старообрядческие толки на все новое дробление, так и не была вскрыта. Едва ли единственным обобщающим выводом, посвященным этой проблеме, является следующий,

³⁴⁴ Cohn N. The Pursuit of the Millennium. P. 26.

³⁴⁵ Там же. P. 30.

³⁴⁶ Уорсли П. Когда вострубит труба. С. 113.

сделанный С. Зеньковским: «Не имея конструктивной, положительной, четкой и всеобхватывающей богословской формулировки, и сразу же заняв отрицательную позицию в отношении государства и общества, беспоповщина стала быстро делиться на все более и более мелкие толки, которые уже отличались друг от друга не основными и широкими установками в отношении церкви и проблемы благодати, а второстепенными различиями в толковании отдельных обрядов или деталей устава»³⁴⁷. Однако вряд ли явление можно объяснить лишь отсутствием единого богословия, а также антигосударственной и антицерковной позицией раннего старообрядчества – на наш взгляд, причины связаны с чередованием различных структурных фаз старообрядческих коммунитас.

Примечательно, что в XVIII–XIX вв. роль веротворчества как фактора, приводящего к выделению новых общин и толков заметно ослабевает. Конечно, оно остается причиной возникновения небольших сект и в этот период: такова, например, марьяновская секта, появившаяся между 1845-1850 гг. в с. Збурьевке Днепропетровского уезда Таврической губернии. Секта была основана крестьянкой Марьяной, нашедшей в купленном ею домике доску, на которой впоследствии якобы проступил лик Богоматери. Рассказы о чудесном обретении икон широко распространены в официальном православии – однако в этом случае обретение иконы послужило образованию общины, проводившей сборища в хлыстовском духе, с кружением, формировавшейся в основном из женщин³⁴⁸.

Но такого рода случаи нетипичны: большая часть образовавшихся в XVIII–XIX вв. раскольнических толков следует в своем появлении и развитии другой схеме, связанной отнюдь не с веротворчеством: а) сперва наиболее активное крыло старой общины призывает вернуться к изначальным нравственным идеалам, критикуя обмирщение большей части общинников; б) затем критики, не желая погрязать вместе с общиной в обмирщении, принимают решение отделиться от нее и сформировать новую; в) в дальнейшем радикализация «изначальных идеалов» (под таковыми могут пониматься как элементы доктрины, действительно восходящие ко временам появления старой общины, так и совершенно новые установки, которые, тем не менее, понимаются как древние и оттого правильные) неуклонно уступает место смягчению всех провозглашенных норм — т.е., тому самому обмирщению, в котором новая община упрекала старую. Это развитие использует ту главную логическую установку, о которой мы говорили в первой главе, – смешивает бинарные оппозиции «древнее-новое» и «правильное-неправильное». Однако в этом случае объектом критической парадигмы становятся не никониане, а сама старообрядческая

³⁴⁷ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 494.

³⁴⁸ Булгаков С.В. Справочник по ересям, сектам и расколам. С. 1630.

община, которую вновь отделяющиеся от нее толки обвиняют в «замирщении», в распространении в ее среде новых, чуждых «древлей вере» явлений.

Как мы уже говорили, никакой рациональной, «материалистической» программы действий у раскольников не было — однако вместо нее существовала другая, религиозная: создание братства праведников, сосудов православия, которое могло бы спастись через ежедневный подвиг. И именно следование этой цели, как мы постараемся показать, неизбежно порождало дальнейшее разделение.

Отметим, что вполне в духе ортодоксального христианства раздоры в рядах единомышленников воспринимались самими старообрядцами как несомненное зло: так, первые расколоучители, обличая Никона, часто говорят о «пестроте», свойственной взглядам его последователей. У диакона Федора фраза «О прелесте! Понеже пестра еси...» звучит рефреном³⁴⁹; одна из глав «Христианоопасного щита веры» Авраамия называется «О пестроте новых книг»; в другом своем произведении Авраамий говорит: «У Никона же со ученики многие веры, а не едина»³⁵⁰. Мы упоминали в первой главе, что измышление веры, расхождение различных ее интерпретаций, попытки неканонических толкований священных книг рассматривались в русском православии как тяжелый грех — об этом свидетельствует, в частности, уже приведенный нами в первой главе отрывок из «Книги о вере». Однако первые баталии по различным догматическим вопросам возникают уже в среде пустозерских расколоучителей: так, Аввакум подверг диакона Федора яростной обструкции, практически уравнивая его с Никоном: «Мерзок есть таковой святей троице и отцу и сыну и святому духу, и от меня, отца ево, положен под правила и отсечен, яко гнилый уд, от церкви божия, понеже лет с десять целил ево и моля, увещал, еже бы престал сливати святая во единицу по жидовски, и савелиянски не мудрствовал, и прочая, в книжице сей еже есть писано»³⁵¹. Вина дьякона состояла, по мнению Аввакума, именно в распространении ереси: «...книги написал блядивыя по своему уму обольщенному и в мир послал, возмущая стадо божие, яко не троица бог, но единица слиянная, и прочая многая на церковь вражда от него, врага святыя троицы, в мир поплыла».³⁵²

В дальнейшем старообрядческие авторы постоянно подчеркивали пагубность идейных раздоров: «Ни что же тако желательно врагу диаволу, яко же вражда и нелюбовь между

³⁴⁹ *Диакон Феодор*. О познании антихристовой прелести // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Москва, 1881. Т. 6. С. 86-88.

³⁵⁰ Послание отца Авраамия. // В кн: Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1887. Т. 7. С. 418.

³⁵¹ *Аввакум*. Послание «чадом церковным» о дьяконе Федоре // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М.: Гослитиздат. 1960. С. 257.

³⁵² Там же. С. 257.

сонмом правоверных, и ни что же тако вреждает уды тела Христова, яко же непримиримая брань. Не толико стрелы, копия и стенобитныя хитрости разрушают стены града, елико братоненавистный раздор ограду словесных овец разоряет; не тако меч отсекает победоносные полки, яко же гневоизъятельная злоба друг друга разделяет»³⁵³. Запрет на внутриконфессиональные раздоры в старообрядчестве фиксируется уже в начале XVIII в.: «Гневаяй бо ся на брата своего всуе, повинен есть суду и гневливый, аще и мертвеца воскресит, не примет его Бог за гнев его и путие злопомнящих в смерть ведут»³⁵⁴. Каким же образом обосновывало свои усилия по созданию нового толка та часть общинников, которая принимала решение покинуть «обмирщившуюся» братию?

В своем «Обосновании разделения с филипповцами» инок Евфимий пишет: «Держитесь... предания старец, яко те навыкоша от отец своих»³⁵⁵, т.е., фактически создавая новое учение, призывает не к раздору, но к примирению и верности прежним идеалам. У современного человека такая разность слова и дела вызывает подозрения в неискренности. Однако для Евфимия, как и для всех других законоучителей раскольничьих общин, такая постановка вопроса вполне логична: подлинными творцами раскола и все новых дроблений внутри старообрядчества они считают не себя, а никониан, а также тех, кто, по их мысли, вновь отступил от веры предков, «изначального православия». Здесь вновь играет некоторую роль веротворчество: Евфимий создает новое и довольно отличное от «православия предков» (если считать таковым, скажем, те интерпретации православия, которые зафиксированы в тех источниках, на которые он опирается - «Книгу о вере», «Гитин» Ивана Стародубского и т.п.) учение, при этом полагая его истинным и изначальным.

Сын Феодосия Урусова, являющийся автором его жития, возводит вину на разделение не на отца, а на поморцев, которые, по его словам, уклонились от древлеправославной веры, заменив непреложные истины «мудрствованиями»: «И прочие нелепые укоры и поносы, не яко от мудрых, но яко от поселян невеждствующих, многия быша, их же здесь писати непотребно. ... Не восхотеша выше показанных своих мудрований отложить и в согласии о сих любовно быти, но в своем упрямстве неизменно пребываху»³⁵⁶. Добавим, что в федосеевской традиции их учение вообще предстает более древним, нежели поморское, хотя

³⁵³ Андреев Т. О начале раздора феоdosиевых с выгорецким общежитием и о причине того, чего ради оный бысть. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/andreev.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

³⁵⁴ Филиппов И. Описание о нелепых случаях и необычных пустынно житию действиях, внесшихся от своевольников // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 235.

³⁵⁵ Сочинения инока Евфимия (тексты и комментарии). Новосибирск, 2003. С. 14.

³⁵⁶ Житие Феодосия Васильевича Урусова. [Электронный ресурс] Древлеправославная католическая церковь христиан старопоморского феоdosеевского согласия. URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/feodosij.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/feodosij.html) (дата обращения: 21.03.2015).

поморские авторы редко упускают случай напомнить, что Феодосий «новых догмат бе исперва усердный служитель» и только «потом позна от неких христиан, тогда в тех странах крыющихся, лучу древняго благочестия»³⁵⁷. Попыткой вернуться к изначальным устоям выставляет свое учение и Кондратий Селиванов, говоря: «Я пришел к вам не разорить вашего закона, но еще паче оный утвердить и укрепить»³⁵⁸. Покинутую им секту хлыстов самозваной «богородицы» Акулины Ивановны Селиванов обвинил в отступлении от изначальной верной идеи чистоты и воздержания.

Легко заметить, что оппозиция «древнее – новое» так же незыблема для раскольников XVIII-XIX вв., как и в XVII в. «Вопросим вашу любовь, что в нашем учение новое?», – парирует на обвинения в искажениях веры отцов бегунский сборник «Кадес», приводя затем массу примеров, имеющих целью подтвердить, что учение странничества возникло вместе с самим христианством: «Аще мы не покаряемся царем нечестивым еретической власти, в преступление церковных правил. И ето не новое но издревле вси святии не покаряхуся царским повелением, не токмо нечестивым и еретическим, но и благочестивым, аще будет противно церкви... Аще мы в ревизии не пишемся и паспорта не берем, и власти не вопрошаем к бегственному и евангельскому крестоносному житию, сего и от века не бывло, чтобы оставить церковь и всех святых от века Богу угодивших, и приступать ко врагом Божиим, и явным отступником, и спрашивать дозволитися взяти крест и последовать Христу». Затем авторы перечисляют десять «библейских бегунов» (среди которых Мелхиседек, Авраам, Моисей, Иуда Маккавей, пророк Илия, Иоанн Креститель и сам Иисус Христос — каждый из перечисленных действительно хотя бы раз в жизни вынужден был укрываться от гонений), связывая, таким образом, истоки своего учения с традицией Священного писания³⁵⁹.

Итак, образование новой общины всегда выглядит как возврат к истокам: вина за новый раскол возлагается не на ту часть братии, которая уходит, но на ту, обмирщившуюся, что остается. В таком подходе нет и тени неискренности: ведь новый толк лишь повторяет поступок первых старообрядцев, покинувших грешный «мир» ради спасения в пустыни. Просто в качестве «мира» выступают теперь не только никониане, но и те, кто именуют себя древлеправославными, но на деле ничем не отличаются от еретиков. Толк, от которого

³⁵⁷ Андреев Т. О начале раздора феодосиевых с выгорецким общежитием и о причине того, чего ради оный бысть. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/andreev.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

³⁵⁸ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 186.

³⁵⁹ Вопрос и ответ. За что никониане и сектанты хулят нас. (Из рукописного сборника «Кадес»). [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/voprosotvet3.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

отмежевываются создатели нового толка, воспринимается как «обмирщенный» или прямо еретический: «Яко поморцы никогда и нигде себе не исповедали христианами в вопросах пред нечестивыми властями, при Петре и Екатерине и Елисафете, а писались расколниками, а ныне сектою пишутся, а секта латинским языком ересь есть», – гласит бегунская рукопись³⁶⁰.

Милленаристская логика формирует особую ментальность общины, выступающую двигателем все новых разделений. Исследователи отмечают, что в старообрядчестве четко прослеживается мотив ответственности каждого члена сообщества за судьбу всего мира³⁶¹ – даже неизбежная временная победа Антихриста часто рассматривается авторами-раскольниками как следствие недостаточной набожности и твердости самих общинников: «Зри, понеже сами человецы тако восхотеша Бога отступить, а не приязнь прияти. Златоуст пишет: «Аще бы и не Антихрист пришел, уже бы человецы не веровали истинному Богу»³⁶², «Яко и честь, и слава наша, и вкупе самая жизнь к падению клонится, своим волям и своим похотем последующе, не слышаше, яко похоть раждает грех» и т.п.³⁶³ А отмечая грехи окружающих, раскольнические авторы демонстрируют постоянную готовность к скрупулезному и пессимистичному анализу собственных поступков – частые обращения старообрядческих публицистов к самому себе вроде «О люте убогая душе моя! веси, яко отступницы во огнь идут, а ты, отступница и блудница сси, веси, яко татие и хищницы в муку посылаеми суть. А ты тать и хищница еси...»³⁶⁴, отнюдь не являются лишь риторическим приемом – напротив, они служат постоянным напоминанием о необходимости бороться со своей грешной природой. Протопоп Аввакум, не забывая подчеркнуть, что Бог сочувствует его делу и наказывает его врагов, в то же время ищет, в чем же сам он оказался грешен – так, исповедуется Аввакум перед читателями в похоти, охватившей его при виде симпатичной прихожанки³⁶⁵. Вероятно, такого рода самообвинения в период социальных катастроф являются вполне типичными для христианина, причем не только православного. Так, Даниэль Дефо, исследовавший историю лондонской чумы 1665 г., излагает мысль, которая, по его мнению, была естественна для многих застигнутых эпидемией: «Мне вдруг пришла в голову совершенно ясная мысль: если то, что случается с нами, происходит лишь по воле

³⁶⁰ Краткое изъяснение поморских и феодосиевских ересей, какое разнество к православным христианом. <http://starajavera.narod.ru/voprosotvet3.html>.

³⁶¹ Подробно этот вопрос рассматривает И.Д. Поздеева: *Поздеева И.Д.* Личность и община в истории русского раскола // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Тезисы. М., 1997. С. 25.

³⁶² *Ковылин И.* Рассмотрение, кто от сотворенной твари паче всех согрешил, на небеси и на земли // *Попов Н.И.* Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, феодосиевцев Преображенского кладбища и Поморской Монинского согласия. М., 1870. С. 80

³⁶³ *Филиппов И.* Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действиях. С. 236.

³⁶⁴ *Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999. С. 201.

³⁶⁵ Житие протопопа Аввакума // Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. С. 23.

Божией, значит, и все мои неурядицы неспроста; и мне стоит обдумать, не является ли это указанием свыше»³⁶⁶ - эпидемия служит для людей знаком, что пора менять свою жизнь, стремиться к моральному очищению. Э. Уоллес упоминает чувство вины как один из главных эмоциональных составляющих любого движения ревитализации — столь же неотъемлемую, как страх перед эсхатологической катастрофой или радостное ожидание царства справедливости³⁶⁷.

Примечательно, что в старообрядческой литературе второй половины XVIII–XIX вв. государство и православная церковь и вовсе утрачивают свое приоритетное место в качестве объекта критики: старообрядцы переносят основной огонь критики с «никониан» на собственные общины. Немалую роль в поддержании этой установки на постоянную критику единоверцев играла и атмосфера «осажденного лагеря»: ревнители древнего благочестия жили в постоянном страхе, что из-за нечестивых поступков общинников дьявол проникнет в самую общину и отнимет у нее возможность спастись: «Ненадсмотрением и слабостию надзирателей и надзирательниц над службами... погипе благоговение, умножишася беседы душевредныя, возникоша безстудия дерзости и бесчиния, откуда девству многоценному произыде конечное тление. И якоже при самой киновии таковой соблазн умножися, тако и на отхожих службах, на сукосечках и на сенокосах, и на палопрятках.... От ненадсмотрения надсмотрщиков презираются чины, от чего бывает целомудрию повреждение и чистоты нехранение. Едины сети простре диавол и нам, невидящим кознадейства его, сами впадаем во мрежи его и увязаем в них и обряща и брашно бываем толикому врагу в снесь»³⁶⁸. В периоды обострения миллениаристских настроений эта свойственная для старообрядческой культуры готовность осудить «обмирщившуюся» часть общины выступает эффективным катализатором распада старой общины и выделения из нее новой.

Обратим внимание на одну любопытную деталь — при том, мысль о вреде раздоров прослеживается лишь в писаниях образованных идеологов старообрядчества, в писаниях старообрядцев мотив сглаживания ссор между братьями обнаружить довольно трудно. Напротив, там куда легче встретить указание извергнуть заблуждающегося брата из общины, чтобы не распространять заразу ереси на других ее членов. Совсем иначе обстоит дело в фольклоре хлыстов и скопцов — означенный мотив в нем очень распространен. Многие песни хлыстов направлены на формирования духа доверия между членами братства, сглаживание конфликтов: «Будем вместе жити, Друг друга любити», «Друг друга всяк люби,

³⁶⁶ Дефо Д. *Дневник чумного года*. М., 2005. С. 19.

³⁶⁷ Wallace A.F.C. *Acculturation: Revitalisation movements*. P. 270.

³⁶⁸ Там же. P. 270.

Кто заспорит — уступи»³⁶⁹ и т.п. М.А. Кальнев отмечает, что и свобода половых отношений у хлыстов носила во многом характер сглаживания конфликтов — ведь ни один мужчина и ни одна женщина в хлыстовской общине не принадлежали друг другу «по закону» и не имели никаких прав друг на друга³⁷⁰. Скопческие песни часто призывают не только к сглаживанию конфликтов, но и к смирению, напоминают о равенстве всех братьев независимо от социального положения:

«Друг на друга не вредиться,
Добрим делом не хвалиться,
А богатством не гордиться!»³⁷¹

Судя по всему, для старообрядца скрупулезное следование идеалам веры было гораздо важнее единства общины. Для хлыстовства и скопчества это не так. Мы еще вернемся к вопросу о методах объединения общины в главе III, когда будем говорить об информационной замкнутости раскольнических коммунитас.

Отсутствие сколько-нибудь единой социальной базы старообрядчества, судя по всему, сыграло важную роль не только в начале раскола, но и в дальнейшей судьбе религиозного движения. Система ценностей, сформированная старообрядцами, в дальнейшем оказалась удобной для того, чтобы ее могли «примерить на себя» различные маргинальные слои населения (дезертиры, нищие странники, нарушители закона, молодые люди, живущие без брака и т.п.) - путем некоторого видоизменения доктрина приспособлялась к их интересам, при этом, как правило, возникала новая вспышка милленаристских чаяний, служившая выражением отчаяния этих маргинальных слоев решить собственные социальные проблемы. При этом использование вышеупомянутой критической парадигмы позволяло отмежеваться как от православия, так и от «обмирщившегося» старообрядчества. Этому в сильнейшей степени способствовало сохранение в идеологии самих «обмирщившихся сект» догматических установок о том, что православная церковь является еретической, а государство и общество представляют собой царство победившего Антихриста. Однако если демилленаризовавшиеся толки не акцентировали эти представления, стараясь их затушевать (например, толкуя метафорически), то новый толк вновь провозглашал эти догматы в качестве собственного манифеста.

³⁶⁹ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 310.

³⁷⁰ Кальнев М.А. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам, и какие меры борьбы с ними? Одесса, 1911. С. 13.

³⁷¹ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 237.

Выводы

В этой главе мы предприняли попытку проанализировать общие закономерности, действующие в различных старообрядческих, хлыстовских и скопческих общинах на протяжении XVIII-XIX вв. Это позволило выявить два ярчайших процесса, в той или иной форме имевших место во всех рассмотренных общинах: 1) постепенная демилленаризация, отход от радикальных лиминальных установок, которых придерживались основатели общины; 2) борьба наиболее радикальной части общин с демилленаризацией, часто приводившая к отпочкованию от существующих толков новых, впоследствии также обреченных на постепенную демилленаризацию. Эта диалектика развития раскольнических общин между двумя полюсами — радикальностью лиминальных установок и постепенным охлаждением интереса к ним - является ключевой с точки зрения проблемы милленаризма.

Если Реформации со временем удалось поставить на передний план экономические и политические цели, то старообрядчество не могло найти иного исхода, кроме ожидания царства небесного. Реформация, таким образом, пережила эволюцию, чем-то сходную с описанным Питером Уорсли и Маргарет Мид процессом трансформации культов карго в нейтивистские движения; старообрядчество же постепенно подверглось демилленаризации. Спад первоначальных милленаристских настроений наблюдается в расколе уже к концу XVII в.-началу XVIII в. Однако на протяжении XVIII–XIX вв. новые вспышки милленаризма то и дело проявляются в различных старообрядческих общинах. Как правило, эти вспышки провоцируют выделение все новых толков; анализ этих процессов позволяет выявить общую для большинства случаев закономерность их формирования, состоящую из нескольких последовательно сменяющих друг друга этапов:

1. Постепенно в общине ослабевает радикальность изначальных установок: курс на разрыв отношений с обществом и государством сменяется курсом на необходимые и часто взаимовыгодные контакты с ними, безбрачие уступает место различным формам брака, эгалитарность — определенной социальной иерархии и т.п. Иными словами, жизнь возвращается в привычное русло, происходит демилленаризация.

2. Наиболее радикальная часть общины начинает критиковать этот курс «обмирщения», принимая решение покинуть рамки общин-матери, чтобы создать свою, где прежние лиминальные установки реактуализированы. Происходит распад старой общины и выделение нового толка, который воспринимается своими адептами как изначальная и потому единственно верная версия старообрядчества.

3. В дальнейшем новая община с удивительной точностью воспроизводит

эволюцию породившей ее старой: имеет место та или иная степень демилленаризации.

Демилленаризация объясняется рядом причин — и идейных, и материальных. С одной стороны, община начинает воспринимать изначально провозглашенные цели как достигнутые: ведь круг праведников образован, его отделение от грешного мира произошло — следовательно, активное действие уступает место ожиданию Суда, а цель обличения еретического никонианства и борьбы с ним — целью сохранения праведности самой общиной. С другой стороны, поддерживать радикальные настроения в течение долгого времени оказывается попросту невозможным. Наконец, сказывается и влияние внешнего фактора — необходимости выживания в условиях государственных репрессий: в то время как часть наиболее радикальных старообрядческих общин попросту уничтожила себя (как правило, путем самосожжения), те общины, которые сумели пойти на определенный компромисс с властью, смогли не только уцелеть, но даже усилить свое влияние, что привело к преимущественному распространению именно их учения (федосеевцы, выговцы).

Последующие вспышки милленаристских настроений вызывались различными причинами. Как правило, они были связаны с накоплением внутри общины довольно большой части недовольных, которые не считали сложившуюся форму существования коммунитас способной удовлетворить их потребности, дать им защиту от государства или скудных условий жизни — например, бедняков, солдат-дезертиров и т.п., либо вызывались новой социальной катастрофой — например, эпидемией или усилением гонений. В этом случае идея возврата к прежним милленаристским установкам становилась привлекательной для крупной части общинников. При этом под видом возвращения к устоям часто появлялось новое, отличное от изначальной старообрядческой доктрины, учение. Именно таким образом формируется, вероятно, большая часть старообрядческих толков, появившихся в XVIII–XIX вв. Вторая крупная причина формирования новых толков — вопрос о браке, тесно связанный с проблемой естественного воспроизводства в общине. Эта причина стоит особняком — если в большинстве случаев поводом для распада общины служило ее «обмирщение» (ослабление аскезы), то тут случай прямо противоположный: объектом критики со стороны формирующегося толка служит слишком жесткое отношение к бракам и сожителствам, принятое в секте-матери. Исключительность этого обстоятельства демонстрирует, насколько важным был вопрос о естественном воспроизводстве внутри общины.

В третьей главе мы рассмотрим, благодаря каким механизмам старообрядческим и хлыстовским общинам удавалось сохранять баланс между двумя этими разнонаправленными процессами.

Глава III. Эволюция структуры раскольнических общин и механизмы их самосохранения

3.1. Двухчастная структура раскольнической общины

Мы рассмотрели те изменения, которые претерпевала идеологическая доктрина старообрядческих коммунитас на протяжении своего существования. Логично будет предположить, что не оставалась незыблемой и изначальная структура этих коммунитас, основанная на правилах «общежительства» и равенстве всех составляющих общину братьев. Как именно менялась эта структура и чем были обусловлены изменения? Носили ли они характер реакции на давление извне или же были обусловлены внутренними процессами эволюции общины? Какие именно механизмы — структурные и культурные — помогали общине сохранять свое вероучение, пусть и в виде, несколько отличающемся от изначального, а также поддерживать численность общины, обеспечивая ее массовость? Вот вопросы, на которые мы постараемся дать ответ в рамках данной главы.

Для начала проанализируем одну из наиболее распространенных форм существования раскольнических общин, происхождение которой тесно связано с двумя стоящими перед раскольническими сектами взаимосвязанными задачами, о которых мы говорили выше: с одной стороны, избежать полной демилленаризации, с другой — удержать общину от вспышек милленаризма, которые могли бы вызвать новые репрессии со стороны государства или каким-то иным образом угрожать ее существованию. Для широкого спектра старообрядческих толков и других выделившихся из православия сект характерно деление общинников на два статуса — тех, кто соблюдает абсолютно все моральные требования учения, и тех, кто ведет вполне нормальную, лишённую аскетических самоограничений жизнь. Первые, как более строгие аскеты, находятся в привилегированном положении относительно вторых.

Такого рода разделение присутствовало в поморских общинах — «мирские» жили в браке, «христианские» («соборные») приносили покаяние и расставались с супругом, получая право считаться истинными верующими. «Христианские» совершали трапезу и молились отдельно от «мирских» — при этом на эти моления и трапезы не допускались даже их дети, не принявшие еще статус «христианских». Точно такое же противопоставление разделяло «верных» («рабских») и «замирщенных» федосеевцев. Первые выражали готовность блюсти целомудрие и накладывали на себя ряд других аскетических самоограничений, получая за это право вести богослужение. Вторые, состоящие в

новоженческом браке, назывались также «немолящимися», так как на общественном богослужении они не должны были ни читать, ни петь, ни молиться вслух, ни даже креститься, а имеют правом молиться исключительно в душе. Еще резче были противопоставлены два статуса, существовавшие в бегунстве: странники, пользовавшиеся большим духовным авторитетом, были обязаны все время скрываться от государства, отказавшись от социального статуса, имущества и семьи; странноприимцам позволялось иметь все перечисленное и вести жизнь обычного православного – вместе с тем, странноприимец вплоть до своей кончины не считался настоящим бегуном: лишь укрывшись перед смертью и сообщив через родственников о себе как о пропавшем без вести, он посмертно получал славу настоящего странника.

Легко заметить, что обе половины этой двухчастной структуры, обладающие разными правами и обязанностями, являются противопоставленными по принципу бинарных оппозиций, рассмотренных В. Тэрнером в связи с категорией лиминальности³⁷². Если количественно большая часть в период «медленного» милленаризма возвращается ко вполне обычной жизни, то меньшая часть, составляющая ядро наиболее активных ревнителей учения, демонстрирует лиминальность – отказ от всех статусов, запрет на сексуальные контакты и брак, отказ от имущества, ярое неприятие власти государства и господствующей церкви – вот наиболее типичные черты, свойственные для этой половины секты. Можно предположить, что эта эволюционная особенность структуры толков и сект не копирует разделение на черное и белое духовенство в официальном православии, а представляет закономерно, конвергентно развившуюся его аналогию, вызванную схожими причинами. Вероятно, структура, состоящая из «ядра» наиболее последовательных и фанатичных адептов и другой части общины, включающей в себя тех, кто разделяет основные религиозные воззрения секты, но не готов на строгие самоограничения, является оптимальной для выживания секты, при этом решая главные для процесса демилленаризации вопросы – ядро секты хранит память об изначальных милленаристских установках, в то время как ее инертная часть позволяет избежать неоправданной, не обусловленной внешними причинами, милленаризации.

Примечательно, что бинарная структура скопческой общины (как бы странно ни звучало, на первый взгляд, утверждение, что большей части секты удавалось вести вполне обычную жизнь) возникла именно из сугубо конспиративных целей. Так, в скопческом «корабле», созданном купцом Василием Пановым в Саратове, большинство сектантов не были оскоплены и считались «мирскими». Ефим Соловьев приводит следующее

³⁷² Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 179.

распространенное среди скопцов высказывание: «кто еще не оскроплен, тот на своей земле» (т.е., находится в безопасности в случае преследования сектой полицией и не могли быть осуждены и сосланы). Тем не менее, за «мирской» частью секты «избранные» скопцы следили со всей тщательностью, препятствуя нарушения запрета на половую жизнь. После нескольких лет наблюдения зарекомендовавший себя с положительной стороны «мирской» допускался к оскроплению³⁷³. Такая структура, вне всякого сомнения, обладает высокой прочностью к репрессиям – взамен обнаруженных полицией и сосланных скопцов оставшиеся всегда могли пополнить ядро общины новообращенными из числа «мирских». Судя по всему, такое двухчастное устройство общины у скопцов было довольно распространено: далее Соловьев говорит, что «скопцы составляют у них («мирских» – И.Н.) как бы род монашествующих, так что общество скопцов может состоять из нескольких сот и даже тысяч человек, а оскропившихся бывает очень немного»³⁷⁴. Вполне вероятно, что такого рода бинарная структура была характерна для скопчества практически с самого его основания: так, из материалов расследования видно, что община хлыстовской пророчицы Акилины Ивановны была также местом собрания скопцов; последние проводили среди членов общины и односельчан свою агитацию, однако кастрация не была обязательной в общине – сама пророчица и многие другие учителя говорили лишь о половом воздержании.

Отметим, что «мирская» часть старообрядческих и хлыстовско-скопческих общин играла важнейшую роль в поддержании их численности: как мы уже говорили, поморская и федосеевская общины во второй половине XVIII–XIX в. уже практически не пополнялись новыми адептами, переходящими из православия (тем более, что в наставлении от 15 октября 1858 г. была проведена четкая грань между тем, кто родился в раскольничьей семье и перешел в раскол – изменившему православию, равно как и его совратителю-старообрядцу, полагалось наказание³⁷⁵). Что касается скопческих сект, то для них «мирская» часть была принципиально важна – как видно из источников, именно она служила основным источником новых адептов. В ряде случаев *совместить* мирскую, имевшую одной из целей продолжение рода, жизнь с верностью идеалам вероучения, позволяло своеобразное временное разграничение – у странников переход странноприимцев из первого статуса во второй совершался, как правило, лишь перед смертью, у карельских федосеевцев общинники-новожены переходили в статус «верующих» или перед смертью, или в случае смерти супруга,

³⁷³ Соловьев Е. Сведения о русских скопцах, извлеченные из различных документов и рукописей. Кострома, 1870. С. 26.

³⁷⁴ Там же. С. 56.

³⁷⁵ Рейснер М.А. Веротерпимость и раскол (Из истории секретного законодательства о расколе до 1875 года). М., 1912. С. 19.

болезни и т.п. Любопытно, что О.М. Фишман выделяет внутри общины карельских федосеевцев целых три статуса: верующие, новожены и мирские – впрочем, первый статус оказывается противопоставлен другим двум по принципу все той же бинарной оппозиции: только он получает ореол сакральности в обмен на обет безбрачия и другие явные признаки лиминальной аскезы³⁷⁶.

Таким образом, «ядро» секты все еще сохраняет признаки идеологической коммунитас, в то время как община в целом выглядит как коммунитас нормативная, закрепившая структуру, оптимальным образом служащую выживанию секты и сохранению учения. Такое разделение оказывается освященным и новозаветной традицией: «Тот, кто может принять, пусть примет!» (Мф.19:4-6, 8-12) – христианство, одобряя аскезу, тем не менее, не считало ее обязательной для слабых духом. Подобная двухчастная структура, судя по всему, характерна для многих религий и сект, на раннем этапе представлявших собой милленаристские движения. Таково разделение на монашествующих и мирских в католицизме и православии, восходящая к самым ранним временам существования христианства. Катарская община делилась на тех, кто уже принял *consolamentum* – по сути, единственное таинство катаров, означавшее отказ от всего мирского, и тех, кто на это еще не решился. Примечательно, что, как и бегунские странноприимцы, катары чаще всего переходили в статус *consolamentum* незадолго перед смертью: большинство сектантов старались до последнего отдалить принятие предписываемого этим статусом строжайшей аскезы.³⁷⁷ Любопытна и другая аналогия: упомянутая двухчастная структура напоминает распространенную среди различных африканских этносов форму племенного союза, внутри которого оказываются объединены два племени – одно политически сильное и другое политически слабое, но сильное мистически³⁷⁸. Вероятно, эта структурная форма также является инвариантной, время от времени возникающей в истории человеческих сообществ.

³⁷⁶ Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы, М., 2003. С. 237.

³⁷⁷ Мадоль Ж. Альбигойская драма и судьбы Франции. М, 2000. С. 30.

³⁷⁸ Тэрнер. В. Символ и ритуал. С. 173.

3.2. Информационная замкнутость как объединяющий фактор

На раннем этапе становления старообрядчества главную роль в выделении новых толков играли не столько дискуссии внутри него, сколько противоположная причина - информационная замкнутость общин. Подчеркнем, что во множестве случаев ранние расколуучители не только не дискутировали друг с другом, но и вовсе не контактировали с окружающим миром – «пустынь», в которую они уходили, закрывала все информационные каналы сообщения с ним. Это опять-таки вело к дальнейшему расхождению интерпретаций православия – раннее старообрядчество представляет собой своеобразный богословский хаос: не имея единой доктрины, не соглашаясь друг с другом по догматическим и обрядовым вопросам, раскольнические проповедники по-разному формировали границы предписываемого и, наоборот, запрещаемого своей верой. Дмитрий Ростовский упоминает толки, запрещающие почитать иконы, и толк, накладывающий запрет на культ мощей³⁷⁹ и т.п. В условиях замкнутости раскольнических общин их учение распространялось зачастую не самими их членами, а странниками, как свидетельствуют материалы допросов над раскольническими вероучителями. Пустынь в этом случае выступала островком, генерирующим идеи, но неспособным их распространять без посторонней помощи таких вот странников, путешествующих от одной пустыни к другой в поисках «правильной веры». Однако ситуация кардинально меняется уже в первые годы XVIII в., когда вспыхивает активная полемика между поморцами и отделившимися от них федосеевцами – этот первый случай выделения нового толка под лозунгом борьбы с обмирщением, вероятно, послужил примером для более поздних общин.

Критикуя взгляды на религию Бронислава Малиновского, считавшего, что привлекательность и сам смысл существования религии связан с тем, что она несет успокоение своим адептам, К. Гирц говорит: «На протяжении своей истории религия тревожила человека, пожалуй, так же часто, как и успокаивала его»³⁸⁰. Замечание более чем верное – скажем более: само то обстоятельство, что религия «тревожит» человека, судя по всему, одной из важнейших ее особенностей, служащей поддержанию самой религиозной системы и общины, ее исповедующей. Создание системы запретов, потенциальное нарушение которых вызывает страх наказания свыше, одновременно поддерживает единство вероучения и препятствует выходу верующих из общины, т.е. поддерживает определенную численность общины. В авраамических религиях, где мотив нарушения запрета и воздаяния

³⁷⁹ *Дмитрий Ростовский*. Розыск о раскольнической брынской вере. С. 211, 241.

³⁸⁰ *Надеждин Н.И.* Исследование о скопческой ереси. С. 121.

за это нарушение является одним из центральных, этот механизм, судя по всему, прослеживается четче, чем в других вероучениях.

Такого рода система запретов формируется на этапе превращения раскольнических общин в идеологические коммунитас: представление о мире как о царстве Антихриста автоматически делало общину «осажденным лагерем», где любая попытка контакта с враждебным окружением рассматривалась как впадение в ересь, игра на руку дьяволу. Запрет на ведение совместных дел с «еретиками» получил отражение в уставах крупных толков и братств, его нарушение рассматривалось как грех, ведущий неосторожных к впадению в ересь. «Крайнее неопасение имеют с мирскими в ядении, питии, и на праздники к ним ходят, и хмельное питие из их сосудов пьют. (...) В баню ходят с мирскими, и оное дело оправдывают»³⁸¹, с прискорбием отмечают представители московского Мониинского согласия, говоря о выговцах. Запрет такого рода достаточно понятен и использовался в истории религии многократно: те же монинцы ссылаются на цитаты из Василия Великого («С еретики, с Еллины, и с Жиды ясти имамы запрещение»), святомученика Киприана («С раскольниками и земном, и в светском ядении и питии общения иметь не должно»), Ефрема Сирина («Еретичествоующие... не именована человеки, но псы, и волки, и свинии, и антихристы, и с ними не подобает ниже купно молитися, ниже купно ясти») и многих других отцов церкви. Отметим, что у Ефрема Сирина главная причина запрета выражена ясно и недвусмысленно: «да делом тех лукавых не сообщимся»³⁸².

Запрет на общение с православными понимался весьма широко — во многих согласиях запрещалось принимать их на исповедь, покупать что-либо у них («Пищу готовить дома, а купленное на торгу поклонами очищать»), а в случае, когда православный все-таки явится в дом к старообрядцу, например, чтобы попросить пить, предписывалось давать ему для этого особую посуду. В уставах старообрядческих согласий этой посуде уделялось значительное внимание: так, в Уставе Мониинского согласия этой проблеме посвящена едва ли не четверть всего текста - после правила «Каждый наш правоверный христианин должен в доме своем иметь свою и внешнюю посуду. Никогда их в одну с другою не смешивать» следует описание обряда, при помощи которого член общины может загладить проступок: если он случайно перепутал посуду и ел из внешней, либо дал православному свою, он должен извиниться за это или перед своей семьей, или, если ее нет дома, перед соседями³⁸³. В Постановлениях Чулымского собора 1909 г. предписывается: «Аще куда случайно

³⁸¹ Показание правильных вин, препятствующих соединению нашему в сообщении с монастырскими // Материалы для истории беспоповщинских согласий. С. 99.

³⁸² Там же. С. 75.

³⁸³ Устав или правила для прихожан Мониинской часовни // Там же. С. 79-81.

придется съездить, в продолжении недели или две, на квартерах у еретиков хлеба и воды не брать. Также равно и у христиан, которые с еретики имеют сообщение, ничего у них не ясти»³⁸⁴.

Иногда такое отношение выглядит зеркальным отражением политики православной церкви. В источниках присутствуют указания не только на монополию молельных собраний, установленную официальным православием, но даже и на монополию на добрые дела – Дмитрий Ростовский уделяет целых 5 глав объяснению того, что раскольники могут совершать лишь дела «мнимы быти добры», а не по-настоящему добры. Священник подчеркивает, что даже те добрые дела, которые раскольник совершает не от тщеславия своего, а от стремления помочь ближнему, не являются добрыми, поскольку раскольник не является православным, а творить добрые дела можно лишь находясь в православии³⁸⁵. Отметим, что и раскольники постарались как можно скорее установить собственную монополию на добрые дела – «...зле крестивыйся добре веровати не может», пишет Авраамий, а Феодосий Васильев напоминает, что, какие хорошие поступки ни совершай, «без правя веры не возможно спастися». Существовал и прямой запрет: «Никониан ни в чем не хвалить, хотя бы справедливым и честном, с ними не рассуждать»³⁸⁶.

Примечательно, что известная старообрядческая поговорка «С бритоусом, с табашником, щепотником и со всяким скобленным рылом не молись, не водись, не дружись, не бранись», служившая для старообрядцев лаконично сформулированным правилом отношения к православным, запрещала не только мирное общение с православными, но даже и споры с ними. Добавление этого запрета не является случайным — он повторяется в уставах различных раскольнических согласий. А. Иоаннов, собравший список максим, составляющих «костяк» беспоповщинской доктрины, поместил этот пункт вторым по важности — сразу после пункта 1: «С еретиками ни в чем и ни под каким видом не сообщаться ни в молитвах, ни в пище, ни в питье» следует пункт 2: «О своей вере с никонианами не спорить под угрозой епитимьи...»³⁸⁷. Запрет на споры с православными выступает как вершина этой политики информационной замкнутости: на раннем этапе своего существования старообрядческие общины заботились не о том, чтобы получить новых adeptов, а о том, чтобы не растерять уже имеющихся. Первые общины старались уйти как можно дальше не только от карающей длани государевой, но и вообще от любых

³⁸⁴ Постановления Чулымского собора на заимке Юльевской 1-2 февраля 1909 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7703.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

³⁸⁵ Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. С. 546-556.

³⁸⁶ Иоаннов А. Полная история известий о расколе. СПб, 1855. Ч.1. С. 66-67.

³⁸⁷ Там же. С. 67.

человеческих поселений. Точно так же поступали наиболее радикальные старообрядческие секты, образовавшиеся уже в XVIII в.: так, филипповцам после огненной смерти основателя общины удалось обрубить все внешние информационные каналы, уйдя в тайгу³⁸⁸.

Однако впоследствии запрет на дискуссии с православными нарушался далеко не только простыми общинниками — именно наиболее авторитетные в выговской общине люди составили «Поморские ответы», вступив тем самым в полемику с православными миссионерами. Автор рукописи «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры» отмечал даже некую устоявшуюся методологию ведения подобных дискуссий: «Когда, по какому-либо случаю, раскольники входят в степенный разговор с православными, ...то всегда доказывают справедливость своих слов ответами из древних книг, признаваемых ими за Святое писание».³⁸⁹ Далее автор рукописи отмечает, что раскольники все чрезвычайно хорошо ознакомлены с принципами своей веры, очевидно, противопоставляя их основной массе православных. В XVIII–XIX вв. старообрядцы все же вели некоторую нерегулярную проповедническую деятельность в среде православных: ходили к «еретикам» в гости, пользуясь этой возможностью для того, чтобы читать им старопечатные книги и т.п.

Ряд фактов говорит о том, что правительство осознавало проблему информационной замкнутости старообрядческих общин и уже с начала XVIII в. начало понимать, что карательные меры ведут лишь к ее усилению. Были избраны меры увещательные — в первую очередь отправка миссионеров, подготовленных к дискуссиям с раскольниками. Однако в большинстве случаев меры, направленные на прорыв информационной блокады, которую самостоятельно устроили в своих общинах старообрядцы, успеха не имели — так, когда в 1721 г. Синод пригласил раскольников для диспута, не откликнулся никто, а предпринятая в 1722–1723 гг. попытка иеромонаха Неофита вовлечь в дискуссию выговцев завершилась вручением ему уже упомянутых «Поморских ответов», составленных настолько тщательно и использующих столь тщательно подобранные аргументы, что любые аналогичные попытки Православной церкви начать диалог с отступниками были на долгие годы вперед обречены на неуспех.

³⁸⁸ А.М. Панченко и Б. А. Успенский приводят любопытный пример использования запрета на общение в дораскольничьей истории России: опричники должны были произнести перед царем клятвенный отказ от общения с земскими — вероятно, Иван Грозный заботился о том, чтобы создать особое, полностью отделенное от обычного, мировоззрение своих верных слуг // *Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: Концепции первого монарха // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. М., 2002. С. 459.*

³⁸⁹ Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе — сочинение неустановленного автора. РГБ, Отдел рукописей. Ф. 304. II, № 238. С. 120.

Государственная политика прорыва информационной блокады оказалась неудачной еще и по причине слабого контролю над окраинами: приносить свои плоды она стала лишь к середине XIX в. «...Как продолжить оставаться донныне последователям Филиппа в таком ослеплении, ... когда леса стали уже совершенно всем известны, когда есть с ними частое сообщение?»³⁹⁰, – восклицал автор «Бесед о мнимом старообрядстве», вышедших в 1846 г. Поспособствовал демонтажу стены между православием и расколом ряд веротерпимых законов: например, указы от 1853 г., предписывающие незаконных раскольничьих детей в случае обращения считать законными, дела о преступлениях раскольников против православной церкви считать просто уголовными и т.п., законы 1858 г., допустившие старообрядцев учиться в гимназиях и университете вместе с православными, разрешившие им выполнять (пусть и не публично, а в узком кругу) свои требы и службы³⁹¹. Однако по мере интеграции в общество, носящей зачастую откровенно насильственный характер, старообрядческие общины вырабатывают целую систему контроля за религиозным сознанием своих членов, вынужденных проводить много времени «в миру» - по возвращении в общину после долгого пребывания на чужбине применяются методы тщательного дознания: «О возвращающихся из военной службы в отечество, приемлются с рассмотрением, если хранят веру со исповеданием пред всеми: таковым токмо прощение и малая заповедь. А кто из них без зазрения принимал все требы во иноверных церквах и браду свою волею брел, таковыя приемлются с отрицанием...»³⁹².

Был ли характерен тот же самый запрет на общение с православными для хлыстов и скопцов? Известно, что секты эти, которые исследователи XIX в. считали «тайными», вели активную пропагандистскую работу среди православных — а уже одно это предусматривает частые контакты с окружающим миром. Однако, как свидетельствует В. Ливанов, даже в скопческом фольклоре можно встретить предостережения адептам, напоминающие, что нельзя идти на слишком сильное сближение с православными: птичка, символизирующая Селиванова, говорит своим деткам:

В поле не летайте, в пыли не пылитесь,
В пыли не пылитесь, росой не роситесь!³⁹³

³⁹⁰ Беседы о мнимом старообрядстве. СПб, 1846. С. 54.

³⁹¹ Рейснер М.А. Веротерпимость и раскол. С. 18-19

³⁹² Бийское соборное уложение часовенных 22-25 ноября 1902 г. с добавлениями постановлений Бийского собора 26-27 ноября 1906 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7702.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

³⁹³ Песни хлыстов и скопцов // В.Ф. Ливанов. Раскольники и острожники. М., 1873. Т. 3. С. 256.

Все же в большинстве хлыстовских и скопческих общин такого запрета, судя по всему, не было: напротив, хлысты зачастую (даже вопреки их отрицательному взгляду на брак) старались выдавать замуж за православных своих дочерей, чаще всего перестарок, по свидетельству М.А. Кальнева, «стараясь навербовать» новоиспеченных родственников в секту³⁹⁴. Однако роль субститута этого запрета играл запрет на разглашение тайной доктрины, а также культивируемое в этих сектах высокомерное и неприязненное отношение к православным: «Лучше свинью накормить, чем православного напитать»³⁹⁵. Этот взгляд на иноверцев как на людей непросвещенных, не знающих истины препятствовал сколько-нибудь полноценному диалогу с внешним миром, пожалуй, еще сильнее, чем комплекс запретов, направленных на информационную замкнутость старообрядческих общин: ведь, даже считая православных еретиками, старообрядцы при этом смотрели на них скорее как на заблудших и оттого достойных сожаления грешников, но отнюдь не как на людей низшего сорта.

Фактором, казалось бы, напрямую не связанным с информационной замкнутостью общины и, однако же, оказывающим сильное влияние на ее контакты с внешним миром, являлась организация свободного от работы времени. Многие авторы отмечают, что у старообрядцев (федосеевцев и поморцев) практически весь свободный от трудов день занят религиозными обрядами — совместными и отдельными молитвами, с молитвы же начинается любое домашнее дело и т.п.³⁹⁶. Такая организация времени, с одной стороны, выступает способом снятия психологического напряжения и переноса внимания с острых проблем на другие объекты размышления — недаром в сложные времена, чтобы противостоять паническим настроениям, лидеры общины увеличивают число молитв и усиливают строгость поста. Так, в Выговской пустыни в ожидании комиссии Самарина, которой, как свидетельствует Иван Филиппов, выговцы боялись, больше, чем даже смерти, старцы заповедовали всем жителям творить по 2–3 в день дополнительных молебнов в монастыре и, кроме этого, по 2-3 лестовки дома, установили строгий пост³⁹⁷. Мы уже вспоминали вывод Плюхановой, справедливо отмечавшей, что строгий пост и отнимающие силы обряды приводили человека в состояние, пограничное между жизнью и смертью. Судя по всему, эмоции (в том числе страх) в таком состоянии воспринимались притупленно. Однако при отсутствии чрезвычайных ситуаций загруженность дня обрядами и частый и строгий пост играли иную роль — у человека не оставалось ни времени, ни сил для,

³⁹⁴ Кальнев М.А. Как опознавать хлыстов и скопцов. С. 17.

³⁹⁵ Там же, С. 13

³⁹⁶ Например: Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры. С. 120.

³⁹⁷ Филиппов И. Повесть о злоключении на Выговскую пустыню, по злодейству диаволу, чрез злаго безчинника Ивана Круглого. // История Выговской старообрядческой пустыни. С. 387.

собственно, досуга и греховных соблазнов. Такая организация времени опять-таки является не изобретением старообрядческих общин, а заимствованием из монастырского уклада жизни, где умерщвление плоти также преследует цель отвращения человека от соблазнов (Н.Д. Зольникова нашла для этого образа жизни замечательный термин «Пустыня в миру»)³⁹⁸. Однако в данном случае оно еще, судя по всему, и ограничивало человека в свободе его перемещений – ведь для молитвы требовалось быть либо в монастыре, либо у себя дома. Это обстоятельство заставляло человека постоянно находиться на территории поселения общины. К тому же многие пагубные привычки так или иначе подразумевали необходимость входить в контакт с православными — например, при походе в кабак или трактир: «С чайниками и винопивцами не сообщатся, и никак у таковых требы и нужды не исполнять, аще не отстанут того. Чайники и винопийцы из единой чаши с иноверными пьют»³⁹⁹.

Помимо прямого запрета на общение, в старообрядчестве сформировался ряд символов, выступающих маркерами различия между «своими» и «чужими». В их числе традиционно упоминается одежда и такие атрибуты внешнего вида, как борода и усы. Выступив во время раскола XVII в. как «протестные» атрибуты, направленные против мод, заимствованных с Запада, эти черты как бы законсервировались в старообрядчестве, в дальнейшем приобретая роль отличительных особенностей, по которым узнавали друг друга даже представители разных толков и согласий. Важность сохранения традиционной одежды и причесок аргументировалась цитатами из Священного предания: «Аще кто во одежду некую, яже есть кроме общаго обычая, облачется, да отлучится»⁴⁰⁰ (71 правило 6 Вселенского собора) и, значит, также встречалось в истории христианства далеко не впервые. Однако здесь это явление обрело новый смысл: приверженности к «древлему», дореформенному православию. Примечательно, что еще во второй пол. XIX-начале XX в. старцы активно порицали молодежь за отказ от традиционной одежды – так, на Екатеринбургском соборе 1884 г. старец Трифил Васильевич стыдил слушателей: «Простите, я смотрю на вас и вижу, что из вас по наружному виду трудно найти и христианина!»⁴⁰¹.

В ряде случаев маркером принадлежности к общине становился даже собственный

³⁹⁸ Зольникова Н.Д. «Пустыня в миру»: аскетизм в быту староверов-часовенных в XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история. 2000. № 2. С. 17 – 21

³⁹⁹ Постановление Рамыльского собора 21 января 1890 г. с включением правил Теренкульского собора 1889 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7701.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

⁴⁰⁰ Прощение Гавриила Ларионова Скачкова, об увольнении его от должности настоятеля Монинской часовни // Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве. С. 76.

⁴⁰¹ Екатеринбургский собор 1-2 мая 1884 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7700.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

язык. Иногда к его появлению вела информационная замкнутость: длительное проживание обособленной группой приводило к появлению собственного наречия. Так, у ладвинских стекольщиков, возможно, под влиянием финского и карельского языков сильно изменился их родной русский (например, появилось фиксированное, падающее на первый слог ударение), превратившись в так называемый «билямский» язык»⁴⁰². У тихвинских карелов-федосеевцев особый диалект сложился из карельского с сильной примесью русских слов, особенно религиозных терминов. Другие особые языки были созданы искусственно: речь идет о тайных языках, употребление которых, вопреки мнению Мельникова-Печерского, служило, вероятно, не только для конспирации, но и было одним из способов обозначения «своих» каналов коммуникации.

Один такой язык, родственный языкам торговцев-офеней, упоминает А. Мельников-Печерский. Другой, еще более любопытный, фигурирует в материалах второго процесса над хлыстами — на нем велось и устное общение, и писались рукописи. Язык этот использовал вымышленные слова, каждое из которых означало целую фразу: «натрисинфур» (что означало «В Сына Божия веруй»), «лесонтос» («возлей Богу слезы»), «корнемила» («будь милостив, человек, и воздавай милостыню ради Бога») и т.п.⁴⁰³. Легко заметить, что многие из этих слов используют в качестве своих составляющих русские корни и другие морфемы: так, «черезондро фордей» означало «чрезмерно не гордись». При этом совершенно очевидно и стремление создателей этого языка уподобить звучание слов греческим — это делалось, чтобы сообщить вымышленным лексическим единицам таинственное «византийское» звучание, порождающее мистически-богослужебную атмосферу. Здесь мы вновь наблюдаем неуклюжее и забавное «обезьянничанье» хлыстов, старавшихся возвысить народную религиозность до высот официальной путем наивного подражания ее обрядности.

Наконец, помимо этих специфических маркеров и четко выраженных запретов, задаче сплоченности раскольнических общин служила вся их мировоззренческая система, включавшая в себя собственные легендарные традиции и собственный фольклор. Точно так же, как отцы христианской церкви, заложившие при помощи сочинения «Деяний апостолов» легендарную традицию, столпами которой стали истории о чудесах, подвижничестве и мученичестве, старообрядцы постарались как можно скорее создать собственную традицию, столь же сильно нуждающуюся и в мучениках, и в чудесах. Одна из наиболее ранних фольклорных традиций связана с осадой и падением Соловецкого монастыря, во многом

⁴⁰² Гринкова Н.П. К изучению олонекских диалектов // Труды комиссии по истории академии наук. Вып. 3, А.А. Шахматов. Сборник статей и материалов. М.-Л., 1847. С. 365-7.

⁴⁰³ Нечаев В.В. Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. С. 179.

сложившаяся благодаря проповеднической и сочинительской деятельности Семена Денисова. Связь с «отцами соловецкими» старообрядцы ощущали не только через посредство устных преданий и письменных сочинений - она могла обозначаться также посредством предметов, которые якобы были освящены мучениками: «Он же старец учит крестьян, чтоб не причащались, да у него же старца вынето в плате от пшеницы зерно измолото в крухи, а сказал он старец, то де у него Соловецкого монастыря просфира, дал ему старец прохожий в Гороховском уезде и он тое просфиру бережет при смерти ему к причащению...»⁴⁰⁴, говорится в материалах дела о старце Трофиме — старообрядческом проповеднике XVII в.

Как известно, «Житие протопopa Аввакума» - первое в древнерусской литературе агиографическое произведение, где автор и герой — одно и то же лицо. Это обстоятельство, на наш взгляд, вызвано именно острой необходимостью в появлении собственных мучеников, которую испытывало раннее старообрядчество. «Древляя вера» нуждалась в мучениках, и у ее проповедников не было времени, чтобы ждать, когда после смерти страдальца будет создано его житие. В итоге один из первых мучеников сам стал автором своей биографии, превратившейся из спокойного и обстоятельного повествования, каким традиционно являлось житие, в острое публицистическое и полемическое произведение, имеющее целью как можно скорее оповестить христиан о творимом беззаконии. Точно такую же цель преследует и «Житие инока Епифания». Отметим, что и «История о отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова также появилась относительно скоро после разгрома обители — выговская община нуждалась в образцах для подражания. Если Никон боролся с местными культами святых и девиациями в религиозной практике, то старообрядчество подчас охотно инкорпорировало все эти явления: времени на то, чтобы тщательно рассматривать вопрос о канонизации того или проповедника, проверять свидетельства о чуде не было – в результате жития праведных старцев писались в старообрядчестве быстро и зачастую безо всякого обсуждения становились частью легендарной традиции. Чаще всего фактической рекомендацией ввести ту или иную фигуру в число почитаемых служило ее похвальное упоминание в решениях того или иного крупного собора — например, Тюменский собор 1805 г. «канонизировал» таким образом Павла Коломенского⁴⁰⁵. Описание чудес часто кочует от автора к автору – как, например, отрастание вновь отрезанного языка старообрядца, символизирующее божественное одобрение его проповеднической деятельности и тщетность попыток еретиков заставить его умолкнуть. Впервые в старообрядческой традиции это чудо встречается в публицистике Аввакума,

⁴⁰⁴ Документы разрядного, посольского, новгородского и тайного приказов о раскольниках. С. 76.

⁴⁰⁵ Тюменские статьи поморцев 2 января и 13 февраля 1805 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL <http://www.starover.religare.ru/article7664.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

описавшего случай, имевший место с его союзником — Епифанием, и в самом «Житии инок Епифания».

Важные функции сложившейся у раскольников мировоззренческой системы и легендарной традиции заключаются в следующем: во-первых, обосновать отделение общины от официального православия, а во-вторых — сформировать у общинника ощущение правильности его взглядов и мотивировать на дальнейшее (и по возможности, активное) следование обозначенным религиозным идеалам. Ранее мы говорили о том, что главная мотивация «радения за веру» у старообрядцев — страх, что православие может окончательно погибнуть. Награда за страдания рассматривается лишь как следующий по важности мотив: разумеется, за мученичество и твердую веру праведнику полагается рай; однако в старообрядческих сочинениях раю уделяются обычно несколько стандартных строк, основное внимание сосредоточено на претерпевании страданий.

В хлыстовстве и скопчестве чудеса приправляются столь обильной примесью фантастики, что в глазах иноверцев рассказы о них кажутся диким абсурдом. Так, хлыстовский «спаситель» Иван Суслов родился якобы от столетних стариков Тимофея и Ирины Сусловой. В 30 лет он набрал себе 12 апостолов и стал проповедовать учение «господа-саваофа Данилы Филипповича», ходя по рекам Оке и Волге. Царь Алексей Михайлович, узнав об «искупителе», велел его схватить и подверг лютым пыткам: Ивану Тимофеевичу дали столько ударов, сколько его ученикам свыше. Гора в селе Погосте, где терзали его и «апостолов», получила название Голионской, потому что их били голыми (пример смещения библейской реальности и современности при помощи изобретения «библейских» слов, объясняемых при помощи народной этимологии). Сусллова допрашивал сам Никон, но не смог добиться от него, в чем заключается суть учения. Затем допрос поручили боярину Морозову, но он постиг божество и отказался пытать Сусллова. Ивана Тимофеевича жгли на больших кострах, подвешивали на железный крюк — но он оставался невредимым. Тогда его пытали на Лобном месте и распяли на стене у Спасских ворот. Стрельцы сняли его с креста и похоронили на Лобном месте. В ночь на воскресенье он воскрес. Царь велел его снова пытать и распять. Лупкин воскрес еще два раза — пытки и распятия продолжались бы снова и снова, но тут за «спасителя» вступилась царица: Наталья Кирилловна видела сон, что лишь тогда, когда Сусллова отпустят, ей удастся благополучно разрешиться от бремени Петром I. Сусллова отпустили, он 30 лет жил в Москве, после чего к нему явился сам «саваоф Данила Филиппович», вскоре после чего «спаситель» умер⁴⁰⁶.

Несмотря на удивительное нагромождение фантастических подробностей, в легенде

⁴⁰⁶ Реутский Н. Люди божии и скопцы. М., 1872. С. 41

можно выявить несколько посылов к слушателям, имеющих принципиальное значение для мировоззрения хлыстов. Во-первых, «спаситель» – вполне земной человек: он родился от простых крестьян, умер естественной смертью. Здесь снова продемонстрирована та стилистическая сниженность образов, которая, как мы говорили. Свойственна для всей мифологии хлыстов. Во-вторых, легенда сплошь и рядом стремится превзойти свой библейский источник: если Христа распяли один раз, то Лупкина — целых три. Если Христа били плетью, то Лупкина жгли на кострах, вешали на крюк — и в отличие от Христа, он перенес все эти пытки безо всякого вреда для себя. В-третьих, легенда, опять-таки в стилистическо-сниженном духе, демонстрирует убедительную победу хлыстовского «спасителя» над недругами еще при жизни: видный боярин признал его правоту, сам царь отступился от преследований, Суслов прожил целых сто лет и умер, всеми любимый и почитаемый. Чуть позже мы рассмотрим этот важный образ «прижизненной победы» в скопческом фольклоре. Наконец, в легенде обнаруживается влияние старообрядчества: фигурируют традиционные гонители старообрядчества, не имеющие никакого отношения к гонениям на хлыстов, – царь Алексей Михайлович, патриарх Никон, сторонниками Лупкина выступают стрельцы и боярин Морозов (образ, в который трансформировалась боярыня Морозова).

Миллениаристская логика превращает гонимое государством, церковью и обществом меньшинство в круг избранных, пользующийся поддержкой высших сил. Эта мистическая поддержка служит доказательством правоты вероучения группы и превращает ее вероучение в глазах адепта в высшую ценность; следствием этого становится презрительное отношение к людям, находящимся за пределами общины, как к заблудшим, не постигшим истины людям. Довольно очевиден вывод: чем раньше у того или иного течения сложилась сложная мировоззренческая система, идеологически препятствующая выходу адепта из общины, тем более сплоченным и массовым оно стало. Как пример, можно привести скопческую легендарную традицию, сложившуюся на удивление быстро, уже к концу XVIII в. (во многом, усилиями самого Селиванова, ставшего, как и Аввакум, автором своего жития). Менее очевиден другой вывод: информационной замкнутости, а значит, и поддержания единства общины служит и изуверский характер ее обрядности, абсурдная фантастичность мифологии. Мы уже говорили о том, что агрессивная реакция общества сыграла важную роль в выделении хлыстовства в отдельное учение. Высокий уровень сплоченности адептов скопчества, который отмечают практически все исследователи, может объясняться тем ужасом и ненавистью, который вызывала у окружающего общества скопческая доктрина. Выходит, что выживанию общины, сохранению ее учения, как ни парадоксально,

способствует известная провокационность ее доктрины и практик. Разумеется, раскольничьи толки не специально взращивали те черты своих доктрин, которые оскорбляли и шокировали «никониан» сильнее всего — эти черты появлялись по собственно богословским причинам. Однако нет никаких сомнений, что эти черты способствовали замыканию раскольнической общины на самой себе, пролагали между нею и миром прочную стену.

Судя по всему, репрессии, применяемые к раскольническим общинам, позволяли оторвать от нее лишь часть «мирских»; что касается ядра, то оно лишь еще больше замыкалось в себе, консервируя первоначальную доктрину. Так, филипповские общины смогли сохранить учение об огненной смерти до середины XIX в. не столько вопреки, сколько благодаря гонениям на свою общину — полностью прекратив какой-либо диалог не только с правительством, но и с другими старообрядческими общинами, филипповцы как бы законсервировали изначальную идеологему, избежав демилленаризации. Точно так же скопцам удалось на протяжении всей истории существования общины поддерживать определенный «градус» милленаризации: резко негативное отношение к скопчеству способствовало объединению всех исповедовавших учение общин в единую систему взаимопомощи, которую мы рассмотрим чуть позже.

Итак, атмосфера осажденного лагеря, приводившая к сплочению общины, пресечению внешних информационных потоков и сохранению изначальной доктрины, формировалась не только изнутри, но и извне. Изуверские секты не могли стать массовыми, но зато избегали «размывания» учения: ведь давление со стороны государства способствовала тому, что в общине оставались наиболее крепкие в своей вере люди. В то время как репрессивные меры и активное миссионерство уменьшали численность общины за счет перехода в православие некоторой части ее «мирской» половины — тех, кто исповедовал вероучение общины лишь поверхностно, те же самые методы вели к укреплению «ядра» в своей решимости стоять до конца, его замыканию в себе. Таким образом, вероучение изуверских сект передавалось более точно и сохранялось прочнее⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ Примечательно, что указы, побуждавшие раскольников носить платье определенного фасона и отличительные знаки (желтый или красный козырь на верхней одежде), принятые при Петре I, Анне Иоанновне и Елизавете, действовали недолго — судя по всему, правительство понимало, что такого рода опознавательные знаки лишь играют на руку сплочению общины. Точно так же недолго действовали и указы Николая I, предписывающие публичное издевательство над скопцами и выставление их на посмешище // *Рейснер М.А.* Веротерпимость и раскол. С. 6.

3.3. Корпоративная этика и финансовый успех раскольнических общин

Как мы уже отмечали, неизбежным следствием демилленаризации становилось обретение старообрядческими общинами определенной социальной структуры. На стадии идеологической коммунитас характерным был призыв к эгалитарности — однако даже это обстоятельство в большинстве случаев отнюдь не мешало негласному выделению в среде общины авторитетных старцев, мнение которых принимало в глазах основной массы общинников характер закона. Отметим, что, несмотря на отсутствие в большинстве толков централизованной структуры, объединяющей сами общины (следующий структурный уровень), уже в XVIII в. начинается их разделение на более или менее авторитетные. При этом в период спада милленаристских настроений росту авторитета общины способствовали вопросы далеко не только религиозного плана. Установление Выговской пустынию контакта с властью было воспринято другими общинами негативно и повлекло за собой ее разделение. С другой стороны — именно та безопасность, которую выговская община получила в результате согласия сотрудничать с правительством, позволила ей не только уцелеть, но и вести более активную пропаганду старообрядчества. Экономические успехи общины способствовали росту ее авторитета еще более — так, парадоксальным образом, демилленаризация выговцев лишь поспособствовала и распространению старообрядчества, и росту авторитета общины. В результате поморский толк в старообрядчестве стал одним из двух самых массовых, а Выговская пустынь не только сохранила, но и приумножила свою славу главного арбитра в конфессиональных спорах между остальными поморскими общинами.

Но если Выговская пустынь изначально пользовалась авторитетом среди старообрядчества, то рост значения московской федосеевской общины нельзя объяснить ничем, кроме ее успеха в диалоге с властью и успешной экономической деятельности. Изначально федосеевщина сложилась в польских землях, и относительно поздняя московская община не блистала ни известными проповедниками, ни знаменитыми мучениками. Крупные федосеевские соборы еще в середине XVIII в. проводились в Польше — как, например, собор 1752 г., посвященный вопросу чадородия. Однако ситуация меняется, когда глава московской общины Илья Ковылин получает в 1771 г. разрешение на строительство больницы, карантина и кладбища, позднее получивших статус Преображенской богадельни. Успешная деятельность Ковылина, ведущая одновременно к вовлечению новых адептов, личному обогащению и обогащению общины, а также частичной легализации старообрядчества в

глазах государства, быстро сделало его имя известным всем федосеевцам — при том, что полемические сочинения Ковылина не обнаруживают ни таланта проповедника, ни сколько-нибудь выдающихся познаний в богословии. Удачно попав в общую тенденцию религиозной терпимости (ведь в том же 1771 г. в Москве власти разрешили открыть другое старообрядческое кладбище - Рогожское, ставшее центром поповщины), Ковылин и его преемники вели и пропаганду, и дела настолько успешно, что к 40-м годам XIX в. под их влиянием оказались федосеевские общины в 26 губерниях — по Волге от Ярославля до Астрахани, на восток от Казани до Тюмени, по Оке (Коломна и Серпухов), в Тульской и Калужской губерниях, по Западной Двине от Витебска до Риги, в Харькове, Черкасске, Екатеринославле, Херсоне, Елисаветграде, Житомире и т.п. Н.М. Никольский отмечает, что такими всероссийскими связями не могли похвастать даже поморцы, чье влияние, помимо русского Севера, ограничивалось Москвой, Орехово-Зуевским районом Владимирской и Даниловским уездом Ярославской губерний.⁴⁰⁸ Нельзя сказать, чтобы другие федосеевские общины легко признали первенство московской. История их взаимоотношений время от времени обнаруживает различного рода демарши — ранее мы упоминали о дискуссии о браке, начатой поволжскими общинами, сумевшими заставить Преображенское кладбище смягчить свою позицию по этому вопросу (к слову, материалы самой дискуссии демонстрируют заметное превосходство поволжцев в знании Библии и умении вести спор). И тем не менее, до самой революции 1917 г. московская федосеевская община сохраняла свои лидирующие позиции.

Любопытно, что бегунский толк, который в фазе идеологической коммунитас представлял собой наиболее хаотичное в старообрядчестве образование, в дальнейшем получил наиболее централизованную структуру, по сути своей, копирующую церковную - Страннический собор, состоявшийся в 1860 г., одобрил так называемые «Статьи для управления братством», написанные крупнейшим из живших в то время бегунских авторитетов – Никитой Семеновым. Согласно Статьям, бегунская церковь была поделена на «пределы» - своеобразные епархии, при образовании которых использовались территориальный и количественный принцип. «Старейший брат» предела играл роль епископа, ему помогали два старца. Два-три предела образовывали «страну», которой управлял «старший», игравший роль митрополита. Наконец, бегунская церковь имела и своего патриарха – роль старшего над старшими играл до самой своей смерти в 1894 г. сам Никита Семенов. Отметим, что и это явственное проявление демилленаризации вызвало раскол в общине: несколько авторитетных страннических наставников выступили с резкой

⁴⁰⁸ *Никольский Н.М.* История русской церкви. С. 345.

критикой Статей и их автора, привычно уподобив Семенова папе римскому и Антихристу. Странническая церковь раскололась на так называемых статейников (или иерархитов) и противостатейников, имевших сильные позиции в наиболее отдаленных от географического центра областях – в Сибири и Поморье (здесь раскол бегунской церкви отразил действие того же фактора, что и старообрядческий раскол XVII в. – информационной замкнутости и маргинальности окраин).

Каким же образом старообрядческие общины, многие из которых (в частности, федосеевская) на этапе своего появления проповедовали нестяжательство, перешли от идеала нищенствования к идеалу обогащения? Советские исследователи, над которыми довлела уже упомянутая параллель между старообрядчеством и протестантизмом, пытались проецировать социальные условия, в которых началась Реформация, на русскую действительность XVII в., утверждая, что в раскол ушли наиболее богатые слои населения, своего рода нарождающаяся буржуазия. Однако даже беглое знакомство с проблемой показывает несостоятельность этой идеологемы: если князья Денисовы действительно обладали неким первоначальным капиталом, то ни Федосей Урусов, ни тем более Аввакум, Лазарь и Епифаний, Филипп (Фотий) Васильев и т.п. богатством похвастать не могли — равно как и огромное большинство ранних представителей раскола. Как мы уже упоминали во вступлении, В.В. Керов выдвинул гипотезу о том, что именно вероисповедная активность старообрядцев, их готовность к подвигами веры стала базой для активности мирской и подвигов трудовых. Предположение, на наш взгляд, не лишнее остроумия, однако, как и многие гипотезы, касающиеся ментальности, недоказуемое — в отличие от Реформации, старообрядчество не знало своих идеологов обогащения, своих лютеров и кальвинов. Вот почему в старообрядческой литературе XVIII-XIX вв. обнаружить прославление богатства так же трудно, как и в сочинениях отцов раскола, написанных в XVII в. Стремление некоторых выгорецких пустыльников к обогащению путем получения прибыли от промышленных предприятий и торговых операций фиксируется уже на самом раннем этапе существования общины, еще до ареста Семена Денисова. Так, Иван Филиппов осуждает желание многих выгорецких заводчиков обогатиться, принимая на работу людей «без разбору» - т.е., не убедившись ни в их принадлежности к древлеправославию, ни в их высокоморальном поведении: «А овые к себе приемлюще свойства ради, а инии работ ради сперва в наймы, чтоб пашни распространить богатства ради и наживления». Финансовое преуспеяние никогда не рассматривались в старообрядческой среде как этическая ценность. Впрочем, определенные основания для формирования собственной «протестантской этики» в старообрядческой ментальности, конечно же, обнаружить возможно: так, например, запрет

на развлечения и на вредные привычки приводил к тому, что труд начинал восприниматься как почетное, достойное истинного христианина занятие.

Однако, вероятно, дело не только и не столько в пресловутой вероисповедной активности. Судя по всему, в старообрядческих общинах сработали те же самые механизмы, которые действуют внутри национальной диаспоры. Эмигранты, оказавшиеся в чужой для них стране без средств к существованию, выживают благодаря сплоченности, представлению о себе как о единой общине, противопоставленной окружающему миру, который представляется им как враждебный (и во многом таковым и является). Высокий уровень доверия внутри общины формирует этику, согласно которой обман, совершенный в отношении иноплеменника, рассматривается как поступок вполне естественный и даже достойный похвалы, а вот обман в отношении соплеменника, влечет за собой порицание, позор и суровое наказание. Эти процессы, имеющие место в национальных диаспорах, характерны и для раскольнических общин. Взаимопомощь между единоверцами оказывала важнейшую помощь при торговых операциях, в которых могут принимать участие представители общин (принадлежащих к одному толку или даже к разным толкам — поскольку некоторый пиетет к поморцам, например, питали многие федосеевцы), разбросанных по территории всей страны. В немалой степени способствовало развитию этих связей то давление, которое оказывало на раскольнические коммуны государство. Особенно отметим, то влияние, которые имели на старообрядчество меры экономического характера — двойная подать с раскольников, введенная при Елизавете Петровне, постоянные взятки чиновникам и священникам, которые должны были платить те, кто не желал открывать своей настоящей религиозной принадлежности и т.д. волей-неволей подталкивали общины к необходимости вести активную экономическую деятельность на основе взаимопомощи. Мимоходом отметим, что православная церковь, как это ни удивительно звучит, сама способствовала выживанию старообрядчества — частые, отмечаемые большинством авторов случаи, когда за некоторую мзду православный священник соглашался скрывать факт существования старообрядцев в своем приходе («...Попы некие окаяннии утаеая раскольников притворяют, будто они больнаго сообщают святым тайнам наедине, дабы раскольник таковым причастия притвором утаен был»⁴⁰⁹), говорят о своеобразном симбиозе, который установился между православным священничеством и старообрядцами: получая от «еретиков» деньги, священник, наверное, должен был бы молиться об их укреплении в своей вере, а вовсе не желать их перехода в православие.

⁴⁰⁹ Прибавление о правилах причта церковнаго и чина монашескаго (прибавление к Духовному Регламенту) // Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. СПб., 1830. Т. VI. № 4022

Изменение критериев влиятельности членов общины, при котором на первый план выступали не старцы, а успешные дельцы – симптом превращения экзистенциальных и идеологических коммунитас в нормативные, «где – под воздействием времени, потребности мобилизовать и распределять материальные ресурсы и необходимости общественного контроля среди членов группы, стремящейся к достижению данных целей, экзистенциальная коммунитас формируется как прочная социальная система»⁴¹⁰. Таким образом, ключ к пониманию финансового успеха старообрядческих общин лежит не в специальной деловой этике, а в необходимости выживания во враждебной среде.

В отличие от старообрядческих, хлыстовско-скопческие этические представления зачастую оказываются действительно созвучными протестантской этике. Так, в хлыстовской этике несложно обнаружить указания на святость собственности — одна из заповедей Даниила Филипповича угрожает наказанием (причем, как часто у хлыстов, трактуемым в примитивно-зримой форме) тем, кто посягнет на чужое добро: «Если же кто хоть копейку украдет, то на Страшном суде положат ее на темя головы и когда монета от огня расплавится, только тогда получите прощение».⁴¹¹ А мотив «прижизненной победы», о котором мы уже говорили, вполне созвучен кальвинизму: как и Кальвин, хлысты, в сущности, провозглашают стремление к обустройству земной жизни наилучшим образом. Старообрядческий идеал нищенствования для хлыстовства-скопчества чужд, тем более, что в отличие от старообрядческих, первые общины хлыстов формировались действительно в среде зажиточного крестьянства и купечества – еще одна параллель протестантизму.

Показательно, что в качестве своего «золотого века» хлысты рассматривали время, когда Суслов жил в Москве и мог безвозбранно осуществлять богослужение в одном из 4 имеющихся там «божьих домов», ни один из которых пока не подвергался гонениям.⁴¹² Точно так же и скопчество в своем фольклоре периодически напоминает о временах, когда Селиванов вел открытую проповедь в Смольном монастыре и мог общаться с государем (о достоверности этого факта до сих пор ведутся споры, но скопцы в свиданиях Александра I и Селиванова не сомневались никогда). Между тем в старообрядчестве «золотой век» скорее ассоциируется с героическим мученичеством монахов Соловецкой обители и подвижников Выговской пустыни. И хлыстовство, и скопчество ориентируется на победу на земле, на возврат уже бывших раз времен, в то время как старообрядчество рассчитывает лишь на посмертное торжество; ближайшее же будущее представляется старообрядцам еще более ужасным, чем настоящее: ведь власти Антихриста предстоит лишь усилиться, равно как и

⁴¹⁰ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 19.

⁴¹¹ Реутский Н. Люди божии и скопцы. С. 77.

⁴¹² Песни хлыстов о скопцов // В.Ф. Ливанов. Раскольники и острожники. С. 260.

гонениям на православных.

Этот принципиально различный для старообрядчества и хлыстовства-скопчества взгляд на судьбу своего вероучения наложил важнейший отпечаток на эволюцию доктрин. Мировоззрение адептов хлыстовства и особенно скопчества, в отличие от старообрядческого, фокусируется не на самой общине, а на окружающем мире: православные рассматриваются не как враги и слуги антихристовы, но как заблудшие, непросвещенные люди, которых необходимо спасти путем обращения. При том, что отношение к православным было достаточно презрительным, это не означало никакого разрыва с ними, никакой информационной блокады. В отличие от хлыстовства и скопчества старообрядчество было обречено вариться в собственном соку: главный императив беспоповца - страх перед потерей веры — вынуждал его подвергать критике единоверцев, чье поведение казалось ему недостаточно праведным, делал мишенью для упреков не православных, а своих же собратьев. Мир в глазах старообрядца уже в XVII–XVIII вв. начинает выглядеть как замкнутый, населенный исключительно старообрядцами же; иноверцы же находятся за пределами вселенной старообрядца и не представляют никакого интереса. Напротив, хлыстовство и особенно скопчество с его активным прозелитизмом вынуждены были проявлять внимание к окружающему миру. Простая и положительная установка на процветание в этой жизни способствовала выработке оптимальных механизмов взаимодействия внутри общины: в то время как отвлеченно-религиозные споры старообрядцев создавали внутренние конфликты, общая экономическая деятельность общин скопцов и строгий централизм общин хлыстовских эти конфликты, напротив, сглаживали. В кратчайший срок, буквально за десятилетие, прошедшее после возвращения Селиванова из ссылки в 1795 г. скопцам удалось выйти на беспрецедентный для остальных раскольников уровень диалога с властью и чиновничеством, позволявший общине не только обогащаться, но и беспрепятственно вести работу по вовлечению. Тесные связи с властью приводили подчас к анекдотическим случаям – например, согласно, свидетельству К. Кутепова, вся полиция Саратова в середине XIX в. находилась на содержании у кормчего местного «корабля» купца Панова⁴¹³. Отчего же хлыстовским общинам, при всей зажиточности их основателей, не удалось стать такими же богатыми и влиятельными, как скопческие?

Вероятно, дело в том, что в отличие от скопческих, хлыстовские секты никогда не образовывали единой системы: в каждой общине был свой «христос», и переход адепта из общины в общину не приветствовался. Этим обстоятельством хлыстовские общины чрезвычайно схожи с современными тоталитарными сектами — последние также строятся

⁴¹³ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 407.

вокруг личности харизматического лидера и, как правило, используются им для личного обогащения или каких-либо иных личных целей. Еще М. Вебер отмечал, что «чистая харизма специфически чужда экономике. Там, где она выступает, она организует «призвание» в эмоционально-напряженном смысле слова: как «миссию» или внутреннюю «задачу». Она отвергает в чистом типе использование материальных пожертвований как источника дохода – что, правда, нередко остается скорее требованием, чем фактом». По словам Вебера, «плебисцитарный лидер или харизматический партийный вождь ищут материальные средства для своей власти. <...> То, чем они все пренебрегают, – это традиционная или обыденная рациональная экономика, получение регулярных «доходов» с помощью направленной на эту цель последовательной экономической деятельности».

Что касается скопчества, то харизматичные вожди присутствовали здесь лишь на самом раннем этапе формирования учения: Кондратий Селиванов и Александр Шилов оказались единственными лидерами такого плана; в дальнейшем кормчие «кораблей» были просто авторитетными и преуспевающими в финансовом плане людьми, без какого-либо ореола магической власти. Личность в скопчестве нивелирована, растворена в общей массе последователей учения, каждый из которых ждет пришествия лишь одного «христа» – Петра III. Предводитель каждого отдельного «корабля» выступает таким образом не как лидер, но как работник, служащий во имя общего дела — просто работник этот умеет выполнять административные, экономические и прозелитические задачи лучше, чем кто-либо другой из «корабля». Скопческие общины, таким образом, можно представить как компании, корпорации в почти современном смысле этого слова.

Источники хранят массу упоминаний о требовании хлыстовских и скопческих сект отдать свое имущество «кораблю», которое учитель выдвигал при обращении новичка. Отметим, что предпочтение отдавалось деньгам, а не недвижимости, вещам и скоту – во множестве уголовных дел фигурируют упоминания о обычае класть при поступлении в общину вырученные от продажи имущества деньги у ног учителя.⁴¹⁴ Однако хлыстовские и скопческие секты употребляли эти средства для разных целей: если глава хлыстовского «корабля» пользовался полученными средствами им для личного обогащения, то в скопчестве оно, даже попав в руки кормчего «корабля» и сделавшись его частной собственностью, де факто все равно имело характер достояния всей общины. Приведем в поддержку сказанного два аргумента. Во-первых, деньги, которыми располагал кормчий, часто использовались для вовлечения новых адептов, спасения от полиции и суда собратьев

⁴¹⁴ Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел I. С. 118.

по вере и т.п., - иными словами, для общих целей секты. Во-вторых, по смерти скопца его имущество отдавалось по завещанию кому-либо из собратьев; таким образом, оно являлось частью совокупного капитала всей секты и не выходило за ее пределы. Таким образом, скопческая община представляла собой своеобразную коммуну, частная собственность имущества в которых носила относительный характер, являясь в то же время общественной.

При том, что скопчество было общиной весьма богатой, призывы к эгалитарности в нем выражены гораздо сильнее, чем в среде богатейшей общины старообрядчества — федосеевской. Взаимопомощь между единоверцами достигала значительного размаха. «Скопцы никогда не допустят гибели своего брата по секте, если только не встретится неодолимых препятствий», писал Константин Кутепов, рассматривая случаи, когда богатые скопцы за взятку спасли от суда членов общины, с которыми даже не были знакомы — среди приводимых им сообщений некоторые повествуют о случаях спасения «пророчиц» богатыми скопцами, которые не ленились проделать путь в десятки верст, чтобы разыскать их в остроге и договориться с нужным чиновником⁴¹⁵. С.В. Максимов упоминает скопческую традицию встречать каждую проводимую через город партию арестантов — если в ней были «белые голуби», им оказывалась материальная помощь⁴¹⁶. Именно взаимопомощь способствовала циркуляции внутри общины огромных денежных средств, которые было легко мобилизовать, вложить в дело — другими словами, обладающих высокой ликвидностью. Если у старообрядцев активной экономической единицей служила каждая отдельная купеческая семья (иногда купцы образовывали товарищества, но четкую нормативную базу эти объединения обрели лишь в начале XX в.), то у скопцов каждый корабль являлся чем-то средним между корпорацией, коммунной и религиозной общиной, а высокий уровень доверия между «кораблями» обеспечивал четкость совместных действий между дельцами, принадлежащими к разным «кораблям».

Отметим специально, что корни сребролюбия скопцов могут иметь объяснения вполне психологического характера. Идеолог скопцов Г.П. Меншенин прославляет деловые качества скопцов: «здравость ума», «способность политически мыслить», бережливость и т.п. Появление фиксации на зарабатывании денег можно объяснить как сублимацию и компенсацию, хорошо известные в психологии явления: не имея семьи и привязанности к подругам и детям, скопцы сублимируют нереализованные психологические мотивации, перенося их на накопление капитала, любовь к зрелищам или страсть к путешествиям (Волков упоминает среди излюбленных развлечений скопцов такой странный для обычного

⁴¹⁵ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 407

⁴¹⁶ Максимов С.В. Сибирь и каторга. СПб, 1900. С. 256.

человека вид зрелища, как присутствие на похоронах других сектантов, отмечая при этом и финансовую сторону такой внимательности к похоронам богатых собратьев). Однако, как мы уже говорили, для нас важнее не то, как появилось то или иное явление, а то, почему оно закрепилось и оказалось жизнеспособным. Направленность скопцов на накопление денег оказалось чертой, благоприятствующей для выживания общины и распространения учения.

Итак, в процессе формирования общины у каждого из ее членов существует некие личные мотивации, связанные с его психологическим состоянием и личным опытом. Они могут быть разнообразными и разноуровневыми, как то: мистические и религиозные ожидания, стремление к обогащению или банальное озлобление на мир и людей и желание сделать других такими же калеками, как и сам (упоминания об этой мотивации время от времени встречаются в источниках⁴¹⁷). С другой стороны, в процессе взаимодействия членов общины рождается некая «корпоративная» идея, возникающая из суммы личных действий и частных устремлений отдельных членов – однако это целое не равно сумме своих частей: генеральные линии действий общины отличаются от изначальных мотиваций ее членов, хотя обнаруживает явную преемственность по отношению к ним:

- вовлекать как можно больше участников
- использовать средства общины на это вовлечение
- сохранять средства умерших членов внутри общины, приумножать их

И если мотивации отдельных членов общины психологически объяснимы, то «корпоративная идея», которой пронизана вся суть существования общины, представляется для стороннего наблюдателя абсурдной и непонятной — публицисты и историки XIX в., рассматривавшие скопчество, демонстрируют не только отвращение к нему, но и глубокое удивление: как такого рода антигуманная ересь могла не только существовать, но и успешно распространяться, несмотря на чудовищность ее главного обряда, абсурдную фантастику доктрины и все репрессии, предпринимаемые государством?

⁴¹⁷ Процесс Кудриных. С. 9

3.4. Прозелитизм и механизмы поддержания численности общины

В своей статье⁴¹⁸ мы обратили внимание на то, что богатство многих старообрядческих общин — таких, как московская федосеевская, поморская, монинская, рогожская общины и т.п. — и их прозелитическая деятельность находились, по-видимому, в тесной связи. Речь не только о том, что денежные средства позволяли богатым общинам строить культовые сооружения (молельные и т.п.), которые становились центрами притяжения верующих: финансы, которыми располагали эти общины, позволяли им вовлекать в раскол как купцов, так и наемных рабочих, трудившихся на фабриках, принадлежащих старообрядцам. Материальный стимул при вовлечении в раскол мог быть как завуалированным (так, поморцы в конце XVIII в. устраивали массовые раздачи хлеба малоимущим православным крестьянам окрестных деревень, что укрепляло их авторитет среди местного населения)⁴¹⁹ или же открытым (поморцам удавалось добиваться от петербургских купцов согласия на перекрещивание обещанием крупной ссуды).⁴²⁰ Рогожцы за переход в старообрядчество выдавали крестьянам на льготных условиях ссуды, позволявшие им купить у помещика вольную⁴²¹, покупали для них квитанции, освобождавшие от рекрутского набора⁴²². Такие способы вовлечения в старообрядчество были гораздо более успешными, чем пропаганда при помощи проповедей, которая, тем более, была запрещена законом. Е.А. Архипова отмечает частый вывод, который делали чиновники МВД, анализировавшие ситуацию с распространением раскола в разных губерниях: крестьяне принимают старообрядчество не из-за того, что их привлекает само учение, но в основном потому, что благодаря этому крестьянам удастся повысить свой социальный статус⁴²³. Н.М. Никольский, приводя примеры отдельных губерний, пишет, например: «монастыри развили в Саратовском крае энергичную пропаганду старообрядчества, поддерживаемую капиталами саратовской старообрядческой буржуазии, и в 30-х годах не осталось в Саратовском крае ни одного хутора, ни одной деревни, ни одного села, где бы не образовалось старообрядческой общины»⁴²⁴.

Однако если в старообрядчестве богатство как таковое не рассматривалось как

⁴¹⁸ Носырев И.Н. Стяжательство или неизбежность? С.82-85.

⁴¹⁹ Челищев П.И. Путешествие по северу России в 1791 г. СПб, 1886. С. 20.

⁴²⁰ Архангельский М.Ф. Из истории раскола в Санкт-Петербурге. СПб, 1870. С. 10.

⁴²¹ Из секретной записки статского советника Синицына о раскольниках в Ярославской губернии в 1852 году // Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 2. С. 13.

⁴²² Никольский Н. М. История русской церкви. С. 319.

⁴²³ Архипова Е.А. Купцы-старообрядцы и чиновники: из истории бюрократизма и взяточничества в царствование Николая I. Новый исторический вестник. 2010. №3 (25). С. 44

⁴²⁴ Никольский Н.М. История русской церкви. С. 325.

добродетель, то в хлыстовстве и особенно скопчестве дело обстояло иначе. В отличие от старообрядчества, делающего акцент на победу на земле царства Антихриста, в хлыстовстве-скопчестве акцентировалось грядущее торжество «искупителя». Как следствие, от мировоззрения старообрядческих общин мировоззрение хлыстов и особенно скопцов, как ни странно, выгодно отличается оптимизмом. Скопчество несло на себе еще больший отпечаток простоты и рациональности, чем хлыстовство – путь к спасению гарантировался принятием нескольких ясно сформулированных требований и не требовал никаких сложных размышлений о собственной праведности и праведности других.

Как мы уже говорили, общим местом сделалось сравнение хлыстов с французскими катарами XI-XII в. Однако ересь катаров имела, так сказать, иной градус милленаризации, нежели хлыстовство — полагая мир сотворенным Сатанайлом и оттого обреченным на зло и страдания, катары старались воспарить из тенет тела посредством добровольной смерти, на которую себя обрекали те, кто достиг второго этапа посвящения, *consolamentum*. Такой степени милленаризации хлыстовство не знало никогда — при том, что мифология хлыстов сконструировала легенду о крестных муках «христа»-Суслова, в действительности хлыстовство всегда оставалось слабопротестным религиозным движением, нацеленным на достижение Царства небесного посредством чистой жизни (как бы эта чистота ни понималась), но не смерти. На допросах хлысты не демонстрировали той стойкости, что старообрядцы: пророки легко сознавались, что морочили свою паству и т.п.⁴²⁵. Настоящее, не выдуманное мученичество для хлыстов, судя по всему, никогда не представлялось сколько-нибудь достойной задачей.

Мы уже рассматривали образ «прижизненной победы» в хлыстовстве. В скопчестве этот образ усилен: едва ли не главным подтверждением верности скопческой доктрины в глазах ее адептов выступает финансовая удача, которая сопутствует общине. Богатство последней постоянно подчеркивается в скопческом фольклоре: в одной песне Селиванов из Иркутска «разослал своих гонцов, отыскал он всех дельцов», героями другой являются скопцы-«купцы земли греческой, миллионщики знаменитые»,⁴²⁶ скопческая рукопись «Гласит Пресвятая Троица» пророчествует о том, что «Многие вельможи за второго Христа ухватятся и пойдут за ним вослед»⁴²⁷ - эти примеры можно было бы множить. Богатство скопческих общин – реальный факт, признаваемый и самими адептами секты, и ее критиками. Однако в мифологии скопцов и финансовые возможности общины, и ее влияние намеренно гипертрофированы: целый пласт легенд ставит своей целью показать

⁴²⁵ Реутский Н. Люди божии и скопцы. С. 69-71.

⁴²⁶ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 413.

⁴²⁷ Цит. по: Реутский Н. Люди божии и скопцы. С. 199.

приверженцами скопчества первых лиц государства — царей Петра III и Александра I, великого князя Константина и т.п. Петром III скопцы считали Кондратия Селиванова; не представляется возможным установить, породил ли он эту легенду сам или же сектанты переосмыслили сообщенное в «Страдах» пророчество: «...Я буду бог над богами и царь над царями»⁴²⁸. Вне всякого сомнения, и Петр III, и Александр I удостоились «чести» быть выбранными скопцами в мнимые союзники за веротерпимость — Петр III полностью разрешил раскольникам свободу вероисповедания, а Александр I, хоть и не ликвидировал направленные против сект указы императора Павла (последний, кстати, выступает одним из главных антигероев скопческой мифологии), но отнесся к скопчеству не только терпимо, но и с интересом. Помимо этого, обстоятельства кончины Петра III позволили сочинить интригующий сюжет о чудесном спасении и хождении царя в народ (подобный же сюжет о возрождении царя после фальшивой смерти в облике старца Федора Кузьмича был впоследствии сочинен применительно к смерти Александра I — но авторами его уже выступали отнюдь не скопцы). Обоснование истинности веры при помощи рассказа о якобы имевшем место обращении в нее главы светской власти — отнюдь не изобретение скопцов: христианская обработка книги Сивиллы Тибуриной содержит пророчество о праведном императоре, которого все полагают погибшим, и который появится перед самым концом света, чтобы возглавить армию христиан⁴²⁹.

В скопческих легендах принявший «убеление» Петр III противопоставлен гонителям высокого ранга: сначала Петра-Селиванова преследует за его мужскую немощь Екатерина II, затем на него обрушивается с негодованием император Павел. В другой скопческой легенде якобы оскопившиеся Александр I и его брат Константин едва не становятся жертвами заговора сенаторов⁴³⁰. Однако гонители получают наказание еще при жизни — Павла убивают согласно предсказанию Петра-Селиванова, сенаторы гибнут от сабли великого князя Константина. Это важный момент: скопчество ищет наказания для своих гонителей не на небесах, а уже в земной жизни; помимо свойственного учению духа практицизма и стилистической сниженности сюжетов и образов, это объясняется еще и необходимостью вновь показать адептам, что Бог на их стороне и не станет медлить с тем, чтобы снести чинимые «белым голубям» препоны. В песнях скопцов фигурируют царские знамена, полки, блеск золота⁴³¹.

⁴²⁸ *Надеждин Н.И.* Исследование о скопческой ереси. С. 59.

⁴²⁹ *Cohn N.* The Pursuit of the Millennium. P. 31.

⁴³⁰ *Панченко А.А.* Петербург как столица скопцов [Электронный ресурс] Отечественные записки. URL <http://www.strana-oz.ru/2004/2/peterburg-kak-stolica-skopcov> (дата обращения: 21.03.2015).

⁴³¹ Например: Сведения о русских скопцах, извлеченные из различных документов и рукописей Ефимом Соловьевым. С. 398.

Наивные, на первый взгляд, легенды так или иначе соотносятся с реальностью. Скопцы, в руках которых был сосредоточен значительный капитал, находились в тесных связях с некоторыми сановниками крупного ранга. Однако легендарные рассказы о проникновении скопчества в правящий аппарат сильно превосходили реальность, создавая для общинников иллюзию торжества их учения уже на земле, в настоящем, а не в будущем раю. Еще одна линия, которая проводится в духовных песнях скопцов, преследует цель создания иллюзии глобального распространения учения — в одной из песен говорится, что «Саваоф»-Селиванов набирает «полки премудрые, кавалерию духовную» не только в иркутских, но и во французских (sic!) землях⁴³². Любопытно, что призвание в собратья французов лишней раз подчеркивает понимание самими сектантами скопчества как «надстройки» над религиями — истинное учение не знает разницы между землями, языками и конфессиями.

Гордость, кичливость — эти качества, приписываемые скопцам православными авторами, судя по всему, действительно имели под собой реальную почву. Так преломлялось в глазах посторонних наблюдателей отношение адептов к их сверхценной идее. Свою общину скопцы полагали не только как «избранное стадо Христово», но как, в некотором роде, колонну, поддерживающую мироздание. Будучи богом, Селиванов выше любого государя, в том числе и российского, и решает судьбы народов, не выходя из кельи. Так, Александру I, явившемуся к нему за советом, как справиться с Наполеоном, Селиванов, согласно свидетельству Лубяновского, покровительственно отвечал:

«Не даю благословенья
Тебе, явному царю:
Не ходи ты на войну,
Без тебя врага уйму»⁴³³.

Саму победу в войне 1812–1814 гг. скопцы рассматривали как проявление доброй воли «христа-Селиванова», пожалованную Александру I как аванс за его обращение в скопчество.

Не случайно и представление о наступлении Царства небесного у скопцов облечено в довольно рационалистичные тона — если большинство старообрядческих толков уже в XVIII в. приходят к согласию в том, что никто не знает дня и часа, когда владычеству Антихриста придет конец и грешники будут призваны на суд Божий, то скопческие легенды,

⁴³² Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 231

⁴³³ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 185.

сформировавшиеся в первой половине XIX в., утверждают, что время это зависит от усердия самих сектантов по вовлечению в секту адептов. Царство небесное наступит тогда, когда в секте наберется 144 тысячи человек⁴³⁴. Отметим, что это представление, тесно связанное с отрывков из Апокалипсиса («И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челах» - (Откр. 14: 1), обретает в доктрине скопцов вполне практический смысл — поскольку наступление рая зависит от самих сектантов, вполне логично, что это обстоятельство заставляет их прибегать к более активному прозелитизму. Этот активный прозелитизм, зиждящийся в то же время и на ряде других причин, которые мы рассмотрим позже, отмечают практически все исследователи скопчества.

Эта активность роднит скопчество с распространенными в наше время так называемыми «тренингами духовного роста», появившимися в США в 60-70 (Mind Dynamics, Lifespring и т.п.)⁴³⁵ и распространившимся за несколько десятилетий в различных странах Европы и Азии. Эти тренинги, сочетающие в себе как элементы протестантской этики, так и восточные медитативные техники, одновременно имеют характер «финансовой пирамиды» и обладают некоторыми чертами, свойственными для сект, но при этом не являются в чистом виде ни первым, ни вторым. Основным занятием посетителей тренингов становится вовлечение все новых людей – на это направлены усилия всех прошедших тренинг людей. Если адепт преуспевает в вовлечении, ему достается похвала лидера, если нет — обструкция со стороны всей аудитории. При этом рефреном произносятся фразы «Все зависит только от тебя», «Ты сам хозяин своей жизни» и т.п., побуждающие к постоянному усердию в вовлечении. Такого рода «тренировки» воспитывают в человеке ряд качеств, которые рассматриваются в европейской протестантской культуре как положительные — активность, стремление к преуспеянию, пунктуальность, честность и т.п. Значительная часть посетителей тренингов вполне искренне считает, что система упражнений, которой их обучили, приносит им жизненный успех — от побед на личном фронте до улучшения своего материального положения. Более того, эта перемена часто действительно подкрепляется реальными фактами. Точно так же считали и многие хлысты и скопцы — правда, объяснение давалось не реалистическое, а мистическое: «Снисшедшая к нему благодать Святого Духа принесла ему счастье в торговле»⁴³⁶. Вероятно, и в том, и в другом случае этот успех

⁴³⁴ *Надеждин Н.И.* Исследование о скопческой ереси. С. 169

⁴³⁵ Вкратце об этом типе практик можно прочесть в статье: «Лайфспринг. История начала и развития трансформационных «тренингов личностного роста» в мире и в России» [Электронный ресурс] Психология и бизнес. URL <http://www.psycho.ru/library/2175> (дата обращения: 21.03.2015).

⁴³⁶ *Нечаев В.В.* Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. С. 141.

объясняется сходими причинами: во-первых, изменившимся взглядом на свое положение, которая после открытия «истинной веры» (в случае с тренингами — обучения «беспроигрышной системе оптимизации жизненной деятельности»), во-вторых, обретением коллектива, внутри которого высок уровень взаимопомощи, в-третьих, обретением пресловутой «активной жизненной позиции» - объекта вожделиний авторов и читателей книг по практической психологии.

Заметим попутно, что скопчество «обкатало» и многие методики внушения, используемые в практике современных тоталитарных сект. Приведем еще один пример. Скопческий фольклор использует слова, выражающие приниженное, инфантильное отношение к себе: песни скопцов пестрят такими словами, как «детушки», «батюшка», «матушка», содержат большое количество слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами и явно тяготеют к подражательно-детской непосредственности изложения. Это как бы скрытый призыв «быть как дети», без сомнений и прекословий преклоняться перед авторитетом учителя. Этот прием заставляет вспомнить о практике воздействия на потенциальных adeptов, распространенной в арсенале лидеров современных сект. От adeptа требуют отказаться от логики, которой он руководствовался ранее, уверяя его, что логика эта и была причиной всех его проблем, стать *tabula rasa*, на которой учитель запишет новые принципы, которые позволят изменить к лучшему его жизнь. Для многих adeptов новейших сект характерно это «детское» отношение к себе, отрицание собственного жизненного опыта, который потенциально мог бы породить конфликт с доктриной секты. Впрочем, разумеется, эта традиция идет из раннего христианства — вспомним знаменитое *Credo quia absurdum est* Тертуллиана или цитату из «Правдивого слова» Цельса, рассказывающую о том, какие категории людей христианские проповедники считали наиболее доступными для обращения: «Пусть к нам не вступит ни один образованный, ни один мудрый, ни один разумный (человек); все это у нас считается дурным. Но если есть невежда, неразумный, несовершеннолетний, пусть он смело придет». Считая только такого рода людей достойными своего бога, они, очевидно, желают и могут привлечь только малолетних, низкородных, необразованных, рабов и детвору».

Дореволюционные публицисты и исследователи часто высказывали удивление: как же может существовать, процветать и успешно распространяться столь антигуманное, пугающее и неестественное учение? Профессор Субботин, выступая на процессе по делу оскопителей Кудриных, отмечал, что скопцы, согласно здравому смыслу, сами себя давно должны обречь на исчезновение: ведь если их изолировать и подождать несколько десятилетий, секта попросту вымрет — «но ведь живут в обществе и отличаются страстью пропагандировать

свое учение»⁴³⁷.

Мы уже говорили о том, что главным методом вовлечения в скопчество стало использование стесненных обстоятельств потенциального адепта для того, чтобы навязать ему оскотление, предлагая денежное или иное вспомоществование. Если в старообрядчестве этот метод применялся лишь иногда, от случая к случаю, в скопчестве его, что называется, поставили на поток. Так, в 1840 г. следствие открыло, что богатые скопцы Моршанского уезда Тамбовской губернии выкупали при условии оскотления кретьян из крепостного состояния и даже принимали их в круг своих семейств, оказывая покровительство в течение всей жизни⁴³⁸. Примеры такого рода вовлечения можно было бы множить. Использовалось и постепенное втягивание в долговые обязательства: скопцы заключали с торговцами и крестьянами «выгодные» сделки, заранее выяснив финансовые обстоятельства ссужаемого и зная о его невозможности вернуть долг. Следствие, проведенное в 50-е гг. XIX вв., установило, что сарапульский купец Варачев и екатеринославский купец Бровченко вовлекли в общину значительное количество крестьян, которых сперва ссужали деньгами, затем доводили до тюрьмы - и вдруг прекращали иск против них, добившись вступления должников в общину⁴³⁹. Даже в тех случаях когда не было прямой финансовой зависимости адепта от вовлекателя, часто присутствует момент соблазнения богатством и торговым успехом, который сулит оскотитель при согласии вступить в секту. Частыми жертвами вовлечения становились молодые приказчики, мелкие торговые агенты, небогатые купцы. Как правило, обещания такого рода не были обманом: например, дочь поручика-скопца Михайлова вовлекла крестьянина Ивана Кудрина, пообещав ему отдать дом. Прежде этого она предусмотрительно назначила Кудрина приказчиком на постройке этого дома, чтобы он успел оценить дом и привыкнуть к нему, как к данной ему в условное владение собственности. Когда Михайлова предложила заменить это условное владение безусловным и полным — разумеется, на условиях оскотления - Кудрин не нашел в себе сил отказаться⁴⁴⁰. Работница Ирина Павлова согласилась на операцию по отнятию половых губ и клитора, поскольку ее соблазнительницы уверяли ее, что без этого не возьмут ее в Москву и не сделают богатой⁴⁴¹. Крестьянка Макарычева была вовлечена обещанием: «если будете по-нашему, то свет увидите» - которое было исполнено: сразу по оскотлении ее, так же, как и Павлову, взяли в Москву⁴⁴². «Что может быть соблазнительнее для простолюдина, как,

⁴³⁷ Процесс Кудриных. С. 56.

⁴³⁸ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 419.

⁴³⁹ Там же. С. 421.

⁴⁴⁰ Процесс Кудриных. С. 74.

⁴⁴¹ Там же. С. 31.

⁴⁴² Там же. С. 45.

например, обещание избавить от рекрутерства, оказывать всегда помощь и покровительство, взять к себе в приказчики, в наследники и т.п.?)», - с горечью восклицает современник.⁴⁴³

Нам удалось найти своеобразную параллель скопчеству, находящуюся за пределами христианской культуры и авраамических религий в целом, - возможно, этот пример свидетельствует о том, что такого рода сообщества не являются настолько «неестественными», чтобы время от времени не встречаться в истории человечества.

Клод-Леви Стросс описывает в «Печальных тропиках» племя эвигуайеги, украшавшее свои лица замысловатыми татуировками и видевшее в этом символ и одновременно суть своего превосходства над другими племенами: «У этих Давидов, Александров, Цезарей, Карлов Великих, этих Рахилей, Юдифей, Паллад и Аргин, этих Гекторов, Ожье, Ланселотов и Лаиров вся гордыня держалась на уверенности в том, что их предназначение — повелевать человечеством. (...) Таким образом, каждый эвигуайеги считает себя вторым Атлантом, который не только своими плечами и руками, но и всем своим телом поддерживает неумело вылепленную вселенную». Это красноречиво выраженное отношение племени к самому себе заставляет вспомнить о скопческой «гордыне», которую, как мы уже говорили, отмечают практически все, кому довелось общаться с представителями этой секты, а также о представлении хлыстов и скопцов о себе как о «избранном народе», от которого зависит спасение мира.

Татуировка понималась эвигуайеги как преимущество, превращающее животное в человека: «Почему вы так глупы?» – спрашивали индейцы у миссионеров. «Почему же мы глупы?» – спрашивали те в свою очередь. «Потому что не раскрашиваете себя наподобие людей эвигуайеги». Чтобы стать человеком, необходимо было раскрасить себя; тот же, кто оставался в естественном состоянии, не отличался от животного». Точно так же скопцы рассматривали кастрацию как единственный путь к спасению, особенный знак, отличающий представителя «избранного народа божьего» от мирянина.

Отметим еще одну черту, удивительно напоминающую аналогичную черту хлыстовства и скопчества. У эвигуайеги аборт и детоубийство считались настолько обычным делом, что воспроизведение группы происходило главным образом за счет усыновления, а не рождения: именно поэтому одной из главных целей военных походов была добыча детей. Согласно расчетам Стросса, в начале XIX века едва ли десять процентов членов группы эвигуайеги принадлежали к ней по крови.

Итак, суммируя, можно выделить ряд схожих особенностей культуры племени

⁴⁴³ Сведения о русских скопцах, извлеченные из различных документов и рукописей Ефимом Соловьевым. С. 80.

эвигуайеги и секты скопцов:

1. Существует некая отличительная черта — операция, служащая единственным способом превратить «животное» в человека (или мирского грешника в избранного для спасения). Приобретенный знак уже нельзя устранить, он служит маркером принадлежности к племени (общине) и одновременно поводом для гордости обладателя

2. Мировоззрение племени (общины) основано на представлении о себе как некоем столпе, поддерживающим несовершенный мир, в котором оно вынуждено жить. Все остальные люди рассматриваются как уродливая поросль, говорящая о несовершенстве мира, заблудшие глупцы или грешники

3. В племени обесценено представление о естественном воспроизводстве: у эвигуайеги дети иногда рождаются (при этом они тут же отдаются приемным родителям), но гораздо чаще усыновляются, у скопцов естественное воспроизводство попросту невозможно.

4. Как следствие, для поддержания численности племени (общины) используются методы либо порабощения (эвигуайеги), либо вовлечения (скопцы). Таким образом, и эвигуайеги, и скопцы не могут существовать вне окружающего мира — ведь источником их воспроизводства служит та масса людей, которая не принадлежит к племени (секте).

Случайно ли это совпадение элементов культуры у двух сообществ, обитающих на разных континентах, находящихся на разной стадии развития и существующих в принципиально различных условиях? На наш взгляд, отнюдь нет - можно наметить некий механизм взаимосвязи между обозначенными элементами, поясняющий, почему появление одних элементов обусловило жесткий детерминизм других. Попытаемся аргументировать гипотезу. Как высшая ценность в мировоззрении обоих этих социумов понимается собственная культура, образ жизни, по сравнению с которыми вопросы размножения отходят на второй план. Понимание своего style of life как единственно верного, а своей культурной миссии как сверхценной ведет к стремлению распространить их на других людей. Одновременно это распространение своей идеологии воспринимается как единственно возможный способ поддержания численности племени (общины). Обозначенные методы приумножения численности сообщества, в свою очередь, поддерживают обесценивание идеи естественного воспроизводства (как, например, военные успехи Римской империи в I в. до н.э. — II в. н.э. обесценили в глазах рабовладельцев естественное воспроизводство рабов — ведь их было проще и дешевле получать путем новых захватов) и способствуют поддержанию «высокомерия», под которым следует понимать представление об исключительной важности распространения принятой в сообществе обрядности среди

максимального количества посторонних людей. Таким образом, взаимообусловленные элементы системы как бы поддерживают друг друга, не дают потеряться какому-либо из звеньев логической цепочки. Эта целостность, судя по всему, и способствовала стабильности и существованию на протяжении долгого времени столь девиантных и, на первый взгляд, обреченных на скорое исчезновение систем.

Можно предположить, что у скопцов упомянутые черты мировоззренческой системы и религиозной доктрины, вероятно, возникли в таком хронологическом порядке:

- 1) заимствованный из хлыстовства диктат «чистоты жизни», ведущий к обесцениванию деторождения;
- 2) кастрация, понимаемая самим Селивановым лишь как способ борьбы с грехом;
- 3) представление о собственной избранности, фиксируемое уже в «Страдах» Селиванова и проекте Елянского;
- 4) активный прозелитизм.

Легко заметить, что появление практики кастрации во многом вызвано с представлением о «чистой жизни» и ненужности деторождения в последние времена, т.е., пункт 2 является логическим продолжением пункта 1, хотя здесь, разумеется, нет никакого жесткого детерминизма — ведь хлысты кастрацию не приняли. Гонения со стороны хлыстов и ссылка Селиванова сформировали легендарную традицию, где обращение неразумных выглядело единственным способом их спасения. Пункт 3 неизбежно повлек за собой пункт 4 — став единственным способом поддержания численности общины, этот пункт как бы замкнул круг, сделав мировоззрение скопческой общины жестко детерминированным, а его элементы — неотчуждаемыми.

Любопытен вопрос о том, понимали ли сами скопцы опасность исчезновения своих общин в случае отсутствия новых адептов. Он лишь на первый взгляд кажется абсурдным: конечно, понимали, как же не могли понимать? В действительности в источниках XVIII в. и большей части XIX в. не удастся обнаружить свидетельств осознания самими скопцами прозелитизма как единственного способа поддержания численности секты. Об отсутствии такого понимания говорят и факты оскпления родителями всех своих детей — эти многочисленные факты свидетельствуют, что о будущем своей общины оскопители едва ли задумывались, их больше интересовало распространение учения в настоящий момент. Однако во второй половине XIX в. ситуация меняется. Г. Прозрителев, беседовавший в конце XIX в. с сосланными на Кавказ скопцами, отмечает, что сами скопцы прекрасно отдавали себе отчет, что секта их не может быть всеобщей, ибо в этом случае род человеческий попросту пресечется. Именно это обстоятельство, по словам историка, и привело к тому, что

с 70-х годов XIX в. скопчество постепенно теряет свою популярность. В ряде сект представление о главном обряде было переведено в ту же метафорическую область, куда старообрядцы ранее отправили Антихриста: оскотление было заменено «символизацией», «духовным оскотлением» – вместо кастрации адепту обрезали волосы, женщинам вместо удаления грудей и половых губ делали символические надрезы на теле. Таким образом, сектанты оставались физически полноценными людьми. При этом хранение целомудрия считалось обязательным. Прозрителев отмечает также и влияние той критики, которой подвергали скопцов «шалопуты» (хлысты), говорящие, что безгрешность в силу невозможности творить грех не является заслугой⁴⁴⁴. Вне всякого сомнения, сыграла свою роль и деятельность К.П. Победоносцева, назначенного в 1880 г. обер-прокурором Синода и наладившего централизованную работу миссионеров и пристальный контроль за деятельностью сект.

Прозрителев отмечает, что даже те скопческие секты, которые продолжали понимать обряд оскотления буквально, «стали оставлять мальчиков на «развод племени»» – т.е., допустили существование внутри секты «мирских» (вспомним двухчастную структуру, о которой мы говорили ранее). Это, по словам историка, делалось именно из соображений поддержания численности общины — Прозрителев приводит примеры полного исчезновения скопческих сект, не сумевших пополнить свои ряды новыми адептами: так, полностью исчезла к 1898 г. сосланная на Кавказ скопческая община, чья пропаганда учения среди горских народов оказалась тщетной. Исследователь, хорошо знакомый с обрядностью осетин, приводит примеры-анalogии, показывающие, что перенос многих бесчеловечных обрядов в метафорическую плоскость толкования, как правило, связан именно с угрозой существования общины или народа: так, упоминает историк замену осетинами обряда «двойной смерти», когда жену заживо хоронили вместе с погибшим мужем, другим, использующим паллиатив обрядом, где убийство вдовы было заменено острижением ей волос, замену убийства на могиле погибшего горца его коня оставлением на ухе коня насечки и замену обряда положения в могилу убитого его оружия его игрушечными копиями. Как справедливо отмечает историк, метафорическое толкование позволило сохранить не только численность народа, но и имущество, которым обладали принадлежащие к нему семьи, что в годы войн с враждебными племенами становилось важнейшей задачей. Тот подъем, который скопчество переживает в конце XIX—начале XX вв., вероятно, связан не только с ослаблением церковного контроля за деятельностью сект: судя по всему, более умеренная

⁴⁴⁴ Прозрителев Г.Н. К истории раскола и сектантства на Кавказе. Скопцы. Ставрополь, 1911. С. 17.

политика вовлечения адептов привела к нормализации численности общин⁴⁴⁵.

В заключение отметим еще одну параллель — скопческая община по характеру своего пополнения адептами чрезвычайно схожа с монастырем: точно так же, как и монахи, скопцы не могли поддерживать численность путем естественного размножения (случаи, когда адепт еще до оскопления обзаводился детьми, которых после вступления в общину также подвергал операции, должны рассматриваться лишь как способ вовлечения, а не размножения). Таким образом, и та, и другая община существует лишь за счет постоянного пополнения извне — воспроизводятся не сами люди, а их культура, служащая для общины объединяющим фактором и одновременно побудительным мотивом для вовлечения все новых адептов. Различие заключается лишь в том, что монастыри, будучи в христианской культуре явлением распространенным, привычным и вызывающим пиетет, а не ужас, не нуждались в активном прозелитизме — заняв видное место в культурной и социально-экономической жизни общества, они пополнялись за счет добровольно стекавшихся людей, зачастую представителей маргинальных слоев общества (конечно, известно и немало случаев насильственного пострижения в монахи, и все же они представляют собой скорее исключение, нежели правило). Не пользуясь доброй славой, скопчество было вынуждено прибегать к более активным методам вовлечения.

⁴⁴⁵ Механизмы скопческого прозелитизма подробно рассмотрены нами в статье: *Носырев И.Н.* Скопчество: функция обряда кастрации, аудитория и структура общины // Вестник ВУиТ. 2013. №4.

3.5. Обстоятельства, способствующие сохранению целостности вероучения. Роль книжной традиции и богословия

В предыдущих разделах мы рассматривали обстоятельства, способствующие распространению раскольнических вероучений, а также механизмы поддержания численности общин. В данном разделе перед нами стоит не менее важная задача — рассмотреть обстоятельства, способствующие сохранению самого учения, его передаче и воспроизведению в максимально точном виде, с сохранением наиболее важных установок. Мы видели, что большинство старообрядческих толков постепенно смягчили значительную часть первоначальных установок. Как ни парадоксально, этого нельзя сказать о хлыстовстве и скопчестве — учениях, не имевших сколько-нибудь устойчивой и значительной книжной традиции, которая, по логике, должна способствовать точности передачи вероучения. Какие же механизмы позволили хлыстовству и скопчеству сохранить свою внутреннюю целостность — несмотря на отсутствие книжной традиции, а также все выпавшие долю их последователей репрессии?

В 1842 г. обер-прокурор Синода направил министерству внутренних дел письмо, в котором выполнялась просьба министра — приводилась классификация существующих в России сект по их вредности:

- «1. *Секты вреднейшие*. 1. Иудействующие, ибо это хуже, чем ересь: это совершенное отпадение от христианства и существенная вражда против христианства.
2. Молаканы. Хотя, по-видимому, держатся Священного писания, но берут из него только то, что им нравится. Не признают никаких таинств, никакой иерархии. Не принимая присяги, не уважают верности и никакой власти не признают богопоставленную; повинуются только поколику нельзя противиться. Секта разрушительная.
3. Духоборцы. Сколько известно, одинакового духа с молаканами.
4. Хлыстовщина. Ересь богохульная, потому что не отвергая наружного общения с христианской церковью, вводит человекообожание.
5. Скопцы. Также богохульная ересь, потому что начальника церкви почитает Христом. Вредит обществу, оуждая брак, искажая людей и истребляя потомство.
6. Те беспоповщинские секты, которые отвергают брак и молитву за царя. Они пишут и произносят жестокие хулы на церковь и таинства, и свякую власть нынешнего времени почитают антихристовой. Отвергая брак, вводят безнравственность.

2. *Секта вредная*. Те из беспоповщины, которые принимают брак (новожены) и не

отрекаются молиться за царя. По сим чертам могли бы почесться менее вредными; но решительно вредны потому, что отвергают священство и таинство евхаристии, и кроме сказанного все заимствуют от худших отраслей беспоповщины и при этом дух демократический.

3. *Секта менее вредная. Поповщина.* Это не ересь, раскол. Более церковного сохраняет и более представляет надежды на обращение»⁴⁴⁶.

Кратко проанализируем эту классификацию, которая, вне всякого сомнения, отражает позицию государства и православного общества того времени по отношению к различным течениям раскола. Прежде всего, очевидным является занесение во вреднейшие секты тех старообрядческих толков, которые не приняли молитву за царя, а следовательно, заняли непримиримую позицию по отношению к государству. Во вреднейшие секты попали также те старообрядческие общины, которые отказались вести диалог с православной церковью. Однако согласие молиться за царя уже само по себе означает некоторое смягчение отношения к секте православной церкви — такая секта считается не вреднейшей, а вредной. Наконец, признающие и царя, и православное священство поповцы отнесены к сектам менее вредным.

Но есть и другой критерий, играющий важнейшую роль в этой классификации, — следование или, наоборот, не-следование общины общепринятой морали. Поскольку эта общепринятая мораль носит религиозный характер, под данный критерий подпадают такие непростительные особенности культа, как «человекообожание», неприятие брака и «искажение людей». Как мы видим, от зачисления во вреднейшие секты хлыстовство и скопчество не спасло даже посещение их последователями официальной церкви и «показная набожность», которую отмечают критики этих вероучений.

Как мы уже говорили, старообрядческие толки в большинстве случаев готовы были идти на ослабление тех или иных антигосударственных установок: уже составители «Поморских ответов» спешили продемонстрировать лояльность: «Мы аще о внесенных от Никона новопреданиях сомневаемся; но не сомневаемся о богопоставленном самодержавствии богопоставленного и богохранимого самодержца»⁴⁴⁷. Готовы они были и смягчить свои бракоборческие установки — во многом, из-за вопросов, связанных с выживанием общины, но также и из-за желания интегрироваться в общество — дать своему браку и рожденным в нем детям статус законных. Главным пунктом расхождения с обществом, таким образом, оставалось неприятие ряда установок официального православия. Это показывает, что именно догматику и обрядность старообрядчество

⁴⁴⁶ Рейснер М.А. Веротерпимость и раскол. С. 15.

⁴⁴⁷ Поморские ответы. М., 1911. С. 24.

рассматривало как наиболее ценную составляющую своего мировоззрения. Однако и в данном случае значительная часть старообрядчества пошла на компромисс с православием — поповщина еще в конце XVII в. продемонстрировала готовность признавать православных священников; в первой половине XIX в. многие поповцы и беспоповцы (в частности, федосеевцы) перешли в Единоверческую церковь, став, таким образом, частью официальной православной церкви. И лишь наиболее непримиримые течения старообрядчества (такие, как филипповщина — хотя и тут, как мы говорили, имела место значительная демилленаризация, особенно в XIX в.) продолжали отстаивать прежние непримиримые позиции.

Хлыстовские и скопческие общины, представители которых не только посещали православную церковь, но и подчас жертвовали ей крупные суммы, между тем не готовы были отказаться от ключевых в своей обрядности и догматике представлений и практик: хлыстовство — от христововерия, запрета на браки при разрешении де факто незаконных сожителств, негативного отношении к деторождению, скопчество — от вовлечения адептов путем кастрации и комплекса эсхатологических представлений о грядущем воцарении Петра III-Селиванова. И если механизмы выживания скопчества, такие как активный прозелитизм, взаимопомощь, симбиоз с властными структурами и т.п., мы рассмотрели в предыдущем разделе, то механизмы выживания хлыстовства не совсем ясны. На наш взгляд, наиболее важными для сохранения учения и поддержания численности общин чертами хлыстовства являются следующие:

- инвариантность большинства хлыстовских представлений и, как следствие, наличие в обществе некоторой аудитории, для которой эти отношение хлыстов к браку, потребность в харизматичном религиозном вожде и т.п. являются привлекательными.
- равнодушие к догматике, обрядности и книжной культуре
- готовность адептов не только скрывать, но и отказываться в случае опасности от своих религиозных практик и проповеди учения

Про инвариантность многих черт хлыстовства, о которой свидетельствуют факты возникновения внутри разных авраамических религий течений (и притом течений массовых — богомилов, катаров, квакеров, хасидов, суфиев и т.п.), в догматике которых есть идеи, близкие хлыстовским, мы уже неоднократно говорили. Теперь остановимся подробнее на упомянутом равнодушии хлыстов к догматике, обрядности и книжной культуре. Миф о возникновении учения повествует о том, как «саваоф» Данила Филиппович утопил в Волге все богословские книги, включая Священное писание, заявив о том, что нужна лишь одна книга — сам Дух Святой. С самого начала хлыстовство пренебрегало книжной культурой, имело чрезвычайно плохое представление о библейских сюжетах: в мифологии, касающейся

«христа» Сулова фигурируют буквально считанные заимствования из Евангелия — упоминание о двенадцати апостолах и проповеди «христа» на реках, сцена распятия и последующего воскресения. Единственное важное заимствование из ветхозаветной традиции — это представление о общении людей с Богом через посредника — пророка. Однако в хлыстовской традиции вы не найдете упоминаний ни о Исае, ни о Данииле, ни о Аврааме — хлыстовство их едва ли помнит. Если старообрядческая культура полностью пронизана цитатами из Библии и Священного предания, то хлыстовство формирует свою традицию в основном из устных рассказов, связанных с относительно недавними событиями, участниками которых являются Данила Филиппович, Иван Сулов или Прокофий Лупкин, черпает сюжеты из русского фольклора или же заимствует у старообрядчества, максимально упрощая, очищая от налета книжности и украшая фантастическими подробностями.

Эта связь с народной культурой и фольклором играет, разумеется, важную роль, но еще более важную роль, как ни странно, играет отсутствие у хлыстов богословия. Простота учения способствует его успешной передаче от человека к человеку без искажений: если старообрядческой доктрине адепт должен обучаться в самом прямом смысле этого слова (этим, в частности, объясняется высокий уровень распространения грамотности среди старообрядцев) — читая Библию и другие священные книги, знакомясь с традицией, заложенной первыми расколоучителями, заучивая тексты молитв, необходимых для проведения различных обрядов, то хлысту — что рядовому, что пророку, что кормчему, требуется лишь знание предельно простых заповедей и следование им, а также участие в одном-единственном общем для всех хлыстовских общин обряде — радении. Между различными хлыстовскими общинами не фиксируется никаких богословских споров — вероятно, именно потому, что богословия не было как такового. В этом плане хлыстовство напоминает, например, ислам на самой ранней стадии его существования — до появления сложного богословия и разработанной литературной традиции.

Однако то же самое обстоятельство было и слабостью хлыстовства: секты образовывались вокруг харизматичного лидера и легко распались в случае его смерти или отсылки на каторгу. Не имея сколько-нибудь значительной литературной традиции, хлыстовство не фиксировало ни догматики, ни норм поведения — передаваясь устно, «основной скелет» догматики и обрядности в каждой конкретной общине мог обрасти новыми, эндемичными представлениями и практиками. Если у старообрядцев существовала целая культура справки этических и догматических представлениях «по старым книгам», то предводители хлыстовских сект легко выдумывали «по наитию Святого духа» и вводили в практику новые, нехарактерные для других общин нормы и идеи. Помимо устной традиции,

хлыстовство поддерживалось лишь некоей внутренней логикой, которая, как мы уже указывали, инвариантна: представление о греховности тела было тесно связано с осуждением брака и деторождения; в свою очередь представление о нежелательности деторождения, судя по всему, часто вызывалось стремлением вождей общины к личному обогащению, воспрещавшему «разбазаривание» денег на воспитание многочисленных детей. Таким образом, так же, как в случае со скопчеством, хлыстовство сохранялось и воспроизводилось благодаря наличию внутренней логики, соединяющей элементы догматики, этики и повседневной активности в единую, довольно устойчивую систему. Этим объясняется чрезвычайная устойчивость учения — не считая выделения в нем скопчества, хлыстовство не знало борьбы между различными толками, между старой, обмирщившейся общиной и новой, реактуализирующей миллениаризацию.

Чрезвычайно любопытный для хлыстовства период наступает в конце XIX — начале XX вв. Начиная с XVII в., хлыстовство существовало внутри стабильного и малоподвижного идейного лона официального православия, традиционной крестьянской и мещанской культуры. Ситуация меняется в период, когда в Российской империи усиливается секуляризация сознания, растет уровень образования, появляются и становятся модными новые политические и общественные идеи. Меняется и мир русского сектантства — появление толстовцев отражает новые традиции формирования религиозных общин, к толстовству проявляют интерес представители скопчества — в частности, Г.П. Меньшенин, вступивший в переписку с самим Л.Н. Толстым. Предпринятые еще в 1960-е годы попытки В.И. Кельсиева вести революционную агитацию среди раскольников возрождаются после Первой русской революции 1905–1907 гг.: В.Д. Бонч-Бруевич вступает в регулярное общение с хлыстами, усмотрев в них практически готовых последователей марксизма. Любопытно, что в это время различных хлыстовских общинах наблюдается неожиданный всплеск миллениаристских ожиданий, пожалуй, невиданный за всю историю хлыстовства⁴⁴⁸.

Что же представляют в тот момент хлыстовские общины? Сразу отметим важное обстоятельство: в рассматриваемый период заметно изменяется их аудитория — в общины вступают не только крестьяне, но и представители интеллигенции: факт доселе практически невозможный. Проникновение в хлыстовскую среду интеллигенции меняет и сам язык устного творчества хлыстов. Если в духовных песнях XVII–XIX вв. использовалась парная рифма, свойственная для русской простонародной поэзии, то в начале XX в. поэты крупной хлыстовской секты «Израиль» (в историографии она фигурирует также как «Старый

⁴⁴⁸ Именно этот всплеск эсхатологических настроений побудил В. Розанова назвать хлыстовство «апокалиптической сектой» // *Розанов В.В. Возрождающийся Египет. Апокалиптическая секта (Хлысты и скопцы). Малые произведения 1909—1914 годов.* М., 2002.

Израиль» – чтобы отличать ее от другой общины, называвшейся «Новый Израиль») используют перекрестную рифму и тропы, заимствованные из современной им литературы, напоминающие стиль Есенина и других «крестьянских» поэтов:

Ах, полна ты зол, блудница –
Переполнена до дна,
На звере вся багряница,
Из людей пьешь кровь одна⁴⁴⁹.

Встречаются словосочетания и фразы, заставляющие вспомнить о футуризме – «небесный чердак», «поздравляю вас с днем Антихриста нашего времени», образы, взятые из науки и техники – «машина», «пароход» и т.п. Меняется и сам стиль проповедей хлыстов — он обнаруживает некоторое представление вождей общины «Израиль» о марксизме и историческом материализме, правда, трактуемое в сугубо религиозном духе: лидер «Израиля» А.Г. Щетинин пишет о церкви: «Зная, что за именем Бога народ последует везде, даже на смерть, осмелились себе это имя присвоить и, под прикрытием Его, требовать различные жертвы... больше для личной прихоти»; «Создавая величественные постройки и тем служили Ему как верные слуги, верные чада. Но когда-нибудь поймут, что все эти богоугодные заведения были потому, что не знали, как нужно служить и угодить друг другу»⁴⁵⁰.

После революции 1905 г. в хлыстовской поэзии появляются откровенно революционные и народнические мотивы — так, одна из песен пелась на мотив народнической песни на стихи Некрасова «Укажи мне такую обитель». Другие песни вполне могли бы стать в один ряд с «Буревестником» А.М. Горького:

Волны сильно дуют в море,
Волны пенятся кругом,
Им свободно на просторе
Возвещать небесный гром.
Прогремит тот звук чудесный,
Вестник сильного дождя,
Не земной, а он небесный

⁴⁴⁹ Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Вып. 4. «Новый Израиль». СПб., 1911. С. 261.

⁴⁵⁰ Там же. С. 310.

От единого вождя⁴⁵¹.

Обосновывая необходимость этого «единого вождя» при помощи политической и религиозно-философской риторики, представляющей плоть от плоти русской публицистики начала XX в., главный поэт и мыслитель секты «Новый Израиль» А.Я. Черемхин пишет: «Люди равны все, стоят на одной плоскости, но когда плоскость нарушается, тогда нарушается и равенство. Оно так и должно быть. В вечности ничего не стоит, но все движется, и одно направление нарушается другим. Люди так распределяются на земном шаре, как на стрелке, стержень которой имеет в середине. И вот на одном конце нуждающиеся в вождях люди, на другом вожди, и насколько поднимаются вверх одни, настолько же нагружаются вниз другие»⁴⁵². Стиль рассуждений чрезвычайно созвучен философским сочинениям Розанова или Бердяева.

Именно такого рода продукты творческой и идейной деятельности «израильцев» давали В.Д. Бонч-Бруевичу основания полагать, что община может принять участие в борьбе с царской властью. Однако при всей созвучности своему времени, революционной «предгрозовой» стилистике, приведенная выше хлыстовская песня повествует об ином «вожде» и «иной грозе» – оно обосновывает культ личности лидера секты А.Г. Щетинина и напоминает о скором апокалипсисе, которого сектанты ждали буквально со дня на день. Как показало время, «Израиль» представлял собой классическую тоталитарную секту, мало отличающуюся от тех, которые возникали на всем протяжении XX в. Многочисленные свидетельства женщин, принятых в общину, показывают, что Щетинин заставлял их в обязательном порядке с ним спать, вымогал деньги и всячески издевался над своими последователям, называя их «тварями», «морскими микробами». Явно проверяя степень личной преданности сектантов, Щетинин придумал план: отобрать у всех женщин их детей и раздать по различным приютам, не открывая матерям, где находятся их чада. Именно это обстоятельство окончательно убедило общину в необходимости порвать со своим создателем, что и произошло в 1907 г. Однако даже лишившись своего вождя, сектанты намеревались сохранить общину, что, впрочем, им не удалось. В 1909 г. многих участников секты арестовали по доносу самого же Щетинина, желающего нанести превентивный удар по возненавидевшим его обманутым людям. Впрочем, судя по всему, община распалась вовсе не поэтому, а по причине отсутствия координирующего центра — ведь место харизматичного лидера никто не занял. В дальнейшем часть прежних последователей Щетинина

⁴⁵¹ Там же. С. 292.

⁴⁵² Там же. С. 291.

объединилась в секту, носящую, по словам В.Д. Бонч-Бруевича, «символическое, полное глубокого смысла название «Нового века»⁴⁵³.

Мы привели краткий рассказ о секте «Израиль» лишь для того, чтобы показать, в какой значительной степени отсутствие разработанной догматики и обрядности позволяло религиозной общине легко воспринимать новые идеи. Так, освященные хлыстовской традицией незаконных сожительства в «Израиле» удачно легло в модную, популяризируемую народниками и социалистами концепцию гражданского брака — свадьбы в общине отмечались (впервые в хлыстовской традиции — однако, что важно, отнюдь не вопреки ей) точно так же, как и в атеистической и антиклерикальной среде того времени — как обычная вечеринка, куда звали друзей. «Человекообожание» трансформировалось в своего рода авторитаризм, стремление к «единому вождю», апокалиптические ожидания удачно попали в тональность общих ожиданий революционной бури, одновременно оказавшись созвучными далеким от социализма декадентским настроениям.

В тот же самый период даже наиболее непримиримые старообрядческие секты, которые подвергались со стороны государства такому же неприязненному отношению, как и хлыстовство, имели характер практически «черного ящика» — при том, что старообрядцы учились в университетах и принимали активное участие в общественной жизни, идеология этих общин не воспринимала каких-либо новшеств — изменения в идеологии были связаны лишь с вопросами выживания общины и воспринимались нелегко, порождая долгие дискуссии и приводя к дроблению толков на все новые. Ведь для легитимизации нового представления или обряда старообрядчеству всегда нужна была уже упомянутая «библейско-христианская санкция». Обречены на провал были все попытки социалистов вовлечь старообрядческие общины в революцию — купцы-старообрядцы вроде Саввы Мамонтова, симпатизирующие социалистам и спонсировавшие их деньгами, выражали личное расположение, а отнюдь не волю своей общины и ее духовных авторитетов.

В отличие от хлыстовства-скопчества догматика старообрядчества была слишком сложной, чтобы допускать появление новых, совершенно чуждых традиции идей. За пределами проявлений лиминальности, свойственных и для сообществ, исповедующих авраамические религии, и для далеких от «религий Книги» культур, остается значительная богословская и этическая традиция старообрядчества, во многом усвоенная от православия; эта традиция сама по себе служит основанием логики, по которой трансформируется воспринимаемая старообрядцами реальность. Ее влияние на эволюцию старообрядчества, его дробление на все новые толки само по себе огромно. Культура дискуссий в

⁴⁵³ Там же. С. 357.

старообрядческой среде заставляла расколоучителей искать своим поступкам тщательно аргументированную этическую базу. Книжная традиция, аккумулирующая накапливаемый опыт требовала для каждого поступка, для каждой воспринимаемой новой идеи освященного «древней» традицией прецедента. Тщательная логическая и прецедентная база подводилась старообрядческими авторами под апологию или, наоборот, отрицание «огненной смерти», под принятие или непринятие брака и т.п.

И здесь мы сталкиваемся с ключевым различием между соотношением «формы» и «содержания» в хлыстовстве и старообрядчестве: применительно к хлыстам утверждение о том, что система образов, в которую облечена их доктрина, является лишь формой, будет гораздо сильнее похоже на истину. Прежде всего, хлыстовство эксплуатирует довольно простые устремления человеческой психики, играет на подавленности сексуальности в православии, заимствует у православия давно сформировавшиеся институт юродства и явление кликушества. Хлыстовские общины, в отличие от старообрядческих, формируются вокруг харизматической личности, во власти которой – по своему произволению менять доктрину, изобретая новые ее элементы и обряды. Хлыстовская догматика предстает, таким образом, как некий «конструктор» из деталей, заимствованных у православия. Единственной общей для всех хлыстовских сект является, собственно, христововерие – представление о способности Бога вселяться в отдельных людей, становящимися «кормчими» общин. Без этого момента нет и хлыстовства.

В сущности, хлыстовство даже трудно рассматривать как единую систему вероучения. В этом отношении раскольники и хлысты пошли по разным дорогам – для первых было характерно наличие жесткой догматики, радикализм отдельных элементов которой может быть смягчен, но сами элементы не отчуждаемы и не могут «потеряться» в ходе эволюции учения совершенно. Вот почему раскольники неизбежно были обречены на постоянное столкновение с властью, постоянное чередование процессов «обмирщения» и радикализации. Примечательно, что в советскую эпоху на старообрядцев обрушились беспрецедентные даже для XVIII в. репрессии — наличие жесткой доктрины отрезало для старообрядцев пути примирения с новой властью. Что касается хлыстов, то здесь схема развития была принципиально иной – хлыстовство как доктрина, лишь поверхностно религиозная, не имевшая жесткого учения и располагавшая вековым опытом приспособляемости к любым обстоятельствам, избежала прямого столкновения с властью. В эпоху государственного атеизма хлыстовские общины продемонстрировали готовность изменяться до неузнаваемости – лишь бы уцелеть: так, в 40-е годы в Чувашии существовала хлыстовская секта, исповедовавшая культ Ленина, а в 1946-76 гг. в Куйбышеве и Тольятти

функционировала хлыстовская организация «Наука Священного Коммунизма»⁴⁵⁴. В качестве «надстройки» над официальной идеологией (не важно, православная она или советская) лишенное жестких догматов хлыстовство демонстрировало чудеса приспособляемости. Но при всем этом именно размытость доктрины хлыстовства привела к тому, что общины «божьих людей» в России в наши дни крайне немногочисленны — если старообрядчество выдержало испытание сталинскими лагерями, то хлыстовство тихо и бесконфликтно сошло на нет⁴⁵⁵.

Выводы

Существование большинства беспоповских, а также хлыстовских и скопческих общин с самого начала было лиминальным – характерные для них эгалитаризм, нестяжательство, борьба с «блудом» (это понятие трактовалось разными общинами по-разному) были тесно связаны с их эсхатологией, с их представлением о том, что мир вскоре ждет новая реальность. Однако со временем милленаристские настроения неизбежно ослабевали, и общины вынуждены были возвращаться к обычной жизни, характерной для общества за их пределами, – давать добро на обогащение общинников, выстраивать собственную социальную иерархию, разрешать в той или иной форме брак. Демилленаризация, с одной стороны, помогала общинникам выжить, с другой — угрожала самому существованию общин, разрушая их изначальные доктрины.

По мере демилленаризации в раскольнических сектах наблюдается появление структур, которые не существовали на стадии экзистенциальных коммунитас и не были предусмотрены доктринами коммунитас идеологических. Появление перечисленных механизмов вполне укладывается в предложенную В. Тэрнером концепцию трансформации экзистенциальных коммунитас в нормативные — однако если Тэрнер делает акцент на «потребности мобилизовать и распределять материальные ресурсы и необходимости

⁴⁵⁴ Берман А.Г. Мистические секты в Среднем Поволжье в XIX – первой половине XX вв. Чебоксары, 2004. С. 47.

⁴⁵⁵ Отметим, что именно появление книжной традиции и развитого самосознания в немалой степени привела секту «Иерусалим» к расколу. В хлыстовских сектах XVIII-XIX вв. единственным источником религиозного знания служили ее лидеры; знание это не фиксировалось и не сохранялось на бумаге — таким образом, рядовой член общины был обречен всецело полагаться на «наитие» «христа» и пророков, не имея возможности каким-либо иным образом проверить истинность получаемого от них знания. В противоположность этому, члены «Иерусалима» хранили и изучали и сочинения своего лидера Щетинина, и сохраняли на бумаге собственные размышления относительно целей и задач их религиозного сообщества; именно расхождение четко сформулированных на бумаге мыслей Щетинина и его поступков и послужило зарождению подозрений относительно правильности его поведения. В результате «Иерусалим», вероятно, впервые в зафиксированной в источниках истории хлыстовства изгнал своего «христа» и образовал новую общину под другим названием — т.е., продемонстрировал пример обычной для эволюции старообрядчества, но новой для хлыстовства закономерности.

общественного контроля среди членов группы», чтобы осуществлять *изначально выбранные общиной цели*, то нам представляется, что наиболее важным фактором, вызывавшим эту трансформацию, была задача *выживания* общин. В ситуации, когда на общины обрушивались репрессии, приводившие к постоянному сокращению числа адептов, тезис о безбрачии препятствовал естественному воспроизводству общины, а другие лиминальные установки — нестяжательство, бесструктурность и т.п. — делали общину слабо организованной и нежизнеспособной, вопрос выживания не мог со временем не превратиться в наиболее насущный. Закономерно видоизменяется и учение большинства раскольнических толков: ряд наиболее радикальных установок, препятствующих выживанию общин, смягчается или даже вовсе отменяется. Как результат, внутри общин формируются механизмы, позволяющие сохранять или даже приумножать численность общины и выполнять еще одну важную задачу — поддерживать определенный градус милленаристских настроений, с одной стороны, не допуская новой радикализации учения, с другой — избегая полной демилленаризации (и то, и другое для существования общины могло быть попросту опасным).

Так, старообрядческие беспоповские и в меньшей степени хлыстовско-скопческие общины выработали двухчастную структуру, делящую общину на компактное «ядро» верных изначально лиминальным установкам аскетов и многочисленную «мирскую» часть общинников, вернувшихся к обычной жизни; две части этой структуры поддерживали друг друга, одновременно спасая общину от вымирания и позволяя ей избежать полной демилленаризации. Кроме того, в доктринах и повседневной жизни общин закрепляются черты, способствующие развитию информационной замкнутости (поскольку минимизация общения с окружающим миром способствует отпадению общинников от своей веры), нацеленность на финансовую взаимопомощь между общинниками (это помогает общинам увеличить свое влияние на общество и более активно пропагандировать свое вероучение), установка на масштабный прозелитизм (в условиях репрессий со стороны государства общинам нужно заботиться о поддержании определенной численности своих членов). Любопытно, что многие из доктринальных идей раскольнических течений оказывают заметно разное, порой противоположное влияние на их судьбу. Так, богатая книжная традиция древлеправославия мешала старообрядцам интегрироваться в меняющееся российское общество, в то время как отсутствие подобной традиции в хлыстовстве, напротив, позволяло хлыстам легко приспосабливаться к новым реалиям. Однако отсутствие книжной традиции снижало точность воспроизводства хлыстовской доктрины — общины разделяли лишь небольшую часть общих установок, из-за чего хлыстовство всегда было

«рыхлым», лишенным четкой доктрины учением.

Важной спецификой некоторых русских раскольнических общин в общем контексте милленаристских движений является то обстоятельство, что им так и не удалось превратиться из коммунитас в сообщество — т.е., завершить фазу перехода до конца, утратив наконец свой лиминальный характер. Напротив, такие секты, как скопцы или ряд хлыстовских и филипповских общин сумели сделать лиминальность постоянной нормой жизни. При таком варианте развития рассмотренные выше механизмы выживания начинают играть в секте столь важную роль, что становятся самодовлеющими — так, вовлечение новых адептов превратилось в главную цель скопческой общины, которой подчинена вся ее структура и характер взаимоотношений между ее членами. Это очень любопытное явление, нуждающееся в дальнейшем углубленном изучении.

Помимо вопроса о механизмах самосохранения общины, важным представляется и вопрос о факторах сохранения и точной передачи изначального учения. Мы обнаружили закономерность, кажущуюся на первый взгляд, парадоксальной: вероучение изуверских сект передавалось точнее и избегало демилленаризации. Объяснение этому заключается в провоцирующем характере изуверской обрядности: обрекая себя на отторжение обществом, изуверская община (будь то скопцы или самосожигатели) намного лучше осуществляла задачу информационной изоляции и сплачивания своих адептов, чем обычная старообрядческая.

Любопытен вопрос о значении для сохранения учения литературной традиции. Старообрядчество и хлыстовство в этом плане представляют два противоположных варианта эволюции: первому удалось сохраняться и воспроизводиться как раз благодаря наличию разработанного богословия и книжной культуры, второе удержалось от размывания своего учения в силу крайне небольшого числа основных, простых и инвариантных элементов вероучения, остававшихся неизменными при том, что остальная часть учения могла быть утраченной или замененной новыми представлениями. Второй вариант оставлял широкие возможности для приспособления к изменяющейся социальной реальности (что ярко проявилось в период начала XX в.); однако именно аморфность хлыстовства стала и его «ахиллесовой пятой» — учение распалось, пережив слишком быстрые качественные изменения доктрины.

Заключение

1. Три особенности русского раскола являются важными для его понимания как религиозного и социального движения:

а) В отличие от протестантизма, старообрядчество на раннем этапе своего существования выступает объединяющей доктриной. Русское общество XVII в. вполне удовлетворяет предложенному П. Уорсли термину «парцеллированное»: отдельные социальные группы слабо связаны общей жизнью государства, а самым существенным фактором самоидентификации русских людей выступает православная религия. Именно эти обстоятельства служат предпосылками формирования объединительной доктрины, которая неизбежно будет иметь религиозный характер.

б) Эсхатологическая концепция раскола является проявлением самой логики движения - не будучи способными решить стоящие перед ними проблемы, представители различных социальных слоев начинают рассматривать в качестве единственного средства избавления Божий суд и установление на земле царства справедливости. Ожидая Страшного суда, старообрядцы отрицают «нормальную» жизнь, заменяя ее идеальным антиподом, построенным на принципах бесстатусности, безбрачия, нестяжательства и т.п.

в) Раскол в значительной степени является реакцией на аккультурационные процессы - привнесение западных форм быта, новых представлений о правильном устройстве общества и этических установок. Основным мотивом, который прослеживается в ранних сочинениях старообрядцев – это страх утраты русскими православной веры и, следовательно, культурной идентичности. Большая часть расколоучителей считает никоновскую реформу инспирированной католиками (реже – протестантами): под видом радения за православие Никон заменил православие нечестивой верой. Реформа рассматривается расколоучителями в одном контексте с заимствованиями из западной культуры, появившимися в русской жизни XVII в. и свидетельствующими, по их мнению, о скором приближении последних времен. Эсхатологическая концепция раскола предполагает уход из гибнущего Третьего Рима в пустыню: спастись смогут лишь праведники, прервавшие сообщение с грешным миром.

Перечисленные черты являются основными для любого милленаристского движения.

4. Старообрядчество не было отстаиванием «старой веры», как это принято считать: оно предполагало постоянное веротворчество – возникновение новых

религиозных представлений, большая часть из которых в дальнейшем становилась частью традиции. В этом контексте раскол тесно связан с проблемой «частной» или «индивидуальной» религии. Как система культурных символов, старообрядчество чрезвычайно разнородно: часть богословских представлений и религиозных практик обнаруживает дораскольную природу, другая часть порождена эсхатологической концепцией последних времен; наконец, ряд культурных элементов возникает под влиянием новых запросов, которые выдвигает меняющаяся социальная реальность.

5. Спад первоначальных милленаристских настроений наблюдается в расколе уже к концу XVII в.-началу XVIII в. Новые вспышки милленаристских настроений в XVIII–XIX вв. провоцируют выделение все новых толков: радикальная часть общины покидает ее и создает собственную, где прежние лиминальные установки реактуализированы. Зачастую выделение новых толков было связано с накоплением внутри общин недовольных, которые не считали сложившуюся форму существования коммунитас способной удовлетворить их потребности, дать им защиту от государства или скудных условий жизни, либо вызывалось новой социальной катастрофой (например, эпидемией) или усилением гонений. В этом случае идея возврата к прежним милленаристским установкам становилась привлекательной для крупной части общинников. При этом, под видом возвращения к устоям часто появлялось новое, отличное от изначальной доктрины, учение. Именно таким образом формируется, вероятно, большая часть старообрядческих толков, появившихся в XVIII–XIX вв.

6. По мере демилленаризации в раскольнических сектах наблюдается появление структур, которые не были предусмотрены их изначальной идеологией. В числе наиболее распространенных механизмов такого рода можно упомянуть следующие: 1) двухчастная структура общины, позволяющая отделить наиболее радикальное «ядро» аскетов от «мирских»; 2) система запретов, обеспечивающая информационную замкнутость общины; 3) особое мировоззрение общины, центральное место в котором занимает представление о сверхценности учения; 4) корпоративная структура общины, позволяющая на основе взаимопомощи между ее членами добиваться экономического успеха и использовать финансы общины для пропаганды ее учения.

Необходимо отметить, что наблюдения и выводы, которые были сделаны в данном диссертационном исследовании, во многом являются предварительными. Необходима дальнейшая работа по изучению поставленных проблем. Отметим, что важность проблематики выходит за рамки истории религии — исследование аккультурационных

процессов представляет собой область гораздо более широкую и исследованную лишь частично. Более того, в обновлении и расширении нуждается сам набор методологических подходов к изучению этих процессов — в том числе и тех из них, что породили русский раскол.

Список источников

Андреев Т. О начале раздора феодосиевых с выгорецким общежитием и о причине того, чего ради оный бысть. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/andreev.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Беседы о пришествии пророков Илии и Еноха, об Антихристе и о седмицах Данииловых, Священноинока Павла. М., 1870.

Бийское соборное уложение часовенных 22-25 ноября 1902 г. с добавлениями постановлений Бийского собора 26-27 ноября 1906 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7702.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Бороздин А.К. Источники первоначальной истории раскола. Житие инока Епифания, им самим написанное. // Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1889. Ч. I.

Варадинов Н.В. История Министерства внутренних дел. Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. СПб., 1863.

Волков Н. Скопчество и стерилизация. М., 1937.

Высоцкий Н.Г. Первый скопческий процесс. М., 1915.

Вопрос и ответ. За что никониане и сектанты хулят нас. [Из рукописного сборника «Кадес»], (<http://starajavera.narod.ru/voprosotvet3.html>).

Герберштейн С. Московия. М. 2007.

Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001.

Гриммельсгаузен Г. Симплициссимус. М., 1967.

Дела скопцев: Процесс Кудриных и других 24-х лиц обвиняемых в скопческой ереси. С очерком: Скопчество на Руси. М., 1900.

Денисов С. История об отцах и страдальцах соловецких. М., 2002.

Денисов С. Предивный и всекладчайший виноград Российския земли, его же всепредивный Бог от Египта темного нечестия человеколюбне пренесе, изгнав мысленныя языки, прелукавейших бесов полки. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/> (дата обращения: 21.03.2015).

Деяния московского феодосеевского собора, бывшего в августе 1883 г. М., 1883.

Дефо Д. Дневник чумного года. М., 2005.

Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1824.

Добронравов В. Что такое хлыстовщина и чему учат ее последователи. Астрахань,

1906.

Древний мир. Учебно-методическое пособие для семинарских занятий по древней истории. Сост. Б.В. Шарыкин. Тула, 2006.

Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов о раскольниках в городах России. 1654-1684 гг. М., 1990.

Евфимий. О настоящем в древлецерковном последовании, несогласии с антихристовыми жрецами. Древлеправославная кафелическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/uchenie.evf.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/uchenie.evf.html). (дата обращения: 21.03.2015).

Екатеринбургский собор 1-2 мая 1884 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7700.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Еремин И.П. Житие Епифания. Легенды о Никоне // История русской литературы: В 10 т. / М.; Л, 1941—1956. Т. II. Ч. 2. Литература 1590-х — 1690-х гг. — 1948.

«Жалобница» поморских старцев против самосожжений. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/print6961.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Житие инока Епифания. [Электронный ресурс] Библиотекарь.Ру. URL: <http://www.bibliotekar.ru/rus/88.htm>. (дата обращения: 21.03.2015).

Житие протопопа Аввакума, им самим писанное и другие его сочинения. Иркутск, 1979.

Житие протопопа Аввакума // «Житие» Аввакума и другие его сочинения, ред. Робинсон А.Н. М., 1991.

Житие Феодосия Васильевича Урусова. [Электронный ресурс] Древлеправославная кафелическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/feodosij.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/feodosij.html) (дата обращения: 21.03.2015).

Иоаннов А. Полная история известий о расколе. СПб., 1855.

Исповедания о вере, предложенные взаимно поповцами и беспоповцами на собеседовании, бывшем в Москве в 1731 году [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/ispovedaniy1731.zip>. (дата обращения: 21.03.2015).

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. М., 1998.

Кальнев М.А. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам, и какие меры борьбы с ними? Одесса, 1911.

Кельсиев В.Н. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, Лейпциг, 1860. Вып. 1-4.

Книга о вере. Гродно, 1785.

Краткое изъяснение поморских и феодосиевских ересей, какое разнество к православным христианом. (Из рукописного сборника «Кадес»). [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/voprosotvet2.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Ставрополь, 1900.

«Лайфспринг. История начала и развития трансформационных «тренингов личностного роста» в мире и в России» [Электронный ресурс] Психология и бизнес. URL <http://www.psycho.ru/library/2175> (дата обращения: 21.03.2015).

Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. М., 1868-1873. Т. 1-4.

Лютер М. Проповедь, прочитанная во второе воскресенье Рождественского поста. [Электронный ресурс] Лютеранское наследие. URL: <http://www.lhf.ru/np/sermon19.htm>. (дата обращения: 21.03.2015).

Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1-6. М., 1875-1887.

Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, собранные П. И. Мельниковым. ЧтОИДР. СПб., 1872-1873.

Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Под ред. В.Д. Бонч-Бруевича, вып. 1-7. – СПб., 1908-1916.

Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). М., 1987.

Махабхарата, или Сказание о великой битве потомков Бхараты. СПб., 2008.

Мельников-Печерский А. Очерки поповщины // *Мельников-Печерский А.* Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 7. М., 1976.

Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф. Сады праведных из слов господина посланников. М., 2002

Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе – сочинение неустановленного автора. РГБ, Отдел рукописей. Ф. 304. II, № 238.

Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845.

Нечаев В.В. Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6.

Новая повесть о преславном Российском царстве // Литература Древней Руси.

Хрестоматия. М, 1990.

Палладий (архим.), Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб, 1863.

Повесть душеполезная о житии и жизни преподобного отца нашего Корнилия, иже на Выге-реце. Первая редакция 1720 года, составленная келейником Корнилия, Пахомием.

[Электронный ресурс] Библиотека Якова Кротова. URL:

<http://www.krotov.info/acts/17/lyzlov/kornili.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Повесть о рождении и воспитании, и о житии, и кончине Никона бывшего Патриарха Московского и всея России. Собранная от многих достоверных повествователей бывших во дни отец наших. // *Перетц В. Н.* Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII-XVIII вв. (в приложении). // ИОРЯС. СПб., 1900. Т. V. Кн. 1. С. 177-190.

Поморские ответы. М., 1911.

Попов Н.И. Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, феодосиевцев Преображенского кладбища и Поморской Мониинского согласия. М., 1870.

Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божиим. // ЧтОИДР, кн. 2, отд. 2. СПб, 1898. С. 1-14.

Послание Феодосия Васильева к держащимся Старья Веры. Древлеправославная кафедральная церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/Ist\(6\)/poslanie.html](http://www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html). (дата обращения: 21.03.2015).

Постановление Рамыльского собора 21 января 1890 г. с включением правил Теренкульского собора 1889 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7701.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Постановления Чулымского собора на заимке Юльевской 1-2 февраля 1909 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7703.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Приговор или уложение Новгородского собора 1694 года. Древлеправославная кафедральная церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/Osnovy\(3\)/novgorod1694.html](http://www.staropomor.ru/Osnovy(3)/novgorod1694.html). (дата обращения: 21.03.2015).

Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990.

Розанов В.В. Возрождающийся Египет. Апокалиптическая секта (Хлысты и скопцы). Малые произведения 1909—1914 годов. М., 2002.

Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 25. Акты Холмогорской и Устюжской епархий. СПб., 1908.

Собрание от церковной истории, древлеправославных христиан, именуемых федосеевых и филипповых: и о их некоем междуусобном несогласии. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://starajavera.narod.ru/theodosians.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Соловьев Е. Сведения о русских скопцах, извлеченные из различных документов и рукописей. Кострома, 1870.

Сочинение Рожкова, присланное в Москву поволжскими новоженами // Деяния московского федосеевского собора, бывшего в августе 1883. М. 1883.

Сочинения инока Евфимия. Новосибирск, 2003.

Старообрядческое сочинение XVIII столетия об одежде (По изданию М. И. Успенского. СПб, 1905). [Электронный ресурс] Древлеправославная кафелическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. URL: [http://www.staropomor.ru/Osnovy\(3\)/odezhda2.html](http://www.staropomor.ru/Osnovy(3)/odezhda2.html) (дата обращения: 21.03.2015).

Стоглав. СПб, 1863.

Страбон. География (в 17 книгах). Пер., ст. и коммент. Г. А. Стратановского. — Л.: Наука, 1964.

Тулупов Т.С. Беседа о таинстве брака. Вятск, 1912.

Тюменские статьи поморцев 2 января и 13 февраля 1805 г. [Электронный ресурс] Староверие в документах. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7664.html>. (дата обращения: 21.03.2015).

Урбанский А. (свящ.). Религиозный быт хлыстов Казанской губернии. Казань, 1903.

Феодосий Урусов. Об Антихристе, Древлеправославная кафелическая церковь христиан старопоморского федосеевского согласия. [Электронный ресурс] URL: [http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/urusov.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/urusov.html). (дата обращения: 21.03.2015).

Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб, 1862.

Филиппов И. Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действиях, внесшихся от своевольников // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996.

Харун Яхья: Махди и Иса уже среди нас, но они еще сокрыты... [Электронный ресурс] Харун Яхья. URL: <http://www.harunyahya.ru/ru/Статьи/38394/Харун-Яхья-Махди-и-Иса>. (дата обращения: 21.03.2015).

Церковь и мир века сего // Календарь федосеевского согласия на 1996 год. М., 1995.

- Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧтОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I.
- Челобитная нижегородских попов в лето 7144. Изд. Н. В. Рождественским // ЧтОИДР. 1902. Т. II. С. 1-34.
- Щапов А.П.* Земство и раскол. СПб., 1862.
- Щапов А.П.* Русский раскол старообрядства. Казань, 1859.
- Mooney, J.* The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. U.S. Govt. Print. Off., 1896.

Список литературы

- Абрамов Я.* Выговские записки (К вопросу о роли раскола в деле колонизации России). Отечественные записки. 1884, № 4.
- Андреев В.В.* Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870.
- Архангельский М.Ф.* Из истории раскола в Санкт-Петербурге. СПб, 1870.
- Архипова Е.А.* Купцы-старообрядцы и чиновники: из истории бюрократизма и взяточничества в царствование Николая I. Новый исторический вестник. 2010. №3 (25).
- Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999.
- Берман А.Г.* Мистические секты в Среднем Поволжье в XIX – первой половине XX вв. Чебоксары, 2004.
- Брехт Б.* Мамаша Кураж и ее дети. М., 2008.
- Вихнович В.Л.* Иудаизм. СПб., 2006.
- Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004.
- Глинчикова А.Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.
- Голованов С.* , свящ. Католичество и Россия (очерк взаимоотношений Первого и Третьего Рима). СПб, 1998.
- Гринкова Н.П.* К изучению олонекских диалектов // Труды комиссии по истории академии наук. Вып. 3, А.А. Шахматов. Сборник статей и материалов. М-Л., 1847.
- Добротворский И.М.* О самосожигательстве раскольников // Православный собеседник, 1861. Ч. 1.
- Захарьяев Г. Р.* Хасидизм: социально-исторический и религиозно-философский аспекты: дис.

- канд. филос. наук. М., 2006.
- Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М., 1995.
- Зольникова Н.Д.* «Пустыня в миру»: аскетизм в быту староверов-часовенных в XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история. 2000. № 2. С. 17 – 21.
- Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909.
- Карамзин Н.М.* История государства Российского. Том 11. СПб., 1824.
- Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. II. Париж, 1959.
- Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Сборник статей, посвященный П.Б. Струве. Прага, 1925.
- Кеймен Г.* Испания. Дорога к империи. М., 2007.
- Керов В.В.* Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII-XIX вв.: дис. ... д-ра ист. наук. М., 2004.
- Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России, М. 1965.
- Клибанов А.И.* К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII - начала XVIII в. // История СССР. № 6.
- Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России: период феодализма, М. 1977.
- Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. XIX в. М. 1978.
- Ключевский В.О.* Западное влияние и церковный раскол в России в XVII в. // *Ключевский В.О.* Очерки и речи. М., 1913.
- Лурье Г.* Три эсхатологии. Русская эсхатология до и после великого раскола // Мир Православия. Вып. 3. - Волгоград, 2000. С. 50—178.
- Мадоль Ж.* Альбигойская драма и судьбы Франции. М, 2000.
- Мальцев А. И.* Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.
- Морозова Л.Е.* Смута начала XVII века глазами современников. М., 2000.
- Нильский И.Ф.* Семейная жизнь в русском расколе. СПб., 1869. Вып. 1.
- Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 1988.
- Носырев И.Н.* Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов. М., 2013.
- Панченко А.А.* Петербург как столица скопцов [Электронный ресурс] Отечественные записки. URL <http://www.strana-oz.ru/2004/2/peterburg-kak-stolica-skopcov> (дата обращения: 21.03.2015).
- Носырев И.Н.* Русский церковный раскол XVII в. как милленаристское движение // Вестник Московского университета. Сер. 8, История. – 2011. № 01. С. 35-53.
- Носырев И.Н.* Скопчество: функция обряда кастрации, аудитория и структура общины //

Вестник ВУиТ. 2013. №4.

Носырев И.Н. Стяжательство или неизбежность? Чем вызывалась предпринимательская активность старообрядческих общин // Родина. 2013. №7. С. 82-85.

Панченко А.М. Смех как зрелище. // В книге: *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество. Заметки и материалы к исследованию фольклора русских мистических сект. СПб., 1998.

Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: Концепции первого монарха // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. М., 2002.

Платонов С.Ф. Лекции по русской истории профессора Платонова. Т. 2. СПб., 1899.

Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1998.

Поздеева И.Д. Личность и община в истории русского раскола // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Тезисы. М., 1997.

Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке. Новосибирск, 1974.

Последние труды Л.Н. Майкова. Николай Немчин, русский писатель конца XV – начала XVI века // ИОРЯС, Т. V, Кн. 2. СПб., 1900.

Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского (прибавление к Духовному Регламенту) // Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. СПб., 1830. Т. VI. № 4022.

Прозрителев Г.Н. К истории раскола и сектантства на Кавказе. Скопцы. Ставрополь, 1911.

Пругавин А.С. Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. Спб., 1909.

Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в конце XVII – XVIII вв. Новый исторический вестник, 2006, №14 (цит. по: http://www.nivestnik.ru/2006_1/1.shtml).

Пулькин М.В. Старообрядческие труды в защиту самосожигателей // Чело, 2008. № 1 (41).

Рейснер М.А. Веротерпимость и раскол (Из истории секретного законодательства о расколе до 1875 года). М., 1912.

Рерих Е.И. Основы буддизма. М. 2008.

Розанов В.В. Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб, 1914.

Романова, Е.В. Массовые самосожжения в старообрядчестве (XVII-XIX века): практика и догматика: дис. ... канд. ист. наук. СПб, 2005.

Смирнов П.С. Догматические споры в расколе старообрядчества. «Православная

- Энциклопедия», под ред. А. П. Лопухина. СПб, 1893. Т. 4.
- Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. 7.
- Толстой Д.А.* Римско-католическая пропаганда в России. СПб, 1865.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Уорсли П.* Когда вострубит труба. М., 1963.
- Филатов С.Б.* Алтайский бурханизм. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России // Отв. ред. и сост. С.Б.Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2002.
- Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы, М., 2003.
- Челищев П.И.* Путешествие по северу России в 1791 г. СПб, 1886.
- Шалак М.Е.* Русская Смута и общественная мысль XVII в.: суждения, оценки, концепции. Ростов-на-Дону, 2000.
- Щепанская Т.Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
- Юхименко Е.М.* Каргопольские «гари» 1683-1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994.
- Cohn N.* The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Oxford, 1990.
- Goldish M.* The Sabbatean Prophets. - Cambridge, Massachusetts, and London, 2004.
- La Barre, W.* Materials for a History of Sketches of Crisis Cults: A Bibliographic Essay // Current Anthropology. 1971, №12.
- Linton R.* Nativistic Movements // American anthropologist, v. 58. 1956. P. 230-236.
- Mead M.* Continuities in Cultural Evolution. New Brunswick, London, 1999.
- Primiano L.N.* Vernacular religion and the search for method in religious folklife // Western Folclore, 1995. V. 54, №1: special issue.
- Wallace A.F.C.* Acculturation: Revitalisation movements // American anthropologist, v. 58. 1956. P. 264-280.
- Worsley P.* Marx and Marxism. London, 2002.