СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

14

Редакционная коллегия:
В.И. Осипов – *главный редактор*
Е.И. Соколова
А.В. Осипова – *ответственные секретари*
Н.В. Зиновкина – *младший редактор*

Контактные телефоны
8-915-048-5-53
8-910-518-05-97
victory1@kaluga.ru

Сайт “Старый Боровск”
http://borovskold.ru

© «Старообрядчество: история, культура, современность»

© В.И. Осипов

При использовании материалов сборника «Старообрядчество: история, культура, современность» ссылка на сборник обязательна.

Выпуск 14
МОСКВА
2012

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 14

СОДЕРЖАНИЕ

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Дутчак Е.Е.
«Спасайте свою паству заблаговременно!..»: скитское сообщество в условиях модернизации (1870-1930-е годы) **4**

ПерекрёстовР.И.
Из истории взаимоотношений старообрядцев с кружком А.И. Герцена **28**

Осипов В.И.
Боровское старообрядческое общество и беглое священство в XIX в. **35**

Михайлов С.С.
Старообрядцы-спасовцы Гуслиц и Егорьевского уезда **40**

ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

Сироткин С.В.
О почитании мощей отца Софонтия **47**

Перекрёстов Р.И.
Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос) **54**

КНИЖНОСТЬ

Волкова Т.Ф., Кононова И.Ф.
Сочинения протопопа Аввакума в круге чтения печорских крестьян-старообрядцев **59**

Третьякова А.Н.
Статья В.В. Розанова «Психология русского раскола» в свете современной психологии **70**

АРХИВ

Боченков В.В.
«Все не соберусь, не успеваю обработать давно задуманный труд – историю Белокриницкой иерархии» (Письма Н.И. Субботина к П.П. Пекарскому) **73**

Селезнёв Ф.А.
Документ из библиотеки Д.В. Сироткина о встрече старообрядцев с В.К. Плеве (1903) **83**

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Е.Е. ДУТЧАК

«СПАСАЙТЕ СВОЮ ПАСТВУ ЗАБЛАГОВРЕМЕННО!..»: СКИТСКОЕ СООБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ (1870—1930-Е ГОДЫ)

Предостережение, процитированное в названии статьи, высказано в начале XX столетия одним из её героев — иноком Феофилактом. Уже тогда для староверия как движения чрезвычайно многоликого оно имело двойной смысл: «свою паству» следовало защищать не только от «никонианского мира», но и согласий-конкурентов.

Сегодня концентрирование внимания лишь на особенностях согласий и толков даёт противоречивый результат. Простое накопление фактов, подтверждающих их несхожесть, не способно ответить на главный вопрос, поставленный современностью: почему в условиях активных интеграционных и модернизационных процессов одни старообрядческие коллективы сохраняют самоё себя, другие — нет. Возникает потребность в исследовательской модели, позволяющей отличия не констатировать, а сопоставлять и в перспективе — объяснять причины устойчивости или, напротив, хрупкости конфессиональных образований.

Особенно очевидна её необходимость в случаях, когда мы имеем дело с сообществами, находящимися в естественной близости и развивающимися под действием одних и тех же факторов. Именно таким «случаем» является история соседства в 1870—1930-е годы в томско-чулымской тайге 3 старообрядческих монастырей. Они возникли на компактной территории (1), испытывали равное давление извне, но их судьба оказалась различной. Так, скит староверов белокриницкого согласия был разгромлен в 1930-е годы как «пособник колчаковцев» (2). Общины странников смогли пережить драматичные события XX в., но тоже с разным результатом: если в обители «безденежных» сейчас осталось несколько человек, то поселение «денежных» даже по сегодняшним меркам относительно многолюдно и материально благополучно (3).

Три скитских коллектива выросли на общем фундаменте «древлего благочестия», но всё же могут считаться конфессиональными средами, обладающими в условиях заданного временного отрезка разной способностью к самосохранению. Это обстоятельство делает историю их сосуществования идеальной «исследовательской площадкой» для выяснения, какой именно вариант связи культурного, социального и персонального давал скитским мирам Сибири 1870—1930-х годов максимальный «запас прочности».

В настоящей статье с учётом подходов современной компаративистики (4) предлагается технология анализа адаптационного потенциала (5) локальных старообрядческих коллективов, включающего в себя сравнение их по идейно-конфессиональному, организационному и коммуникативному параметрам.

I. Идейно-конфессиональный потенциал (здесь: сравнение историко-эсхатологических концепций как содержащих некоторое видение реальности и обоснование форм и целей контактов с иноверцами). В этом случае важно уяснить принцип, по которому община квалифицирует свои идеалы, а именно: что она относит к потенциальным ценностным ориентирам, а что к актуальным. Это позволяет сопоставить оценки времени эсхатологического, социального и индивидуального и понять — статический или динамический, персоналистский или коллективный идеал лежит в основании её мироустройства.

II. Организационный потенциал (здесь: сравнение ритуальной и хозяйственной деятельности, логики отбора поведенческих стратегий, характера бытовой регламентации). Выделение параметра продиктовано тем, что конфессиональная доктрина не делит предлагаемые ею образцы мышления и поведения на главные и второстепенные. Она называет их внедрение в полном объёме обязательным. Это не всегда выполнимо, отсюда вытекает ключевой для понимания повседневности религиозной группы вопрос: какие сферы она считает наиболее значимыми и пытается «защитить» с помощью бытовых запретов. Следовательно, именно «размеры» допустимых нарушений являются показателем готовности к диалогу с современным миром и вектора возможной коррекции вероучения и социальных практик.

III. Коммуникативный потенциал (здесь: сравнение внутригрупповых отношений и взаимодействий, заданных вероучением и сформированных объективными условиями существования коллектива). Исследование коммуникативной сферы призвано дать инфор-

мацию о том, насколько группа и её отдельные представители соотносят своё поведение с конфессиональным идеалом. Тем самым устанавливаются роль индивидов в сохранении принятых в коллективе взаимосвязей и общие механизмы наследования традиции.

На наш взгляд, сопоставление по этим параметрам способно решать задачи двух уровней сложности. Во-первых, прояснить причины столь разных жизненных траекторий страннических и белокриницкого скитов в томско-чулымской тайге в период активизации модернизационных процессов в регионе и стране в целом; во-вторых, апробировать применительно к истории староверия компаративные методы получения и анализа информации. Именно этим сюжетам посвящена статья.

I. ВЕРОУЧЕНИЕ. ИДЕЙНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СКИТСКИХ СООБЩЕСТВ

Вопрос о вероучении как факторе, определяющем разные «сроки жизни» старообрядческих локальных групп, в литературе специально не рассматривался, но решение другой проблемы – о качествах, позволяющих староверию удерживать границу с «никонианством» – даёт основание для установления исследовательских мнений по этому поводу. Например, Р.Г. Пихоя отмечает, что не стоит преувеличивать внутренние конфессиональные различия «старообрядческого Урала» XVIII–XIX вв.: согласия и толки сближали условия заводского быта, преследование властей, взаимовлияние догматики, обрядов и общинные традиции, оказывавшиеся сильнее вероисповедных распрей (6). О нечёткости религиозных границ в крестьянской среде говорит и Н.Н. Покровский, однако приведённый им пример «поляков» и «каменщиков», так и оставшихся в ходе колонизации Алтая разными историко-этнографическими группами (7), свидетельствует, что не исключалось альтернативное развитие событий.

Наши материалы говорят как раз об этом. К концу XIX в. миссионеры начинают писать о томско-чулымской тайге как районе «до странности неустойчивом в религиозных убеждениях» (8). Причиной «брожения», видимо, стала растущая экономическая интеграция региона, которая, во-первых, спровоцировала деление страннической общины – неформальных хозяев здешних мест – на «денежных» и «безденежных»; во-вторых, привела сюда староверов, предлагавших более умеренную, чем бегунская, модель спасения «древлего благочестия».

Так, в 1875 г. в восточных пределах томско-чулымской тайги появляется скит староверов-часовенных, основатель которого – черноризец Филимон, обеспокоенный, по его словам, «самовольным бесчинством, крамолами и распрями» и «сердечно болезнуя о лишении священнаго окормления» (9) – уже в 1879 г. решает присоединиться к Белокриницкой иерархии. С этого, собственно, и начинается история Ново-архангельской обители (10).

Известно, что к концу XIX в. часовенное согласие уже отказалось от поисков «истинного священства» (11), но по своим идейным позициям всё же оставалось близким поповству. Тем более показательна реакция бывших единоверцев Филимона (впоследствии игумена обители Феофилакта) на «смену веры»: «Братия моя возмутилась до крайности 4 человека ушли, а ещё 4 человека остались при мне в большом сомнении, но по преданности своей они обещают быть во единомыслии со мной. А точно так и благодетели были возмущены» (12).

В связи с этим встаёт вопрос о преимуществах (мнимых и действительных) разных эсхатологических доктрин для сельского старообрядческого населения таёжной зоны – помощников, защитников и вероятных насельников нелегальных скитов. Ответ на него необходимо искать в двух, лишь частично пересекающихся областях историко-культурных значений – в области богословия и обыденной религиозности.

С точки зрения богословия, смысл спора между поповской и беспоповской ветвями староверия сводится к проблеме: насколько внешнее тождество старообрядческой и «дореформенной» иерархии означает единство их сущности (13). В практическом плане за тезисами о вечности или конечности благодати стоял спор о способах сохранения равновесия между правильным вероисповеданием и необходимым для физического выживания приспособлением к «никонианскому миру». Староверие не мыслит его разрешение вне обсуждения темы о природе антихриста (человеческой или духовной) и времени его прихода.

Между тем, эсхатологические образы, для того чтобы транслироваться, должны быть узнаваемы реальным человеком, живущим в реальном пространстве. Поэтому для установления идейно-конфессионального потенциала скитских организаций необходимо определить особенности мирской аудитории белокриницких и странников в 1870–1930-е годы. Она условно делится на 3 группы: 1) «заимщики» – одиночные и семейные поселения промысловиков, пасечников и отчасти земледельцев, расположенные «внутри» томско-чулымского таёжного массива; 2) семейные поселе-

ния его «приграничной» полосы – «люди, которым тайга показалась тесною и неприветливою, а мир кажется страшным по прелести антихристовой» (14); добавим – люди, эпизодически общающиеся с представителями «антихристова» государства; 3) население «прилегающих» деревень, постоянно контактирующее с властью и имеющее возможность наблюдать приходскую жизнь соседей-«никониан».

Каждая из групп жила в своём социальном ритме, но обладала общим качеством – ключевым при установлении уровня её конфессиональной устойчивости. Рациональность выбора религиозных предпочтений имела место лишь в том случае, если элементы, из числа которых он делался, осознавались ясно и отчётливо. Если этого не происходило, то успешность приобщения к той или иной эсхатологической доктрине зависела от того, насколько старообрядческому идеологу удавалось соотнести с ней обыденное знание людей, не являющихся профессиональными богословами и толкователями священных текстов.

Круг сочинений, дающих информацию о методах его систематизации, использованных лидерами скитских общин, таков: позиция странников реконструируется по «Цветнику Василия Гаврилова» (1870-е годы) и развивающим его идеи местным полемическим сочинениям – «О пришествии пророков Еноха и Илии» (1910–1920-е годы) и «Ответному посланию староверам белокриницкого согласия» (1934–1935) (15). Историко-эсхатологические взгляды их оппонентов восстанавливаются по переписке инока Феофилакта с московским архиепископатом, сочинениям епископа Пермского и Тобольского Антония и известного начётика Ф.Е. Мельникова (16).

Краеугольным камнем полемики стала тема «вечности» церковной иерархии. Интерес к ней мирянина-старовера объясним: с указа от 19 апреля 1874 г. присутствие «своего» священника означало легитимацию внутрисемейных отношений. Соответственно, белокриницким необходимо было доказать пророческий смысл евангельской максимы о церкви, которую не одолеют «врата адовы» (Мф.16:18), и уже на этой основе – «законность» рукоположения митрополита Амвросия (17). Отметим, что поповцы обращались к «беспоповской округе» в целом, к часовенным и поморцам в том числе. Именно эти согласия выступили главными соперниками белокриницкого скита в борьбе за паству, вернее, за её материально обеспеченную часть: «ближние благодетели (бедняки) почти все согласны с нами единомудрствовать, богатые же люди (бывшии наши благодетели) весьма относятся к нам враждебно и готовы бы нас живых пожрать» (18).

Проблема, вставшая с появлением «конкурентов» перед странниками, была иной: им важно было не расширение рядов, а укрепление имеющихся связей с «благодетелями». Выход мог быть один: снижение привлекательности предлагаемой поповцами храмовой жизни. С этой целью бегунские идеологи вводят в число своих аргументов альтернативную классификацию священства. По их мнению, оно делится на «потомство» Каина и Авеля. Первое – «временное», проклятие на котором было «освобождено» на Моисее и Аароне и возобновлено на Каиафе; второе – «вечно во иерействе пребывающее» ведёт происхождение от Мельхиседека и Исуса Христа и объединяет тех, кто «бегает чести, славы, санов великих и скрывается в горах и вертепах» (19).

Расширением религиозных и богословских понятий – «пустынние житие не требует жертв видимых, ни церквей, сами бо себе церкви суть» (20) – странническим идеологам удалось создать новый смысл, органично включаемый в круг представлений их мирской аудитории. В результате складывался образ «похитившей священство» белокриницкой церкви. Критика её не сводилась к отдельным сторонам богослужения (как раз здесь различия с «никонианством» были очевидны), но формировалось конкурентоспособное представление об институте Церкви вообще.

Сознательное смещение акцентов позволило странникам вернуть целостность собственной эсхатологической конструкции и наделить паству уверенностью в безошибочности конфессиональных предпочтений. Теперь они без опасений за авторитет, как и другие беспоповские общины региона, могли отказаться от открытых дебатов с ново-архангельскими скитниками – назначенное на 8 ноября 1880 г. прение не состоялось. Как напишет московскому архиепископу инок Феофилакт: «вопросы им заранее предложены, но они, посоветовавшись между собой, крепко условились не беседовать с нами никогда, и по возможности заповедовали не видеться с нами нашим бывшим друзьям и никаких сношений не иметь с нами ни в чем» (21).

Если для бегунов-мирян идейно-конфессиональный потенциал учения о побеге состоял в ощущении привычного обладания знанием о спасении: новые явления доступно объяснялись, систематизировались и усваивались, то аудитории белокриницкого скита важнее было, чтобы предлагаемые им конфессиональные практики оставались в рамках исторически знакомого опыта. Руководствуясь обещанием «ближних благодетелей не быть противными» и их просьбой «круто с ними поступать, но потихоньку» (22), инок Феофилакт избирает

тактику внешнего воздействия на мирян. В скиту возводится храм («волнение, злобы и усилие наших врагов должно ослабнуть теперь») (23); его насельники стараются правильно и регулярно вести службы; обращаются в Москву с просьбой о присылке «походных церквей» и за советами («посудите и разрешите наше недоумение, если два канона молебных молются, то как прикимны поются») (24). В результате, уже с 1880-х годов они будут сообщать архиепископу, что братия растёт, есть необходимость в постройке женской обители, а число их сторонников в округе достигает 300 человек (25).

Понимание культуры как «текста», транслируемого во времени и пространстве (26), высвечивает типологическое отличие вероучительных комплексов томско-чулымских пустыней. Идейно-конфессиональный потенциал белокриницких строился на представлениях о себе как об изначально правильном/истинном тексте, потому ежедневные богослужения в соответствии с каноном стали выполнять для них функцию самовоспроизводства. Самооценка странников скорее восходит к коннотации правильного как упорядоченного, поэтому тезис о наступлении «последних времен» считается ими достаточным для создания множества новых текстов, при необходимости корректирующих ритуал и вероучение.

К началу XX в. обе конфессиональные стратегии справились с решением главной задачи – они обеспечили скитам социальную базу. Достигалось это за счёт перераспределения крестьянского населения, тяготеющего к староверию: странники предпочли иметь дело с заимщиками и сохранять конспиративную связь с небольшими притаёжными деревнями, белокриницкие – с жителями относительно крупных поселений, уже втянутых в макросоциальные процессы и нуждающихся в легализации вероисповедания.

Безотносительно к характеристике собственно адаптационных стратегий – были ли они эволюционными (странники) или приобретёнными (белокриницкие) – оба вероучения демонстрировали умение соответствовать нуждам и потребностям своих аудиторий и потому достаточно уверенно «ощущали» себя в общественно-религиозной ситуации 1905–1917 гг., когда воздействие «никонианского мира» проявлялось преимущественно в сфере экономики. Однако по-настоящему адаптивный потенциал скитских сообществ выявил политический «вызов» модернизации.

На первый взгляд, бегунская эсхатология, культивируя конфронтационные элементы староверческой культуры, должна быть более приспособленной к резким изменениям во внешней среде – сначала дарованной свободе вероисповедания, потом её насильственном отнятии. Несомненно, для старовера-странника невозможен лозунг: «Старообрядцы всех согласий, объединяйтесь на борьбу за право и свободу совести!» – равно как и молебны о даровании победы в войне с Германией или подготовка к выборам «во всероссийские и всесибирские учредительные собрания» (27). Тем не менее, сравнение староверческих пустыней лишь по этому признаку некорректно.

Во-первых, ещё появление в 1862 г. Окружного послания обнаружило, что часть белокриницких общин придерживается радикальных эсхатологических взглядов, и разница во мнениях давала о себе знать вплоть до 1917 г. (28). Видимо, это было характерно для многих сибиряков, в прошлом часовенных или беспоповцев, привыкших оценивать окружающую действительность как подчинённую антихристу. Ново-архангельские скитники вряд ли были исключением. Во-вторых, нельзя не учитывать того, что монастырский устав любому скитнику – и страннику, и белокриницкому – предписывал отказываться от прямого участия в политических событиях. Неслучайно, в 1906 г. ново-архангельская братия решает перенести скит в глубь таёжного массива, в более труднодоступное место. Показательны и её реакция на призывы Ф.Е. Мельникова и Д.Е. Суворова, скрывавшихся здесь в 1921 г., бороться с советской властью – «это не наше дело», и попытки епископа Амфилохия убедить позже следствие, что печатались антибольшевистские листовки не в скиту, а в его келье (29).

Следовательно, выявление идейно-конфессионального потенциала страннического и белокриницкого скитских сообществ не может быть ограничено указанием на умеренность или радикальность доктрины. В большей степени о подготовленности к переменам говорят читательские маргиналии пустынножителей, фиксирующие их интерес к теме «мерзости вседневного запустения». В повседневности гражданской войны и советского экономико-государственного строительства это восприятие настоящего как апокалипсиса нетрудно было передать мирской аудитории. В результате, сельское окружение странников вновь убеждалось в том, что их конфессиональные лидеры обладают сотериологическим знанием, а тайная поддержка скитов гарантирует личное спасение им самим.

Переживание эсхатологического времени белокриницкими и, соответственно, идейно-конфессиональная составляющая самосохранения их скитских форм фундировались иначе. Конфессиональная культура, нацеленная не на умножение текстов, а на их повторение в ритуале, оценивает современность с точки зрения

её возможностей обеспечивать «чистоту» богослужения. Потому событиями одного ряда можно рассматривать освящение обители Томским епископом Иоасафом в декабре 1913 г. и государственную регистрацию скита в январе 1914 г. Забота белокриницких о полном и правильном совершении обряда давала им основание для одобрения конструктивного взаимодействия своей паствы с любой властью. Этот специфический способ рационализации эсхатологического страха помог ориентированному на поповское вероучение крестьянину избежать аффективного восприятия происходящего. Он рождал уверенность в том, что ещё нет прямых признаков приближения «конца света»: она – статична и существование Белокриницкой иерархии само по себе является залогом будущего коллективного спасения.

Сравнение идейно-конфессионального потенциала томско-чулымских скитских сообществ показывает, что, несмотря на разницу культурной эмблематики, оба вероучения отвечали запросам сельского населения таёжных районов Сибири. Они, в равной степени апеллирующие к символике Церкви с её огромным спектром значений – утилитарных и аллегорических, – предлагали для одиночных и коллективных крестьянских хозяйств разные варианты реагирования на изменения социальной жизни. В итоге, в одном районе сложились староверческие миры, хотя и отстаивающие различия несхожими способами – с помощью персоналистского или коллективистского конфессионального идеала, – но при этом остающиеся равнозначными по своим адаптационным возможностям эсхатологическими комплексами.

II. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ. ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СКИТСКИХ СООБЩЕСТВ

Религиозные группы сохраняются как автономные социальные единицы в инокультурной среде лишь в той мере, в какой они способны удерживать равновесие между доктриной и практикой. В староверии эта миссия – организовывать и упорядочивать обыденность – возложена на кириллический текст. Соответственно, отличия жизненных стилей скитских сообществ (и согласий в целом) могут быть рассмотрены как результат типологической несхожести взаимной связи кириллического текста и повседневности.

Понимание старообрядческих библиотек как конфессионально обусловленного феномена предполагает, что умеренные и радикальные течения будут по-своему определять функции христианской книжности в деле спасения «древлего благочестия». Принято считать, что поповцам более важно наличие книг для богослужения, беспоповцам – «умное знание» сакрального текста, обеспечивающее при отсутствии духовной иерархии догматическую и нравственную сплочённость рассеянных на больших территориях согласий (30). Применительно к скитским мирам Сибири наблюдение требует уточнения, поскольку им отражены скорее идеологические императивы, чем повседневная реальность. Именно об этом свидетельствует состав и формы бытования томско-чулымских собраний.

Во-первых, книжное собрание странников опровергает мнение, сложившееся в среде археографов-полевиков, о том, что эта ветвь староверия не является хранителем древней рукописной и печатной книги, а вполне удовлетворяет свои потребности компилятивными тематическими сборниками («цветниками») и ограниченным кругом уставной литературы. В доступной для изучения его части представлены: рукописи XV–XVII в. – 3 ед., XIX–начала XX в. – 26 ед., XX в. – 27 ед.; старопечатные издания – 30 ед., издания XVIII–начала XX в. – 28 ед. Подсчёты говорят о приблизительно равных долях печатной и рукописной продукции и том, что на долю служебной литературы (книги для общественного и домашнего моления) приходится около 40% от общего состава библиотеки. Отсутствие рукописей XVIII в. объясняется тем, что томско-чулымская община изначально возникла вне поморской и федосеевской традиции.

Во-вторых, репертуар чтения скитников-белокриницких также не вполне отвечает наблюдениям исследователей о составе общинных библиотек сибирских староверов-поповцев (31). Специально оговорим особенности нашей реконструкции: разгром монастыря повлёк за собой распыление книжного собрания, и информацию о нём сегодня можно собрать лишь по косвенным источникам. Ими являются: обращения в московский архиепископат с просьбой о присылке книг, сведения уголовных дел о конфискациях книг, прямые цитаты и библиографические ссылки в посланиях инока Феофилакта (32).

Например, собрание томско-чулымских белокриницких помимо литургических и связанных с ними текстов о правилах церковного устройства и богослужения включало в себя: 1) классику христианской литературы – Откровение Мефодия Патарского, Добротолюбие, сочинения Василия Великого, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова, Никона Черногорца и Нила Сорского, Просветитель Иосифа Волоцкого, Минеи четьи (рукописи и, видимо, издания старообрядческих типо-

графий); 2) рукописные сборники XIX в. – «о греческих обрядах», «о древних обрядах и обычаях ветковских, иргизских и других прежде бывших монастырей наших»; 3) исторические сочинения архиепископа Филарета (Д.Г. Гумилевского), А.П. Лопухина и даже «Феатрон, или позор исторический», вероятнее всего, в русском издании 1720 г.

Набор несколько необычный для провинциального поповства. Зато он объясняет, почему переход белокриницких от книжно-учительного типа образования к школьному (33) скитники восприняли болезненно. Об этом говорит их конфликт с сибирским епископом Мефодием по поводу четьих Миней «единоверческой печати». Его суть: в 1887 г. епископ запрещает им читать «на трапезе», мотивируя тем, что «новопечатные книги следует держать только для справок». Скитники начинают искать защиты у архиепископа Савватия, руководствуясь опытом христианского иночества – «по обычаю в монастырях на трапезе читали жития святых», «если не будем знать жития, кому будем подражать в добродетели». Хотя Савватий нашёл практику «непогрешительной», Мефодий был непреклонен. Скитники, как и предусматривает церковный устав, выполнили предписание «своего» епископа, но тема самостоятельного выбора книги их волновать не перестала, и инок Феофилакт выступает с инициативой её публичного обсуждения (34).

На наш взгляд, примечателен не столько провал попыток – Феофилакту так и не удалось убедить сибирских поповцев в его необходимости, – сколько сам интерес братии к проблеме чтения. В окружении беспоповских общин, обладающих развитой культурой эсхатологических интерпретаций, помочь удержать позиции могло только формирование сопоставимых с ними интеллектуальных и полемических приёмов и внедрение в сознание своей паствы чёткого представления об исповедуемом вероучении. Отсюда объяснимы наличие в их библиотеке четьей литературы и стремление привить привычку к чтению мирской аудитории. Специально для неё инок Феофилакт просит присылать побольше Номоканонов и «книжиц о вечности церкви», но позже с грустью будет констатировать: «покупателей на эти книги у нас не находится, я большую часть жертвую безвозмездно хорошим людям» (35).

Действия ново-архангельской братии ставят вопрос о форме участия кириллической книжности и грамотности в процессах самосохранения староверия. В подтверждение его правомерности приведём размышления Е.Б. Смилянской относительно мировоззрения современных старообрядцев Верхокамья: «Заметный упадок православной грамотности, а вслед за ним ослабление контроля духовных лидеров общины за чистотой веры, усиление в христианской культуре поморцев черт архаических, с одной стороны, и ,,советского“ прагматизма, с другой, – происходит одновременно с вытеснением из повседневного обихода ,,чтения на рассуд“, книг ,,рассудных“ или, иначе, ,,беседных“ (религиозно-учительных и полемических)» (36).

Каким образом толкование имеющихся в скитских библиотеках книг помогало пустынножителям конструировать собственную повседневность – нагляднее всего показывает сопоставление систем жизнеобеспечения рассматриваемых коллективов.

К концу XIX в. бегунским общинам удалось наладить планомерное хозяйство. Рациональный подход к приёму неофитов, выраженный не только в регулировании количества, но и в определении статуса – «христианин», «познамый» или «благодетель» – давал возможность при изменении внешних условий быстро перераспределить виды их деятельности. Символика «чувственной пустыни» организовывала пространство скита как автономной единицы и, тем самым, доктринально обосновывала право скитников самостоятельно определять объёмы мирской помощи и, значит, степень участия странноприимцев в решении внутренних вопросов. В итоге, установка на «наращивание» общинных библиотек и высокий статус конфессионального творчества стали фундаментом для гибкого реагирования на модернизационные процессы в регионе. Поэтому даже разделение общины на «денежных» и «безденежных» в конце XIX в. не привело к появлению «слабых» и «сильных» – хозяйственные модели обоих микроколлективов, фундированные разными группами прецедентов, обладали необходимым запасом экономической прочности.

Белокриницкое согласие, придерживающееся традиционного взгляда на монашество, не считает скитскую форму православной жизни единственно правильной. Скорее, она остаётся свидетельством того, что старообрядческая церковь как правопреемница «древлего благочестия» сохранила все дониконовские устои. В этой логике пустынножительство и не могло быть предметом исключительного внимания руководства согласия, более обеспокоенного в связи с официальным запретом на устройство скитов тем, чтобы нелегальные монастыри не вызывали подозрений, а насельники имели документы.

Так, желание группы часовенных томско-чулымской тайги присоединиться к Белокриницкой иерархии было удовлетворено толь-

ко после того, как местный «корреспондент» по поручению московского архиепископата собрал сведения – «были ли они под судом, получают ли билеты и паспорта, не имеют ли нетерпимо соблазнительного зазора перед обществом в настоящее время». Тогда же выяснилось, что инициатор присоединения черноризец Филимон (будущий игумен Феофилакт), осуждённый «за распространение христианской веры» и бежавший из тюрьмы, не имеет документов. В 1876 г. белокриницкие иерархи, заботясь об увеличении численности согласия, предпочли нарушить собственное правило не иметь дело с людьми подозрительными и принять неофитов, но настоятельно рекомендовали Феофилакту легализовать своё положение (37).

В связи с этим понятно, что изначально белокриницкая братия могла рассчитывать только на себя. Отказ «богатых благодетелей»-часовенных присоединиться к сменившим веру скитникам заставил её изыскивать средства к существованию. Сложность распашки таёжной земли силами пятерых человек подтолкнула их к занятию пчеловодством и сбору кедрового ореха, и уже в 1880 г. скитники обращаются за помощью к новым единоверцам.

27 декабря 1880 г. игумен Феофилакт пишет 2 письма. Их содержание отразило фактические проблемы скита, но этикетное оформление просьбы наглядно показывает, что складывание системы жизнеобеспечения монастырей в таёжных районах Сибири в очень малой степени зависело от самих пустынножителей. Беспоповские направления староверия в этом случае оказывались в более выигрышном положении. Составленные из самостоятельных сообществ, они делили мирских патронов своих монастырей на «ближних» и «дальних». Это разумно, быстро и своевременно распределяло обязанности: «ближние» помогали трудом, инвентарём и пр., «дальние» – деньгами.

Белокриницкому таёжному скиту, аудитория которого формировалась и была готова только к сезонному трудовому содействию, приходилось считаться с тем, что поддержку ему может оказать даже не духовное руководство согласия, а состоятельное московское купечество. Формально входящее всего лишь в одну общину из многих – Рогожскую, на деле оно через институт попечительства представляло интересы белокриницкой церкви в целом и обладало возможностями реальной помощи (38). Так, в письме архиепископу Антонию ново-архангельский игумен сообщает о планах заняться хлебопашеством – «пашни здесь довольно», о покупке пчельника на выручку от собранных 150 пудов орехов и, главное, что «нужды с помощью Бога не ощущаем пока». Тональность второго письма – некоему Анисиму Васильевичу – иная: «живем не без нужды, цены на хлеб небывалые, семья моя (братия. – **Е.Д.**) немалая, помощию всюду ограничены, просить не смеим» (39).

В письмах инока Феофилакта раскрывается ещё одна сторона повседневности белокриницкого скита: этому хозяйству не нужны неофиты-скитники, «семью из 10 человек мне содержать уже без посторонней помощи тяжело», поэтому желающим присоединиться «пока отказываю» (40). Столь очевидная разница с экономическим укладом странников-соседей объясняется эсхатологией: автономия бегунов вытекала из тезиса о наступлении «антихристова царства» и потребности создать анклав для достойных спасения; белокриницкие, напротив, должны были открыто проповедовать «миру» о сохранении благодати и вносить организующее начало в быт паствы. В противном случае установка на замкнутый жизненный цикл не позволила бы скиту выполнять возлагаемые на него вероучением богослужебные, миссионерские и просветительские функции.

Ново-архангельской братии на собственном опыте пришлось убедиться в том, что свобода в хозяйственной инициативе не равна хозяйственной независимости. Эпизодическая помощь Москвы книгами и иконами, церковной утварью и святынями (о переданных мощах – «узнайте коего святого и объясните мне Бога ради, у меня братия спрашивает, а я не знаю сам») (41) и столь же нерегулярные денежные вклады на помин души не могли решить основной проблемы – обитель, отдававшая доход на развитие приходской жизни всего Причулымья, отчаянно нуждалась.

В 1887 г. скитники обращаются к сибирскому епископу Мефодию с напоминанием о том, что «нужды усугубляются», долг перед кредиторами возрос до 600 руб. («а у нас нет запасного 1 рубля и братии 24 человека») и оповещают его о найденном выходе из создавшегося положения. Братия решает послать делегацию в европейские губернии за милостыней и присмотром нового места для обители, а пока – продать часть книг и икон, «приобретенных еще в бытность в беспоповстве» (42). Действия скитников стали поводом для лишения Феофилакта игуменства, в 1887 г. обитель возглавил инок Антоний (А. Паромов) – и уже его послание московскому архиепископу Савватию принесло результат. Узнав, что в обитель «просятся многие», но скитники «боятся» их принимать, не имея средств к существованию, Савватий обещает, что помощь отныне будет регулярной (43).

Судя по финансовой документации Рогожского кладбища, Томский мужской

монастырь, действительно, в период 1889–1895 гг. получает ежегодные дотации от 25 до 100 руб. (44). За суммы обитель обязывалась в соответствии с «Правилами благотворительной кассы Московского духовного совета» предоставлять «подробные описи» расходов на каждого скитника, о ветхости строений, всех источниках дохода и «крайних нуждах» (45). В результате, на рубеже XIX–XX вв., во-первых, стабилизируется численность братии: она составляла около 30 человек при соотношении монахов и бельцов 2:1. Во-вторых, появляется женский скит и специализация хозяйственно-конфессиональной деятельности. Мужской работой становится хлебопашество и пчеловодство, женской – огородничество, скотоводство и шитьё священнического облачения (46).

Повседневность беспоповского и поповского скитских миров даёт основание для выявления разницы в механизмах их культурной эволюции. В сообществах странников, наделивших кириллическую книгу статусом абсолютной конфессиональной ценности, а себя правом его истолковывать, передача традиции базируется на поиске нужного изречения или прецедента. Такая практика интерпретации текста объективно расширяла зону допустимых нарушений, позволяла бегунам выстраивать гибкие отношения с «миром» в зависимости от ситуации.

В отличие от них конфессиональная система белокриницких предполагала, что жизненно важные вопросы должны решаться сообразно церковной традиции – иерархами и по строго установленным правилам. Эта норма существенно ограничивала возможности локальных общин самостоятельно вырабатывать адекватные изменяющимся условиям поведенческие стратегии. Поэтому выход, который определила для себя ново-архангельская братия в обстановке растущих модернизационных процессов в регионе (47), был закономерен – не поиск новых форм взаимодействий, а регламентация и табуирование собственного поведения на основе точного следования монастырскому уставу.

Ключевую роль в этих процессах уже в первой трети XX в. сыграл епископ Амфилохий (А.С. Журавлёв), начавший свою «карьеру» в 1892–1893 гг. послушником скита. В 1916 г., будучи урало-оренбургским епископом, он получает разрешение наблюдать за скитом, в 1926–1930 гг. живёт там пустынником (48). Он вводит жёсткий распорядок: запрещает общение между мужчинами и женщинами, устанавливает строгий пост и общую трапезу, учреждает единую казну и накладывает вето на владение личным имуществом (49). В этих установлениях отчётливо прослеживаются правила древних общежительств, воспринятые из сочинений Василия Великого и Феодора Студита.

Сохранение белокриницкими своих скитов в томско-чулымской тайге до начала 1930-х годов говорит о том, что меры епископа дали результат. К сожалению, по имеющимся источникам нельзя установить, какая из ценностных ориентаций – рациональное следование должному или аффективное приспособление – сыграли в этом ключевую роль. Отсутствие прямых сведений позволяет с равной степенью предполагать и то, и другое: крестьянский генотип заставлял искать выход в труде и самоограничении, эсхатологические чувства, усиливаемые политическими событиями тех лет, создавали необходимый фон для поддержания устойчивой мотивации к скитскому образу жизни.

Таким образом, в основе повседневности страннических и белокриницкого скитов лежали разные типы связей между кириллическим текстом и жизнеобеспечением и, как следствие, ориентация на разные аспекты «конфессионального чтения» – запоминание и молитву (50). Запоминание нацеливало первых связывать задачи самосохранения с постижением и толкованием Св. Писания и Предания; для вторых – регулярное коллективное богослужение стало выполнять задачи организации быта. Отсюда уже логично вытекало несходство в формах адаптационного реагирования.

Бегунские коллективы предпочли направить своих последователей на сознательный поиск поведенческих стратегий. Это, помимо прочего, закладывало основы для сохранения в годы репрессий если не установленных традицией «объёмов» ритуала, то, как минимум, уверенности, что богослужения в «чувственной пустыни» не прерывались никогда. А.В. Вознесенский на примере истории складывания старообрядческих канонников показал, что включение новых статей значительно расширяло сферы употребления книги (51). О растущей полифункциональности богослужебных текстов и их активном участии в адаптационных процессах свидетельствует, на наш взгляд, широкое распространение в страннических скитах удобных в обиходе рукописных канонников малого формата.

Белокриницкие, напротив, наделили запреты и предписания функцией «обучения культуре». В ситуации хозяйственного кризиса 1880-х годов это вело к отказу от практики «свободного чтения», а в условиях политической дискриминации – к табуированию быта.

Отмеченные тенденции позволяют говорить о томско-чулымских сообществах как динамичных реальностях, «умеющих» отвечать

вызовам времени. Однако способность к самосохранению зависит не только от успешности реагирования «здесь и сейчас», но и от внутреннего сочетания устойчивых и меняющихся элементов конфессиональной системы, которым определяется адаптация к будущим изменениям среды. Как раз к ним ново-архангельская обитель оказалось неподготовленной: атеистическая политика вкупе с политикой коллективизации уничтожала легальную возможность отправления богослужений и пастырского окормления мирян, а отсутствие развитой традиции толкования сакрального текста оставляло для скитников единственный выход – тайное исповедание веры «в миру». Это не означало уничтожения поповства в регионе в годы советской власти, но стало одной из причин разрушения его томско-чулымского скитского варианта.

III. КОММУНИКАЦИИ. СОЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СКИТСКИХ СООБЩЕСТВ

Тип социальной организации относится к числу факторов, могущих облегчать или затруднять включение сообщества в современные ему социокультурные процессы. Особенно это важно для конфессионально изолированных коллективов, жизнеспособность которых прямо зависит от принятых в них коммуникаций – иерархических (управленческих), функциональных, пространственных и пр. Эффективность этих разнообразных по форме и жёсткости связей «измеряется» одним: умеет ли группа самостоятельно обеспечивать как внутреннее единство, так и содействие мирской аудитории.

Решение этого вопроса предполагает анализ: 1) средств внутригрупповой консолидации скитников; 2) взаимодействий с мирской округой; 3) фактора личности в укреплении/дестабилизации скитского коллектива.

1) Типы сплочённости и средства внутригрупповой консолидации скитников

Многообразие социальных форм, присущих старообрядчеству, заставляет предположить, что согласия и толки склонны к расщеплению или единству в силу различий их организации: количества статусов и функциональных ролей, объёма и глубины стратификации, наличия общепризнанного центра и т.д. (52). Поповское направление считается более устойчивым образованием, нежели беспоповское, где лидерские качества могут быть выражены максимально полно. Однако насколько сплочённость скитских сообществ разных направлений староверия укладывается в рамки отмеченной тенденции?

Казалось бы, они, строящиеся на общем базисе монастырского устава, в меньшей степени должны зависеть от организационных особенностей своих согласий, чем их единоверцы-миряне. В идеале любой скитской коллектив стремится к максимально полному охвату приватной жизни человека, к регулированию его поведения и чувств. В реальности же речь может идти лишь о соотношении нормативно предписанной и фактически реализуемой степени контроля. Иными словами, оценка преимуществ разных типов сплочённости – строящихся на конфессиональном символе (культурно обусловленный: странники) или на отлаженной системе управления (организационно поддерживаемый: белокриницкие) – определяется их адекватностью условиям таёжной Сибири.

Принятие томско-чулымскими странниками за основу религиозной жизни концепта «чувственной пустыни» и естественным образом сложившееся «распределение» странноприимцев между «денежными» и «безденежными» позволило им отказаться от принятой в беспоповстве иерархии территориальных центров. На рубеже XIX–XX вв. они не имели над собой даже формального главы и большинство вопросов решали самостоятельно, в редких случаях прибегая к силовому ресурсу – авторитету наставника: «А у нас в Томском старшим братом избран и определен собором Василий Филиппов. А только братия живут, всяк о себе имеет попечение телесное, и всяк сам исправляет свои телесныя требы, а не общим житием живут. А он – человек смирный. Больше молчанием все переносит, потому и мало делов, до него касательных. У Евтихия Маркелова – порядок общежительный. А все – старыя старики да старые старухи. И ему уже не под силу управлять общим житием. И которые дела касаются до всей братии, без Василия Филиппова не делают» (53).

Такая «незаметность» внутреннего управления зиждилась на мощной традиции конфессионального воспитания – требовании выполнения устава и отношении к назначенному наказанию как делу благому. Эти особенности отразили наблюдения чиновника уже советской эпохи: «Жизнь странников напоминает жизнь людей при первобытно-общинном строе: распределение обязанностей по способностям и состоянию здоровья. Так, сестра Агафья, будучи инвалидом, занимается только хозяйством: доит коров, готовит обед и пр. Некоторые умеют добывать рыбу, которую несут в общий котёл, некоторые обрабатывают землю. От имеющихся коров молоко распределяется поровну. Даже навоз распределяется по всем кельям для огуречных грядок» (54).

Самодисциплина, несомненно, являлась важнейшим регулятором межличностных, бытовых взаимодействий, но вряд ли оказывалась достаточной при решении спора, предмет которого не был описан монастырским уставом, а вызван прецедентом или индивидуальной трактовкой эсхатологической доктрины. В период 1870–1930-х годов, когда возникла опасность снижения экономического потенциала и утраты влияния на сельскую округу, ключевыми для томско-чулымских бегунов стали вопросы о формах контактов с «миром» (полемика о деньгах, объёмах и содержании мирской помощи) и технологиях поддержания единства (спор о правомерности отлучений и перекрещивания). Несовпадения во мнениях по этим пунктам как раз обнаруживали, что собственных сил для преодоления их разрушительного воздействия скитскому коллективу недостаточно. Потому, квалифицируемые уже как угроза «чистоты веры», они санкционировали использование специфического управленческого резерва – очной и заочной помощи авторитетных наставников: «при моих очах вызывали (провинившихся. – **Е.Д.**) на собор братский неоднократно, когда четыре года назад я ездил в Томск»; «дорогой братец Василий с братией, просим вашу честность обсудить наши духовные дела и отписать нам» (55). Уведомление об окончательном решении впоследствии рассылалось единоверцам («а об отлучении Селиверстовом у миня от братства полная бумага прислана») (56), что служило дополнительным оправданием происшедших изменений.

Подобные этикетные оформления свидетельствуют о том, что конфессиональный спор в изолированной от «мира» общине не являлся результатом лишь игры честолюбий. Видимо, для небольшого, ограниченного в материальных возможностях коллектива нелегалов он выступал формой самосохранения. При резком изменении условий он становился, во-первых, способом концентрации внимания на вероисповедной сфере; во-вторых, аргументом для ужесточения контроля над повседневностью скитников – их общением, молитвами и постами; в-третьих, средством перераспределения имущества и мирских помощников.

Таким образом, для страннического таёжного монастыря «прения о вере» и последующие разделения выполняли задачу мобилизации и ревизии адаптационных ресурсов. А об её успешном выполнении говорило формирование у спорящих сторон убеждённости в том, что в конце времён «древлее благочестие» будет спасаться малым числом последователей. Косвенным подтверждением тому, что таёжной общине нелегалов периодические расколы (вынужденные или добровольные) необходимы для выживания, служит эпизод из истории белокриницкой обители. В конце 1880-х годов, когда численность братии достигает 30 человек, обсуждается аналогичный выход: «средства у нас скудные, враги ненавидят, для безопасности хотим разделиться, но быть под ведением одного игумена» (57).

Если в социальном плане формы консолидации бегунов обнаруживают сходство скорее с крестьянской общиной, то у белокриницких они явно восходят к общежительному опыту христианского монашества. Он по определению предусматривал более широкое вмешательство в частную жизнь иноков и бельцов («мы своим инокам не позволяем таскаться нигде и жить с женами в едином дому не велим»; скитники-«отшельники» обязывались посещать службы) (58). Это объективно повышало сплочённость группы, но в таёжных условиях главная опасность для неё заключалась не во внутренних противоречиях. С ними ещё на начальной стадии успешно справлялась монастырская система, в которой формальные связи управления (в белокриницкой обители был необходимый перечень «должностных лиц» и институтов: игумен, подъигумен, эконом, ризничий, уставщик и совет братии) дополнялись связями «духовными и евангельскими» – крестильными, исповедальными, наставническими.

Фактором дестабилизации для поповского скита рубежа XIX–XX вв. становилась, как ни парадоксально, сложившаяся в согласии вертикаль власти. Поэтому период оказался отмечен конфликтом томско-чулымских белокриницких с сибирским епископом Мефодием и московским архиепископом Савватием (1888–1890). В тяжёлые для обители годы поездка «за милостыней» в европейские губернии и распродажа имущества была расценена ими как непослушание и «стоила» иноку Феофилакту игуменства. Скитники подчинились, как и несколькими годами раньше, получив запрет на чтение единоверческих книг, и «предписание епископа свято и точно соблюли» (59). Но возникшее в результате негласное противостояние скита и иерархов согласия даёт представление о проблемах коллектива, живущего в условиях экономической и культурной автономии, но обязываемого вероучением подчиняться территориально удалённому руководству.

С одной стороны, обстоятельства существования скита (враждебное окружение, хозяйствование в сложных природных условиях) вели к формированию мощной установки на избранность и складыванию практики коллективного решения. Эти процессы отразили пись-

менные высказывания самого инока Феофилакта и вставшей на его защиту братии: «а в нашей обители заводить другой устав неуместно будет никому, потому что труды наши дорого стоят нам, мы их считаем собственными, а потому лишать нас оных мы нигде права не видим»; «более 400 пудов перетаскал на себе хлеба, овоща и других на годовую припорцию за 6 верст, целую избу мы также перевозили на себе из дубравы с корня... это нужно испытать на деле, а потом уже изгонять нас из наших кровных и потовых трудов» и др. (60). Добавим, что в изречениях сказалась «конфессиональная генетика» скитников. Часовенное согласие, несмотря на провозглашение иерархии наставников, фактически существовало «как гетерогенный мир отдельных общин и почитаемых скитов» (61). Вполне естественно, что бывшие часовенные по-прежнему считали себя вправе действовать самостоятельно, если это касалось дел обители, тем более, что легко находили обоснование тому в нормах общежительного устава.

С другой стороны, тенденции, в соответствии с которыми в 1880-е годы шло развитие белокриницких (споры по поводу Окружного послания, попытки московского руководства социально адаптировать и легитимировать согласие) требовали упорядочить структуру конфессии и расширить «зоны влияния» поповского вероучения за Уралом. В перспективе это означало курс на увеличение количества приходов (62), а на данном этапе – борьбу с любыми проявлениями сепаратизма. Отсюда шло настойчивое желание сибирского епископа Мефодия, сформулированное им в письме архиепископу Савватию, «отгнать хищных волков как есть Феофилакт со своими товарищами, стремящихся испровергнуть корабль Христов, святую церковь в глубину зол раздорами и возмущением» (63).

Исход этого конфликта отражает важную закономерность существования конфессиональной системы с чёткой структурой и общепризнанным центром: саморегуляция здесь происходит за счёт административного ресурса. Точка была поставлена решением митрополита Савватия: томским мужским монастырём нарушены 4 и 8 правило IV Вселенского Собора о послушании монахов своему епископу и невмешательстве их в церковные дела (64). И уже в 1890 г. новый глава обители Антоний, после рукоположения его в священноиноки, просит прощения у руководства «за грубое и невежественное письмо» и незаконные требования вернуть иноку Феофилакту игуменство, а сам Феофилакт даёт письменное признание вины (65).

Оказавшаяся в своеобразной изоляции община с низким экономическим потенциалом не могла ничего противопоставить давлению организации. В 1890-е она переживает серьёзнейший кризис – в терминологии Ф.Е. Мельникова: «вражды, ненависть, ссоры, братнее осуждение и иные соблазны и падения» (66), говорящий о том, что ею утрачена способность к консолидации членов и преодолению социокультурных деформаций. Сразу уезжают 4 инока («без нашего изволения и совета, но вынуждены были им дать благословение и часть скитского имущества»), обнародуются жалобы на «несамостоятельное житие и насильный грабеж», среди женщин распространяется беснование (67).

Женская община смогла выйти из кризиса быстрее, чем мужская. Вряд ли в этом была «томско-чулымская специфика». Ф.Е. Мельников отметил аналогичные процессы в пермских скитах («женский монастырь процветает как новыми постройками, так и людьми, а мужской приходит в упадок») и объяснил их следующим: склонностью мужчин к особножительству, призывами на военную службу, «мирскими сетями и дьявольским уязвлением» (68). Добавим, что в силу психологических особенностей женское сообщество способно в момент социальных потрясений обращаться к простому воспроизводству бытовых норм, не ставя вопросов о правомерности и не требуя их рационализации. Именно это делает женщину хранителем традиции в староверии. В то же время реставрация скитской общности всегда начинается мужчинами и с внедрения принципов аскетизма.

Так, ренессанс томско-чулымской обители в 1910 г. связан с приездом 3 новых скитников, поставивших своей целью её восстановить и благоустроить. Методы, которые ими были использованы – забота о полноценных богослужениях, монастырской дисциплине, поиск новых источников дохода, признание приоритета коллективного решения (69) – вновь обнаруживали соединение социальных практик поповства и беспоповства, жизненно необходимое скитничеству таёжной зоны.

Соответственно, идеальной моделью скитской организации, обеспечивающей консолидацию членов собственными силами, является та, в которой заложены возможности для синтеза управленческих и коммуникативных технологий. В нашем случае такими способностями в большей степени обладали странники. Строящиеся на символике «избранного места» и «побега/пути», они допускали смену поведенческих ролей и потенциально были готовы к усвоению нового опыта взаимодействий. Однако по этим же причинам такой культурно вызываемый тип сплочённости про-

воцировал возникновение и накопление диссидентских элементов. Конфессиональная система странников справлялась с ними единственно известным ей способом – разделением и обоснованием на основе заново проинтерпретированного концепта «чувственной пустыни» нужных ей в данный момент взаимодействий и управленческих решений. Путь позволял бегунам не ставить потребности в жёсткие рамки собственного вероучения и в случае необходимости преодолевать характерное для беспоповства автономное существование территориальных общин.

Отсюда понятно, что организационно поддерживаемый тип сплочённости в условиях тайги не обеспечивал нормальное функционирование нелегального коллектива. Здесь он мог явиться только дополнительным фактором устойчивости. Изоляция, в которой находился старообрядческий скит, заставляла балансировать между стратегическими целями согласия и текущими интересами отдельно взятой общины. Однако сохранить равновесие было сложно. Поэтому на уровне белокриницкого согласия в целом церковная иерархия выступала основой консолидации, но для периферийных обителей она же становилась источником внутренних противоречий.

В то же время история Ново-архангельского скита наглядно показывает, что конфликт «общего и частного» хотя и лишил его жизнь устойчивости, но не дискредитировал идеологию поповства в регионе. Во всяком случае, составление в 1934–1935 гг. странниками руководства для полемики со староверами-поповцами (70) доказывает, что исчезновение белокриницких монастырей не открыло для них возможности пополнения своих рядов. И по сей день большинство староверов восточной части томско-чулымского таёжного массива остаются убеждёнными поповцами.

2) Взаимодействие с мирской округой: формы и результаты

Значимость вопроса о том, какими способами старообрядческие обители формировали конфессиональную мотивацию своих аудиторий, наиболее наглядно может быть представлена на примере странничества. Бегунское вероучение обязывает странноприимцев заботиться о беглецах-нелегалах и в то же время приравнивает их к еретикам, недостойным совместной молитвы и трапезы. При этом очевидное неравенство страт не разрушает общину, и странноприимцы стремятся остаться членами согласия.

Этот парадокс, по мнению А.И. Мальцева, разделившего взгляды советской историографии, объяснялся просто: единство странничества как движения социально неоднородного зиждилось на взаимной экономической заинтересованности сторон и «религиозной мотивации помощи беглецам» (71). Несколько десятилетий назад вывод считался вполне достаточным для диагностирования социально-психологического портрета странничества. Но сейчас очевидно, что тезис о «столкновении имущественных интересов различных социальных групп в рамках единой конфессии» (А.И. Мальцев) объясняет происхождение идейной борьбы в согласии, но не основания, на которых строится единство страннических коллективов в реальной жизни.

Подтверждение тому, что триада «богатство, собственность, доход» не является ключевой во взаимоотношениях мирян и скитников, находим и в начальной истории белокриницкого скита. На первых порах игумен Феофилакт докладывает в Москву о том, что к нему готовы присоединиться только бедные члены часовенных общин. Но далее из его писем выясняется, что, во-первых, не имущественные различия как таковые стали причиной негативной реакции: «Впрочем, некоторые из значительнейших лиц теперь приходют в сознание о своем ветхом основании неции уже обещались потребовать от наставников законное доказательство их убеждений» (72). Во-вторых, расположение «бедных благодетелей» было обеспечено в немалой степени тем, что скит сразу взял на себя функции попечения над одинокими и немощными жителями окрестных деревень: в 1880-е годы в нём постоянно живёт от 3 до 10 человек престарелых (73).

Сегодня, когда понятно, что знание о классовой локализации открывает очень небольшую часть человеческой жизни, встаёт вопрос об адекватном описании устройства религиозной общины. Полагаем вполне уместным использование здесь терминов «Stand» М. Вебера или «инкорпорированный класс» П. Бурдье – группа единомышленников, созданная естественно-добровольными стремлениями и существующая благодаря действиям, которые осознаются её членами как социально (культурно) значимые.

Утилитарные соображения и ценности в таком коллективе будут иметь место, но не явятся структурообразующими. Об этом говорят, например, наименования страт в бегунском согласии – «истинный христианин», «жиловой», «познамый», – восходящие к православной символике «лествицы» и различающиеся в своих эсхатологических, социальных и политических значениях.

Как важную для дальнейшего изложения, приведём мысль американского социолога Р. Коллинза: «Группы образуются вовсе не по Марксу, который думал, что это происхо-

дит, когда люди осознают свои общие интересы. Сознательность и интересы лежат лишь на поверхности вещей. Под поверхностью же лежит сильная эмоция, чувство группы людей относительно их схожести и совместной принадлежности». И далее: «Я берусь утверждать, что процессы, которые продуцируют эти моральные чувства, – это социальные ритуалы» (74).

Именно ритуал крещения формирует структуру бегунских общин и помогает в преодолении внутренних конфликтов. Понимаемый странническим вероучением как водораздел между спасителями веры и её врагами, он подчиняет реальные позиции людей, символическому измерению стратификации – престижу. В результате кодифицируется иерархическая структура согласия и право «конфессиональной дееспособности» ставится в зависимость не от статуса, состоятельности или возраста человека, а от правильно совершённого обряда крещения.

Эта система не имеет ничего общего с формами социальных разделений и различий современного бегунам «никонианского мира», но как нельзя лучше отвечает эсхатологической идее избранничества и мученичества. И, что особенно важно, делает попадание странноприимца в высшую касту а) достижимым и б) полностью зависимым от его индивидуального решения: «Токмо аз прошу не искать сего убежища прежде, пока Господь не укажет онаго, и не бежать своего места пока есть возможность оставаться. Ибо многие останутся и претерпят многое, за что будут несказанно щедро награждены» (75). Привлекательность стандарта поведения, предлагаемого бегунским вероучением, объясняется тем, что он воспроизводит модель традиционной идентичности с её ограниченной концепцией индивидуального «Я» и полной лояльностью по отношению к авторитетам. Принадлежность к «последним остальцам», оценка своего повседневного бытия как христианского подвига позволяет мирянам воспринимать собственное неравенство во взаимоотношениях с крещёными «христианами» обоснованным и, главное, временным (76). Таков, на наш взгляд, механизм консолидации скитников-странников и мирян.

Стабильные отношения белокриницкого скита и крестьянской округи создавалась иначе. Взаимодействия между ними, как и у странников, подчинялись нормам вероучения, но одновременно несли отпечаток текущих (а потому, в известной мере, случайных) обстоятельств. Это объяснимо, скит появился в томско-чулымской тайге в тот момент, когда окрестные жители уже тяготели к конфессиям-конкурентам. Его образование в заведомо враждебной среде даёт возможность установить этапы и каналы проникновения идеологии поповства в притаёжную деревню.

Наверное, в случае с образованием белокриницкой обители можно говорить о нескольких совпадениях. Ключевую роль сыграла репутация иноков-часовенных в крестьянской среде. «Когда я был часовенным, – напишет томский корреспондент Белокриницкого архиепископата Г.А. Шашев в Москву, – вместе с ними я молился и ездил по деревням, видел, что общество любило их довольно хорошо: у часовенных иноки грамотные, хорошего поведения, ревнители по бозе, житие ведут смиренное» (77). Поэтому уверенность в правоте «белокриницкой веры» черноризца Филимона и его товарищей и публичный разбор ими свидетельств о крещении митрополита Амвросия стали на первом этапе самыми действенными аргументами. После поездки инока Феофилакта в Бессарабию, где состоялось его рукоположение в священноиноки, в 1880 г. он присоединяет к белокриницкой церкви «около 100 человек в томской округе, в Уфе и Екатеринбурге до 15, а в Сылвинском заводе до 50 человек» (78).

В отличие от томско-чулымского странничества, существовавшего автономно и потому не обязанного нести ответственность за происходящее в других подобных общинах перед мирянами, скитники-белокриницкие оказывались в иной ситуации. Любой слух о нестроениях и отступлениях «там» мог породить сомнения у паствы «здесь». Если добавить к этому ещё и спады религиозного напряжения в духовной жизни, периодически возникающие в конфессиональных культурах, то понятно, что одним из главных методов сохранения паствы для белокриницкого скита стало попечение о собственной безупречной репутации.

Неслучайно условно выделяемый второй этап «строительства» мотивации мирян для них отмечен борьбой за «чистоту веры». «Есть здесь свидетели, будто задунайские наши братья имеют общение в молении без зазору с иноверцами», «многие у нас считают жизнь заграничных иноков и мирян незаконной и лишенной правильности в благочестии», «известили нас о тюменских христианах, совершающих требы у единоверцев» (79), – будет писать в Москву игумен Феофилакт и просить архиепископат о вразумлении, прекращении беспорядков. Эта позиция принесла плоды: уже в начале 1880-х годов у скита появляются защитники, готовые оберегать братию во время проверок властями таёжных заимок (80).

Важнейшим средством консолидации паствы игумен Феофилакт справедливо считал создание в Сибири полноценной церковной

иерархии. Именно эта тема – необходимость епископата и слоя приходских священников – стала ведущей в его посланиях московским руководителям согласия.

В то же время забота о полноте ритуала вновь обнаружила базовое противоречие между целями согласия и институтом пустынножительства. С одной стороны, Феофилакт – искренний приверженец белокриницкой церкви – видел свою личную задачу в распространении поповского вероучения в Сибири и присоединении к нему как можно большего числа сторонников. С другой, при отсутствии достаточного для огромной территории числа рукоположенных священников, молельных домов и походных церквей таёжный монастырь должен был брать на себя несвойственные отшельнической жизни функции. Так постепенно скит становился местом совершения публичных служб и треб для мирян, а скитник – приходским священником. Поскольку просьбы в архиепископат («нас мирскими требами не отягощайте, мы это бремя носить не можем», «ездить по деревням нам некогда, очень опасно и вредно», «скорее в Тюмень поставьте попа, они ищут от мене грешнаго помощи») (81) не могли быть удовлетворены – желающих отправиться в Сибирь не находилось, возник план: общими силами строить в округе молельные дома, а в скиту начать обучение священников для окрестных деревень.

О белокриницкой обители как своеобразной «кузнице кадров» для согласия в целом писали и современники, и исследователи (82), но вопрос о том, какие это имело последствия для неё самой, ранее не ставился. При ответе на него имеет смысл различать подготовку чёрного и белого духовенства. Как правило, молодых, образованных и талантливых иноков забирал себе архиепископат, а на месте оставались люди семейные, в возрасте, бедные и малограмотные.

Т.Г. Леонтьева на примере православного духовенства показала, с какими проблемами материального, профессионального и духовно-нравственного характера сталкивался рядовой сельский священник второй половины XIX–начала XX вв. (83). Весь их перечень вполне пригоден и для описания «жизни и переживаний» священника белокриницкой церкви в таёжных районах Сибири. Во-первых, разъезды по такому приходу для него были разорительны и тяжелы («отправился по уезду, а семейство осталось без хлеба, работника нанять не на что, а сами прихожане не догадаются помочь», «слаб здоровьем», «народ несмирный и неспокойный в обычаях») (84). Во-вторых, для получения соответствующей подготовки в скиту у обременённого семьёй и уже немолодого священника не было ни сил, ни времени, ни желания.

В итоге, игумен Феофилакт был вынужден констатировать, что священники «сан и долг забывают и часто его не знают» (85), и самостоятельно решать кадровые, «церковно-иерархические» вопросы («не допущу быть попом о. Феодосию, а о. Василий вовсе недостоин быть дьяконом») (86). В этом заключались истоки его частых конфликтов с местным духовенством. Игумен вмешивается в его действия, решая брачные вопросы в пользу крестьянских семей (87), а самих священников, проходящих обучение у него в скиту, заставляет трудиться. «Не давал нам праздно жить, – пожалуется один из них епископу, – 4 месяца пока были у него, 11 овинов хлеба заставлял молотить, 5 заборов каких-то собирали из бревен» (88).

Не менее сложна оказалась и реализация плана по созданию сети молельных домов. Первоначальная идея превратить его в дело «всей порохии» провалилась: скудная помощь небогатых в массе своей прихожан не могла ускорить темпы строительства в условиях, когда часть собранных средств уходила на обеспечение благосклонности «никонианской власти». В итоге начатое в 1886 г. возведение «кафедрального молитвенного соборного храма» в Томске легло на плечи скитников.

Показательна реакция на происходящее рукоположенного в том же году епископа Мефодия: «братию из-за дома обобрал, им теперь хлеб купить не на что, еда – репа и картофель», «завел постройку какой-то молельной себе не в силу, и для кого он ее строит – не знаю» (89). По мнению епископа, жившего в алтайской д. Выдрихе, действия Феофилакта абсурдны, но для игумена – это и было заботой о сохранении обители.

Устроенная по православному канону религиозная жизнь в округе являлась способом привлечения в согласие состоятельных крестьянских и городских хозяев («а то беспоповцы всюду смущают сирых овец») (90), а значит, скит мог рассчитывать на гарантированную и регулярную мирскую поддержку. Показательно, что после официального запрета в 1888 г. священноиноку Феофилакту совершать богослужения, «его» прихожане просят архиепископа Савватия снять наказание («у нас здесь много бедствий от скудости попов, уже десятки душ умерли без покаяния и причастия, много некрещеных младенцев»), а сам разжалованный игумен задаёт вопрос: в случае крайней нужды «может ли запрещенный поп что-нибудь священное совершить?» (91).

История взаимоотношений белокриницкого скита с крестьянской округой позволяет

установить важную особенность в конструировании идентичности мирской аудитории. В её основе лежала социальная активность белокриницкого скита. Она противоречила идее пустынножительства и для самой обители являлась вынужденной, но именно благодаря ей скитникам удалось внятно и чётко донести до своей паствы основную идею вероучения староверов-поповцев: в деле спасения веры все равны и все несут одинаковую ответственность. Поэтому для сельской округи правильно устроенная конфессиональная жизнь стала связываться не столько со священством, сколько со скитом в томско-чулымской тайге, существование которого компенсировало нехватку духовных лиц.

Такая система отношений с мирянами существенно отличалась не только от общепоповской, настаивающей на управленческой вертикали, но и от страннической. В последнем случае можно даже говорить о закономерности. Бегунам, более склонным к религиозному персонализму, для нахождения общего языка с мирской средой потребовалось использование символической стратификации и категории «престижа»; белокриницкий скит, напротив, в условиях таёжной Сибири уже заданную формализованную иерархию уравновесил собственным личным авторитетом.

Сформированный эволюционным путём синтез управленческих технологий позволял странникам и белокриницким соблюсти баланс между вероучением и объективными условиями существования. Возникающая в итоге идентификация скитской аудитории имела разные темпоральные режимы: для странноприимцев-бегунов важным оказывалось включение в высшую страту в будущем, для мирян-поповцев – возможность упорядочить повседневность уже сейчас. Однако в обоих случаях с помощью конфессионального ритуала (обряда крещения или обрядов жизненного цикла) достигалось важное и ценимое мирскими аудиториями качество: социальные практики обоих скитских сообществ не давали человеку, включённому в орбиту их влияния, остаться один на один со стихией макросоциальной модернизации.

Отмеченный выше синтез коммуникативных форм, интуитивно найденных руководителями скитов, парадоксальным образом проявил себя уже в XXI в. Дополнение идеи персонализма унифицирующими технологиями стратификации привело к тому, что современные томско-чулымские бегуны помнят собственную историю очень отрывочно – знание об известных наставниках здесь не культивируется и остаётся на уровне индивидуальных воспоминаний. Напротив, томские староверы-поповцы очень трепетно относятся к любой информации о людях, когда-то живших в скиту. Это наблюдение даёт основание для выяснения ещё одной составляющей адаптивного потенциала скитских организаций – роли личности в сохранении принятых в конфессии социальных связей.

3) Фактор личности в укреплении/дестабилизации скитского коллектива

О сложной динамике корпоративного и персонального в староверии исследователи писали неоднократно. Выживание движения в обстановке дискриминации было бы проблематичным как без «личной ответственности за судьбу христианского мира», так и вне «спаянных на конфессиональной основе дисциплинированных общин» (92). Вероучения согласий обеспечивали консолидацию, но при этом вырабатывали разные варианты взаимного расположения индивидуальных и социальных ориентиров. Соответственно необходимо установить формы и последствия «включения» белокриницкой и страннической «концепции личности» в реальность таёжного монастыря, на основе чего может быть объяснено участие персонального в жизни скитской группы.

Игумен белокриницкой обители Феофилакт (в миру Фёдор Иванович Савкин, 1845–1912 гг.) происходил из крепостных крестьян Рязанской губ. В 1852–1853 гг. его семья приписана к одному из медноплавильных заводов Оренбургской губ., и Фёдор определён в горнозаводское училище. После отмены крепостного права родители вернулись к крестьянскому труду, а девятнадцатилетний юноша в конце 1863 г. становится сельским писарем. Но уже через месяц он «в числе других 25 человек» заключён в тюрьму «за уклонение от православия» (93). В скупых показаниях Ф.И. Савкина опущена важная деталь, которую восстанавливает письмо его бывших односельчан архиепископу Савватию: «А когда здешнее общество решилось отписываться от никонианской церкви, то в рассуждениях о вере он принимал самыи горячии и енергичныи участия словесно и письменно. Он неустрашимо изобличал новшества и заблуждения никониан. Для чего было наряжено судебное следствие, а после следственная комиссия выслана от губернскаго начальства. Его признали более всех виновным в уклонении 100 душ в старообрядчество и за сие огнепальное усердие арестовали вместе с нами» (94).

По словам Ф.И. Савкина, он, не выдержав долгого следствия, летом 1868 г. бежал из тюрьмы. И вновь версия его бывших товарищей «по несчастью» дополняет портрет игумена и конкретизирует его мотивы: «Он и раньше необычайную проявлял строгость в

жизни к самому себе и наклонность к иноческой жизни и всегда говорил: Бежим, братие, мира. По сему Господь сподобил его достигнуть сей спасенной цели, он не дождавшись решения суда ушел в пустыню. Но это его заставила сделать ничто иное, как огнепальная ревность о бозе» (95). Так началась «одиссея» тогда ещё инока-часовенного Филимона: около года он живёт «в Уральских горах», затем, скрываясь от властей, постоянно меняет скиты, и, наконец, в 1874 г. поселяется на Чулымской казённой даче.

В конце 1879 г. Филимон, уже как неофит белокриницких, прибыл в Бессарабию. В Петропавловском монастыре он принял «навершение иноческого чина под именем Феофилакта, а в Михайлоархангельском – рукоположен измаильским архиепископом Виссарионом в священноиноки с тем, чтобы отправился в Сибирь для проповеди и распространения здесь Церкви Христовой» (96). В деле хранится фотография – священноинок Феофилакт в облачении, – судя по фирменному знаку, изготовленная в «Фотографии Ф. Вишневского в Москве» (97). Видимо, именно той же зимой 1880 г. будущий игумен знакомится с архиепископом Антонием, тогда ещё сибирским епископом Савватием и попечителями Рогожской общины. Эти встречи, особенно в свете рекомендации Савватия принять визитёра «поискуснее, потому как за ним стоят тысящи людей» (98), сыграли роковую роль в судьбе Феофилакта и его обители, история которой названа Ф.Е. Мельниковым «скорбной и поучительной».

О социальной подоплёке конфликта игумена Феофилакта с московским и сибирским руководством согласия говорилось выше. Для понимания же фактора личности в сохранении скитской общины важно отметить другое.

Человеком, для которого аскетизм стал ценностно-целевой ориентацией, реальность оценивается через дуальную оппозицию – монашеское /немонашеское – и воспринимается как поляризованная, внутренне напряжённая. Как следствие, возникает желание оставаться в рамках освоенной части оппозиции и неприятие всех прочих форм социального опыта. Для того чтобы подобное смещение «центра тяжести» религиозной культурой считалось оправданным, монашество должно быть наделено статусом конфессионального идеала. Но у сообщества белокриницких, отдающего приоритетные позиции церковной иерархии в целом и вероисповедной активности мирян, претензии монашествующих стать блюстителями «чистоты веры» неизбежно вызывали реакцию отторжения. К тому же время требовало в интересах согласия концентрировать внимание не на проблемах вероисповедания, а на задачах укрепления материальной базы и формирования почвы для «вхождения во власть».

Ярким примером тому является история Братства честного и животворящего креста. Созданное в 1874 г. по инициативе архиепископа Антония в целях «обсуждения вопросов в области веры и церковно-приходской жизни старообрядчества и духовного единения» (99), оно уже в конце 1880-х годов стало, по словам нового архиепископа Савватия, «не ко времени», и теперь он сам, Московский Духовный совет, попечители и купечество выступили за его ликвидацию (100).

Следовательно, если для Феофилакта укрепление авторитета Белокриницкой иерархии в среде сибирского населения и вопросы жизнеобеспечения его обители являлись сторонами одной медали, то руководство согласия связи между ними не видело. Более того, попытки когда-то принятого радушно игумена небольшой, удалённой и потому маловлиятельной обители взять на себя роль советчика и наставника архиепископа («пусть архиепископ соизволит сделать господину митрополиту предложение», «почто вы не соизволяете благочинного поставить тамо, где вы сами не бываете никогда, а только проедите бегом, одних посмотрите, а на других не взгляните, отнюдь так должно архипастырю»; «спасайте свою паству заблаговременно»; «советуем поступить как повелевают священные правила», «примиритесь с Братством св. креста» и т.д.) (101) – вызывали раздражение. Наказание Феофилакту – лишение его игуменства, запрет на священнодействие и выезд из обители – было типичным для конфессионального сообщества с чёткой структурой и вертикалью власти: целостность и упорядоченность системы восстанавливалась путём изоляции диссидентских элементов.

Однако для отдельно взятого таёжного скита, повседневно нуждавшегося в сильном и инициативном лидере, разрушительный эффект воспитательных мер превышал его собственный жизненный ресурс. Только такой человек оказывался способным к управлению по принципу маятника – своевременно менять приоритеты и уравновешивать интересы пустынножителей и мирян. Однако, когда экстремальные природные и неблагоприятные социальные условия требовали самостоятельности и быстроты реакции, а идеология согласия – полного и безоговорочного подчинения вышестоящим инстанциям, затяжной конфликт с системой был неизбежен.

Продлили его не только реальная ситуация – запрещение Феофилакта означало разрушение недавно и тяжким трудом устроен-

ной христианской жизни, потому братия и миряне встают на защиту игумена (102). Немало для того, чтобы придать конфликту общественный резонанс, сделано самим Феофилактом. И он руководствуется при этом не прагматикой, а общестарообрядческими представлениями о «верном остальце» как личности в равной мере свободной в решениях, так и ответственной за «древлее благочестие». Закономерно, что в качестве культурного образца опальный игумен выбирает исторические примеры противостояния монашества и власти. «Все мое тщение было сибирскую церковь поставить на законную точку евангельских заповедей и святоотеческих преданий видно время приспело за святую церковь пострадать ово от инославных, ово от своих православных властей», – напишет он епископу Мефодию и перечислит имена христианских писателей, чьему опыту не только иночества, но и обличения неправедных властей он хотел бы подражать: Блаженный Иероним, Феодор Студит, Максим Грек (103).

Вероятно, сомнения в действенности лишь ссылок на авторитеты обратили Феофилакта к знакомым с детства управленческим приёмам часовенных. Их набор может быть описан как модель конфронтации, складывающаяся в конфессиях, формально принадлежащих к поповской ветви, но фактически живущих в условиях беспоповства.

Во-первых, он пишет воззвание ко всем единоверцам, в котором, оставаясь приверженцем эсхатологической доктрины белокриницких, поднимает вопрос о дееспособности столичного руководства: «Блаженныи отцы и братие! Смотрите опасно язву рационализма, заразившую многих ныне христиан, исповедуйте опаснейшую болезнь реакции и мистики, погубившую многих из столичной нашей братии, сопоставьте времена канувшии в конце XVIII века с нынешними днями текущей философии. Нет нужды, что ныне не видим мы в Синоде Чебышева и Милиссино, но мы знаем графа Протасова и помним достопамятные слова его: я ныне министр, архиерей и черт знает что!... Это указывает на полное отсутствие религиозности у тех людей, с которыми вы общение иметь не считаете грехом и молитесь за них» (104).

Во-вторых, он предлагает отстранить мирян от решения вопросов, касающихся духовной жизни и управления монастырями: «Я не устрашусь бороться со всеми нашими архипастырями, если они позволют распоряжаться нами не игуменам, а мирянам» (105). По его мнению, в распространении подобных порядков были виновны секретарь архиепископа К.А. Перетрухин и влиятельный попечитель Рогожского кладбища московский купец И.И. Шибаев: «пришел Савватий и его секретарь Перетрухин Москва впала в слабость, стали брить бороды, курить табак слабость распространилась по всей земле»; «особенно И.И. Шибаева не признаю членом Духовного совета и не желаю отнюдь никогда быть таким судьям над священными и духовными особами» (106).

Действительно, именно они выступили за запрещение Феофилакта, но, по-видимому, «произвольное осуждение почтеннейших граждан богоспасаемого града Москвы» (архиепископ Савватий) (107) отразило более масштабные процессы в согласии. Во всяком случае, подборка документов в архиве Рогожской общины под названием «Дело о замысле А. Швецова с его клевретами об уничтожении Московского духовного совета, 1890–1898 гг.» (108), свидетельствует о серьёзных трениях между столичным купечеством и провинциальным духовенством в конце XIX в.

В-третьих, крушение надежд на то, что с появлением епископа проблемы обители будут решены, а потом и собственная опала заставили инока заняться изучением церковного права: «чтобы архипастыри не чюждались Сибири и не бегали от нея, мы поищем целебное средство в законе Божием» (109). Знаменателен не сам факт обращения к этой части христианского наследия. Примечательно другое – Феофилакт требует подчинить жизнь согласия закону, но не сомневается в своём праве самовольно распоряжаться в обители. Он угрожает московскому руководству написать прошение митрополиту Афанасию «с описанием наших бедствий и неправильных действий российских архипастырей»; настаивает на разборе его дела епископским собором (110), и одновременно в разных вариациях озвучивает мысль – «разорять общежительства у себе в обители никому не позволю и пока буду живой, разбойническую, безсовестную жизнь не могу допустить в собранном мною братстве» (111).

Ещё У. Джемсом отмечено, что религиозная мысль, как правило, выражается в терминах личной жизни – человек всегда познаёт божество в глубоко личных переживаниях (112). Особенно если речь идёт о монашеской культуре, где индивидуальная молитва и чтение создают почву для развития персональных форм постижения сакрального. Однако этого вновь недостаточно для объяснения действий инока Феофилакта.

В условиях, когда окружающий мир перестаёт соответствовать вероучению, вернуть картине мира целостность может лишь вывод религиозных понятий за пределы конфессиональной системы. Именно таким путём шло староверие задолго до образования Новоархан-

гельского скита, пытаясь преодолеть основное противоречие христианской антропологии и соединить подверженное порокам тело и способную к горнему восхождению душу. Возникшее в результате этих интеллектуальных процедур понятие «совесть верного» и трактовка библейского «терпения» уже не как страдания, а как активной борьбы за веру (113), на наш взгляд, лежат в основе мыслей и действий инока Феофилакта.

«Огнепальность» игумена Феофилакта, его личная убеждённость в правоте, дополненные бесспорным административным даром, как ни парадоксально это может звучать на фоне конфликта с иерархами, сыграли для белокриницкого скита позитивную и стабилизирующую роль. Человек с такими качествами в скитской общине – пространственно, социально и культурно удалённой от магистральных интересов согласия – оказывался способным заложить идейную и организационную основу для распространения поповского вероучения, в то время ещё институционально не приспособленного к укладу таёжной деревни. Начавшееся в 1910-е годы возрождение обители и превращение Новоархангельского скита в первой четверти XX в. в резиденцию старообрядческих сибирских иерархов как раз свидетельствует об успешности этих процессов.

Устройство страннических коллективов без столь явно выраженных вертикальных связей объективно увеличивало возможности отдельных людей влиять на происходящее. Более того, в основе эволюции всего беспоповства как раз и находился фактор личности – человек знающий и толкующий сакральный текст. Это играло двоякую роль в истории локальных сообществ. С одной стороны, облегчало своевременную коррекцию эсхатологических доктрин, с другой, всегда таило в себе опасность отхода от базовых положений, когда-то сформулированных идеологами согласий.

Показательно, что возникшие в томско-чулымской тайге в ходе полемики о деньгах 2 страннические общины обладали разной способностью противостоять религиозному новаторству своих членов. «Денежные» вплоть до сего дня сохранили практику соборного ограничения интеллектуальных поисков и тем самым минимизировали риск раскола, «безденежные» дважды на протяжении XX в. оказывались в ситуации, когда конфессиональное творчество приводило к внутреннему кризису. В 1930-е годы вопрос о «пище торжыщной» и «переводных книгах» стал поводом для отделения части единоверцев (114), а в 1990-е годы им вновь угрожал распад уже в связи с тем, что «бывшие раздорники и еретики» решили вернуться, но отказались перекрещиваться.

Если принять во внимание, что обе общины странников представляют собой структуры с нефиксированными статусами и ролями, отдают право окончательного решения собору, то истоки различий следует искать в той области социальной реальности, которая конструируется вероучением целенаправленно – в сфере коммуникаций. Именно в процессе взаимодействий устойчивые идеологемы приобретают социальный смысл, а концепция личности – исторически обусловленные формы.

Первыми насельниками томско-чулымского таёжного массива были странники из Пошехонья – самого северного и глухого уезда Ярославской губ. Этнографы даже в конце XIX в. отмечали «крепость» языческих верований в здешних местах, объясняя её природными условиями, удалённостью от торговых путей и отхожих промыслов (115). Это определило «манихейский акцент» томско-чулымской эсхатологии. В устных нарративах она чаще обращена не к патриарху Никону или Петру I, а к фигуре Сатанаила, противостоять «энергии зла» которого призваны личности деятельные, изобретательные и инициативные. Подобный персонализм, «подпитываемый» вероучением и региональным самосознанием, объективно нёс в себе угрозу коллективной жизни «чувственной пустыни». Справиться с ней можно было лишь создав социокультурные механизмы, ставящие под контроль индивидуальные толкования Св. Писания и Предания.

Община «денежных» подошла к решению проблемы ещё на рубеже XIX–XX вв. Принятое ею в качестве адаптационной стратегии расширение контактов с внешней средой потребовало обращения к ритуалу богослужения – типу коммуникаций, обладающему в конфессиональной культуре максимальным дисциплинирующим воздействием (116). Сознательное привлечение мирян на скитские службы, а в силу их публичности забота о «красоте» и «правильности» обряда явились фундаментом, на котором приобретался опыт регулярного общения самих скитников.

В условиях пространственной распылённости «денежных» участие в общем ритуале было не только способом группового контроля над единоверцами, но и помогало выработать нужный вариант «концепции личности». В её основании лежат народные представления о Боге, который «никогда не спит и постоянно ведёт своих людей», и ортодоксальное восприятие греха гордыни: «не укори в согрешении никакова человека, но точию себе мерзчайша всех помышляй бытии» (117). На пересечении складывалось осторожное отношение к претензиям на роль глашатая божественной воли и

неприятие любых ревизий вероучения без санкции общины.

Коммуникативные практики «безденежных», напротив, изначально содержали в себе больше предпосылок для проявления конфессионального творчества. Принятая ими в конце XIX в. депривационная (ограничительная) модель адаптации достаточно быстро воплотилась в индивидуальные поведенческие стратегии потому, что община признала аскетизм высшей религиозной ценностью. А он, как известно, предполагает развитие именно персоналистских форм бытия. В этом же направлении «работала» культивируемая в среде «безденежных» идея о владении «тайным знанием»: мудрость человека стяжается от Бога через праведную индивидуальную жизнь.

Однако сочетание точного следования уставу с осмысленным отношением к догматике, видимо, возможно лишь в обстановке стабильности. В условиях же объективно учащающихся контактов с миром, ставящих под сомнение целесообразность аскетизма, «разбор свидетельств Писания и Предания» оказывался процессом, во-первых, перманентным, во-вторых, неуправляемым. Предсказуемыми оставались лишь предмет разногласий (правомерность тех или иных бытовых запретов) и требование перекрещивать оппонентов.

Вместе с тем, нельзя утверждать, что скитское сообщество с подобными характеристиками не пытается ограничивать интеллектуальные поиски. Например, томско-чулымские «безденежные» на протяжении последнего столетия освоили, как минимум, 2 способа их регулирования. Во-первых, это сохранение норм литературного этикета: автор-странник обязан упомянуть о своей недостойности, неопытности и, как следствие, неизбежных неточностях и погрешностях. Л.А. Черная предположила, что периодичность в использовании таких формул в позднее Средневековье отражает колебания в оценке роли личности (118). Наблюдения над авторскими текстами «безденежных» высвечивают связь иного порядка: наиболее часто они используются как раз в сочинениях 1930-х годов, когда общине угрожал раскол. Вероятно, сознательное самоуничижение наставников в такой ситуации становилось особой манерой демонстрации ответственности за своё высказывание и выполняло функцию поддержания группового единства.

Во-вторых, это регламентация познавательных интересов скитников. По сей день в общине действует негласное правило – о взятой (читаемой) книге необходимо сказать единоверцам. Неслучайно и то, что форзацы и поля их книг испещрены записями «для памяти», комментариями к прочитанному и библиографическими ссылками, но случаи хорошо известного исследователям типа помет «книгу читал» – единичны. Монастырское книжное собрание считалось коллективным достоянием, и потому обращение к нему предполагало наличие значимой для всех цели. Отсюда понятно, что религиозный персонализм странников, впервые отмеченный ещё дореволюционной историографией (119), является мировоззренческим фундаментом их вероучения, но в реальной действительности он всегда предполагает коррекцию.

Вероятно, следует признать, что фактическая изоляция и замкнутость коллектива, вне зависимости от того, признавалась им церковная иерархия или нет, потенциально содержала условия для проявления личной инициативы. Белокриницкие скитники и странники-«денежные» для того, чтобы добиться гармоничного сосуществования идей «активной веры» и «активной личности» использовали возможности ритуала, «безденежные» – литературные образцы и обычай. Это позволило всем 3 группам сохранить религиозную интерпретацию понятия «разум», приобретающего в народной среде на рубеже XIX–XX вв. светскую направленность, а, значит, оставить традиционализм в качестве культурной модели для себя и мирской аудитории.

В то же время история сибирского пустынножительства показывает, что староверие в своих локальных вариантах не умещается в собственную догматику. Необходимое ему для самосохранения разнообразие элементов (подсистем) давал социальный опыт христианства в целом, содержащий широкий спектр индивидуальных и групповых действий. В условиях модернизации это облегчало складывание синтетических по характеру поведенческих практик. Так credo беспоповства – «Ни попы нас спасают или митрополиты, но веры таинство и сохранение заповедей Божиих» (120) – оказалось востребовано и томско-чулымскими поповцами, а странники компенсировали отсутствие центра наделением авторитетных единоверцев полномочиями третейских судей.

В этом смысле «синтез» не означал исчезновения конфессиональных барьеров, он становился средством снятия противоречий между реальностью и идеологемой, по-своему понимаемых скитниками каждого из направлений староверия. Белокриницким было важно в обстановке двойного давления – со стороны «никонианского» общества и руководства согласия – сохранить религиозную традицию как таковую, пусть даже ценой компромисса и подчинения. Странникам – защититься от модернизационных процессов путём создания конфессионального анклава.

Реализация столь разных коммуникативных стратегий – конформизма и изоляционизма – в 1870–1930-е годы привела к разным результатам. Белокриницкий скит, исчезнув сам, подготовил почву для возрождения поповского согласия в регионе уже на рубеже XX–XXI вв. Бегунские общины, пережив репрессии и создав концептуальный труд о «странической церкви» как единственной хранительнице «истинного священства» (121), тем не менее, вряд ли в обозримом будущем увеличат численность последователей. Однако, оставаясь фактом социальной жизни, существующим, казалось бы, вопреки законам цивилизационного развития, они являются зримым свидетельством того, что в основе культурного наследования лежат символические цели и ценности (122).

* * *

Монастыри, насчитывающие в разные периоды своей истории от 5 до 100 и более человек, возникли в схожих природно-климатических условиях, имели равные возможности для хозяйственной деятельности, испытывали сопоставимое давление со стороны властных структур и социальной среды. Даже их целевая установка – реализация своим существованием мессианского предназначения староверия – была идентичной.

Вместе с тем ошибочно полагать, что только противоположность вероучений и обрядовой практики предопределила разные «сроки жизни» сообществ. Не меньшее влияние на «объёмы» их адаптационного потенциала оказали состав братии, оценка свободного волеизъявления и умение лидеров «превращать» простую вовлечённость в литургический порядок, в проникновенное религиозное чувство.

Так, постоянный приток неофитов в страннические монастыри стабилизировал скитскую экономику, но вместе с тем заставил разработать правила сосуществования «христиан» и «христолюбцев». Сохранив предельный радикализм в идейной и бытовой сфере для скитников, они признали допустимыми послабления в исповедании веры странноприимцами. Это позволило отделить сферу сакрального от профанного и, в итоге, соблюсти равновесие между эсхатологическим восприятием «антихристовых времён» и насущными задачами приспособления к его реалиям.

Скитники-белокриницкие, напротив, считая ответственными за «древлее благочестие» каждого члена согласия, не имели доктринального обоснования для функционального различения священства, приходской общины и монашеского коллектива. Эти корпорации в логике их вероучения должны были дополнять друг друга, в действительности – монастырям при отсутствии достаточного для полноценной приходской жизни числа священников приходилось выполнять слишком разные и сложные обязанности: богослужебные, пастырские, благотворительные, миссионерские и просветительские.

Эсхатологическая доктрина поповства выступила в качестве идейно-конфессионального фактора самосохранения для Новоархангельского скита лишь в момент его появления. Она помогла консолидировать староверов, заинтересованных в этом варианте вероучения, но для создания обособленной, как это предусматривает идеология пустынножительства, структуры требовалось ещё согласование интересов обители и согласия в целом. Курс на социальную адаптацию, принятый руководством белокриницких в последней трети XIX в., предполагал монашество лишь в санкционированных государством формах. Старообрядческое пустынножительство за Уралом, ассоциирующееся зачастую с протестной идеологией и нелегальной миграцией, не являлось «политическим капиталом», необходимым для выстраивания конструктивных отношений с властью. Более того, оно зачастую становилось им помехой.

Пример томско-чулымских монастырей показывает: если скиты беспоповских согласий без труда превращались в автономных хранителей и трансляторов старообрядческой традиции, то поповскому скиту, чтобы выполнить аналогичную задачу, следовало быть включённым в территориальные церковно-иерархические отношения. Эта разница даёт основание говорить о наборе качеств, позволявших таёжным сообществам самостоятельно восстанавливать социокультурные деформации, вызванные модернизационными процессами 1870–1930-х годов. На наш взгляд, ими могут считаться:

1) присутствие в вероучении идеи исторического регресса, формировавшей установку на поиск и периодическое обновление адаптационных стратегий;

2) доминирование в системе ценностей отношения «личность – спасение веры», а не «коллектив – спасение веры», обеспечивающее восполнение численности и материальную поддержку силами отдельных семей, а значит – сохранение конспиративного положения скита;

3) наличие автономной системы жизнеобеспечения и специального раздела вероучения, обосновывающего количество и качество связей с мирскими ктиторами;

4) признание за ритуалом и конфессиональным творчеством равнозначных способов организации религиозной жизни.

Исходя из этого понятно, что умеренность или радикализм эсхатологической доктрины не оказывали никакого влияния на продолжительность существования старообрядческого скита. Решающими становились различия продуцируемых ими типов сплочённости. Преимущества её культурно обусловленного варианта (бегуны) по сравнению с организационно поддерживаемым (белокриницкие) определялись символикой личного избранничества («мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник») и выражались в самостоятельном выборе вектора коррекции идейных ориентиров и социальных практик. Для белокриницких «дезорганизующее воздействие» организации проявилось в том, что оно вынуждало при решении спорных или сомнительных случаев исходить не из собственных потребностей и толкований кириллического текста, а принятых в согласии установлений.

В то же время пример страннических таёжных общин доказывает, что конфессиональное творчество и религиозный персонализм остаются инструментом трансляции культурной традиции только при наличии коллективных методов регламентации интеллектуальной и социальной активности. Не исключено, что этот опыт может быть полезным и в условиях высокой современности, когда глобализация и культурная интеграция вновь актуализировали для староверия поиски эффективного сочетания «максимально подвижной личности» и «неподвижной» общины.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. На севере она ограничена причулымскими болотами, на западе и востоке – реками Обь, Томь, Чулым и Яя, а южные пределы находятся примерно в 100 км от г. Томска. Ранее район входил в состав Томского уезда, сегодня – это северо-восточные и северные территории Томской и Кемеровской обл.

2. Отдельные страницы его истории реконструированы: Беликов Д.Н. Томский раскол: исторический очерк от 1834 по 1880-е гг. Томск, 1901. С.40–60; Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. №43–44; Белобородов С.А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви – белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С.141–146; Иванов К.Ю. Из истории бытования монастырей старообрядцев белокриницкого согласия в Томской губернии в конце XIX–начале XX в. // URL: http:// konstan-ivanov.narod.ru; Приль Л.Н. Ново-архангельский скит по документам томских архивов; она же. История томского старообрядчества: епископы и обители [Электронные ресурсы] // Режим доступа: http:// cdnito. tomsk.ru; Старухин Н.А. Сибирские белокриницкие скиты в 1870–1890-х гг. по материалам делопроизводства (к проблеме создания скитской организации) // Памятники отечественной книжности: новые тексты, новые интерпретации. Новосибирск, 2007. С.275–296.

3. Подробнее: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таёжных общин староверов-странников (вторая половина XIX–начало XXI в.) / Под ред. В.В. Керова. Томск, 2007.

4. См., например: Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003.

5. Степень устойчивости субъекта адаптации в отношении модернизационных процессов, которая обеспечивается совокупностью средств и свойств, присутствующих в скрытом виде. См.: Корель Л.В. Социология адаптаций. Этюды апологии. Новосибирск, 1997. С.132.

6. См.: Пихоя Р.Г. Книжно-рукописная традиция Урала XVIII–начала XX вв. (к постановке проблемы) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С.101–114.

7. См.: Покровский Н.Н. К постановке вопроса о Беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск, 1980. С.126, 128.

8. Противораскольническая деятельность Томского епархиального братства Святителя Димитрия Ростовского в 1895–1896 году // Томские епархиальные ведомости (далее – ТЕВ). 1897. №19. 1 окт. С.15.

9. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.66об.

10. Группы мужских и женских скитов староверов-белокриницких в разные периоды носили разные названия – Казанский, Михайло-архангельский, Успенский, Покровский и только с 1906 г. – Ново-архангельский. Для удобства в работе использовано последнее название.

11. См. об этом: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С.16–28.

12. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.122.

13 См.: Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М., 1997. С.59–88.

14. Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 гг. // ТЕВ. 1900. №23. 1 дек. С.4.

15. См.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение. I.6, 34, 44.

16. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4; К.219. Ед.13; Мельников Ф.Е. Краткая история. Все они в разное время были обитателями скита: Феофилакт – с 1875 г. до своей кончины в 1912 г.; Антоний (А. Поромов) до епископства в 1880–1889 гг.; Ф.Е. Мельников – в 1920–1921 гг.

17. ОР РГБ. Ф.246. К.219. Ед.13. Л.1об.–2об; Мельников Ф.Е. Краткая история. С.330–339.

18. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.132.

19. См.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.6. Л.53–56.

20. Там же. Приложение I.6. Л.134об., 135; I.44. Л.131–144об.

21. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.132об.–133, 136.

22. Там же. Л.128.

23. Там же. Л.123об.

24. Там же. Л.124.

25. Там же. Л.134–135об., 168; К.199. Ед.2. Л.24об.

26. См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т.5. С.152–153.

27. Об отношении старовера-поповца к событиям 1905–1917 гг.: Клюкина Ю.В. Старообрядцы и политические партии (1905–1917) // Проблемы истории России. Вып.5. Екатеринбург, 2003. С.327–349; Комарова О.А. Старообрядцы и война (по страницам старообрядческой периодики 1914–1915 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С.74–76; Инноватов В.Ю., Старухин Н.А. К вопросу об истории отношения старообрядчества к государственной власти на примере общин Алтая в 1917–1920 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С.37–38.

28. См.: Мельников Ф.Е. Краткая история. С.358–359.

29. См.: Приль Л.Н. Проверяя прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2006. Т.5. Вып.3. С.140–152.

30. См.: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Книжная культура старообрядцев и их четья литература // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. Новосибирск, 1999. С.99–105.

31. Особенностями их состава считаются доминирование старопечатной книги над рукописной, «лёгкость» замены дониконовских изданий современными. См.: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Книжная культура. С.98–101.

32. ОР РГБ. Ф.246. К.185. Ед.10. Л.54; К.188. Ед.4. Л.122–123, 124, 124об., 127, 135об.; К.189. Ед.5. Л.36; К.191. Ед.2. Л.17; К.193. Ед.3. Л.12; К.200. Ед.5. Л.100; РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3963.

33. Исследователи относят его к рубежу XIX–XX вв. См.: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Указ. соч. С.100–101.

34. ОР РГБ. Ф.246. К.193. Ед.3. Л.44, 48–48об., 68; Ед.19. Л.12–12об.

35. Там же. К.188. Ед.4. Л.166–166об.

36. Смилянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С.120.

37. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.73–73об., 89–89об., 91–92об.

38 См.: Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. М., 2005. С.92–96.

39. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.136–137об., 138–139об.

40. Там же. Л.133об., 136–137об.

41. Там же. Л.139.

42. Там же. К.197. Ед.3. Л.57–57об., 59.

43. Там же. Л.116.

44. Там же. К.7. Ед.5. Л.50; К.174. Ед.2. Л.363; К.212. Ед.10. Л. 12, 13, 14.

45. ОР РГБ. Ф.246. К.174. Ед.2. Л.334; К.212. Ед.10. Л.8об.

46. ГАТО. Ф.3. Оп.2. Д.4766. Л.22–23об.; ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.77–77об., 79–79об.; К.199. Ед.2. Л.23–24.

47. В их числе – изменения в агротехнике, приведшие в 1870–1890-е годы к перепроизводству зерна и картофеля, и расширяющаяся практика передачи общинных земель под казённо-оброчные статьи и переселенческие участки. В результате и без того узкий внутренний рынок Сибири становится крайне неустойчивым и колебаниями цен стимулирует не земледельческое производство, а торгово-ростовщический капитал. См.: Крестьянство Сибири в эпоху капитализма. Новосибирск, 1983. С.60–72.

48. См.: Приль Л.Н. Проверяя прошлое. С.140.

49. Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты. №43. С.725.

50. Их характеристику см.: Романчук Р. Lectio divina: монастырское чтение на Востоке и на Западе // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1998. С.36–42.

51. См.: Вознесенский А.В. Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т.48. С.355–368.

52. О типах социальной сплочённости, возникающих на основе сочетания этих признаков – культурно вызываемом, организационно поддерживаемом и обусловленном структурой

группы см.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 1991.

53. Киприан Васильев. Послание Ивану Иванову // Духовная литература староверов востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1999. С.560.

54. ГАТО. Ф.Р-1786. Оп.1. Д.131. Л.71.

55. Послание неизвестного странника к Сергею Фомичу на Шунгу // Духовная литература С.571; НБ ТГУ. ОРКП. Ф.24. Ед.6. Л.1.

56. Послание неизвестного странника. С.572.

57. ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.20.

58. Там же. К.191. Ед.2. Л.19об.

59. Там же. К.197. Ед.3. Л.43.

60. Там же. Л.21, 40–45об., 101–101об.

61. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные. С.26.

62. В 1890-е годы по официальной статистике в Томской губернии их число возросло с 16 до 28. См.: Новиков И. Обзор деятельности первого епархиального // ТЕВ. 1898. №22. 15 нояб. С.19.

63. ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.123.

64. Там же. Л.128–129.

65. Там же. К.199. Ед.2. Л.41, 65–65об.; К.200. Ед.5. Л.2.

66. Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №44. С.723.

67. ОР РГБ. Ф.246. К.199. Ед.2. Л.42–42об., 62–62об.; К.200. Ед.5. Л.86.

68. См.: Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №44. С.723.

69. Там же. С.724–725.

70. См.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.34.

71. См.: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск, 1996. С.198, 223–224. В подтверждение этого вывода А.И. Мальцев ссылался на работы А.И. Клибанова и Т.С. Мамсик.

72. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.132об.

73. Там же. К.189. Ед.5. Л.157; К.193. Ед.3. Л.21.

74. Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. М., 2004. С.429, 430.

75. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.44. Л.327. Текст сопровождает читательская помета «зри». (Курсив мой. – **Е.Д.**).

76. Зачастую и сегодня прибывший в тайгу к странникам не спешит освободиться от статуса мирянина, сознательно и добровольно обрекая себя на «конфессиональную неполноценность».

77. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.92об.

78. Там же. Л.122.

79. Там же. Л.133; К.189. Ед.5. Л.2.

80. Там же. К.189. Ед.4. Л.173.

81. Там же. К.189. Ед.5. Л.156.

82. См.: Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №43. С.710; Иванов К.Ю. Из истории бытования монастырей; Приль Л.Н. Ново-архангельский скит по документам томских архивов.

83. См.: Леонтьева Т.Г. Жизнь и переживания сельского священника (1861–1904 гг.) // Социальная история. Ежегодник, 2000. М., 2000. С.34–56.

84. ОР РГБ. Ф.246. К.189. Ед.5. Л.24об.; К.189. Ед.5. Л.116–117об.

85. Там же. К.189. Ед.5. Л.142.

86. Там же. К.197. Ед.3. Л.84–84об.

87. Там же. К.199. Ед.2. Л.48.

88. Там же. К.200. Ед.5. Л.56.

89. Там же. К.191. Ед.2. Л.24; К.193. Ед.3. Л.1–3.

90. Там же. К.189. Ед.5. Л.119об.; К.191. Ед.2. Л.22.

91. Там же. К.197. Ед.3. Л.3–4об., 5–6 об.

92. См.: Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С.24–26; Керов В.В. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С.172.

93. РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3963. Л.45–47об. («Дело по обвинению крестьянина с. Успеновка Оренбургского уезда Ф. Савкина в распространении раскола и проживании по чужому паспорту», 1893–1894 гг.)

94. ОР РГБ. Ф.246. К.199. Ед.2. Л.26.

95. Там же. Л.27.

96. Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №43. С.708.

97. РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3963. Л.78.

98. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.89об.

99. Мельников Ф.Е. Краткая история. С.491.

100. ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.131.

101. Там же. К.188. Ед.4. Л.133; К.189. Ед.5. Л.3об.; К.191. Ед.2. Л.22; К.193. Ед.3. Л.46; К.195. Ед.1. Л.17об.

102. Там же. К.195. Ед.3. Л.40–45об.; К.197. Ед.3. Л.3–4об., 73–76об., 93–100об. и др.

103. Там же. К.197. Ед.3. Л. 59–60об.

104. Там же. К.199. Ед.2. Л.29–29об.

105. Там же. К.191. Ед.2. Л.17об.

106. Там же. К.195. Ед.1. Л.16об.; К.197. Ед.3. Л.16.

107. Там же. К.197. Ед.3. Л.119.

108. Там же. К.174. Ед.2.

109. Там же. К.193. Ед.3. Л.27об.

110. Там же. Л. 44 об.; К.195. Ед.1. Л.16.

111. Там же. К.197. Ед.3. Л.24.

112. См.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С.480.

113. См.: Керов В.В. «Се человек и дело его. С.138, 141–143, 165–167.

114. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.38.

115. См.: Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып.1. С.324–333.

116. О способности литургического текста упорядочивать и стабилизировать межличностные отношения см.: Никитина С.Е. Пение и говорение в народном восприятии // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С.159–165; Поздеева И.В. Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. №7. С.112–120.

117. Красный Яр // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр.VI. Л.12.

118. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII–первой трети XVIII века. М., 1999. С.135.

119. Харламов И.Н. Странники. Очерк истории раскола // Русская мысль. 1884. №4. С.196–229; №5. С.93–135; №6. С.44–69.

120. НБ ТГУ. ОРКП, собр. рукописей. В-5515. Л.112.

121. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.34.

122. Подробнее: Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Конфессия-изолят как цивилизационная альтернатива. Размышления над книгой Е.Е. Дутчак // Общественные науки и современность. 2011. №1.