

ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА АГЕЕВА
Российская академия образования, Москва

Староверы в контексте русской культуры XIX–XX вв. (по материалам полевых экспедиций последних лет)*

История старообрядчества может быть представлена как последовательное выстраивание внутренней жизни своего сообщества вопреки государственным установлениям. Это было вынужденным шагом, к которому толкало само государство решениями собора 1666/67 гг. и последующими законодательными актами. Осознав неизбежность существования во враждебном для них окружении, староверы были просто обречены на выработку своего миропонимания, свода правил жизни, системы ограничений и запретов и, следовательно, создали культуру, определяющим признаком которой выступает именно “момент организации, проявляющейся как некоторая сумма правил, ограничений, наложенных на систему” [Лотман 2000, 396].

В дальнейшем на протяжении всего многотрудного исторического пути староверы разных согласий проявили себя как активные, образованные и самобытные деятели в области культуротворчества, что привело к появлению многообразных форм традиционного искусства, познания и интерпретации мира.

Культурно-историческая практика староверия убедительно подтверждает положение Ю.М. Лотмана о “неизбежности культуры”: “Мы не можем указать ни один человеческий коллектив на протяжении многовековой истории людей (если этот коллектив обладал минимальной устойчивостью и не был погибающим — фактически уже мертвым!), который не имел бы текстов, специального поведения, осуществляемого специальными людьми или всем коллективом в специальное время для обслуживания особой, культурной функции” [Лотман 2000, 394].

* Работа выполнялась при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 01-06-80377).

Так, большие согласия: поморское, белокриницкое (называемое теперь Древлеправославная Церковь Христова), часовенное, имевшие свои центры в Москве и в других крупных городах, а также на заводах Урала и Сибири и располагавшие капиталами уже в XVIII столетии, вынуждены были разрабатывать своеобразную “культуру компромисса”, стратегию продуктивного диалога с властью. Эта стратегия обосновывалась в сочинениях (о чем свидетельствует написание особой редакции *Тропаря Кресту* на Выге [Смирнов 1895, 95; Агеева 1993, 113]) и реализовывалась в практической деятельности выговцев, направленной на приращение российского экономического могущества; проявлением компромисса было и возвращение староверов из-за рубежа по призыву Екатерины Великой.

Особенно ярко эти тенденции проявились в эпоху выхода вероисповедных законов 1905–1906 гг., обозначивших окончательное размежевание старообрядческих сообществ по отношению к установлениям власти, затрагивающим их духовную жизнь и практику. Поэтому одна часть староверов называет начало XX в. “золотым” веком старой веры, другая — “горькоплачевным временем” нового наступления государства.

Сам факт сохранения староверия, его значительный вклад в общероссийское развитие свидетельствуют об огромном творческом потенциале *негосударственной культуры*, о тех возможностях, которые таятся в самобытном народном творчестве. Но неукоснительная государственная регламентация привела к тому, что множество явлений подобной культуры исчезло, став достоянием лишь очень узкого круга последователей, не было осмыслено и в достаточной степени оценено. Некоторые из них были обнаружены во время полевых археографических экспедиций Московского университета в 80–90 гг. XX столетия. Изучение этого круга источников позволило сделать вывод о том, что внутри в целом негосударственной старообрядческой культуры можно выделить отдельные сообщества, которые последовательно избегали взаимоотношений с государством, способных войти в противоречие с их правилами и верой.

Немногочисленность их приверженцев, как правило, крестьян, расселение в глубине российских просторов, были факторами, обуславливающими сосредоточенность на строгом следовании заветам предков, с традициями которых соотносились и последующие ограничения и правила, а в подобной системе не могло быть компромисса с властью, надо было только найти свой неповторимый “царский путь”.

К таким соглашениям, на наш взгляд, относятся следующие.

1. *Спасово согласие*, последователи которого сосредоточены, в основном, в Поволжье, имеются в центральной России, на Урале и отчасти — в Сибири. Его история изучена весьма слабо [Агеева, Робсон, Смилянская 1997, 103–104]; основное внимание уделялось особой тактике поведения приверженцев этого согласия: до конца XIX в. (ряд малочисленных сообществ продолжает поддерживать свои традиции и в настоящее время) значительная часть последователей Спасова согласия считала возможным принимать крещение в “никонианской” православной церкви, объясняя это тем, что “хоть и сатана [крестит], да в ризах, а не простой мужик, дорого три погружения”.

Не придавая обряду силы таинства, они, тем не менее, браки венчали также в официальной церкви. Погребение же и исповедь (выставление перед иконами по *Скитскому покаянию*) совершали только сами. Тем самым спасовцы последовательно вели “двойную” жизнь: с одной стороны, сохраняли старую веру, были ее ревностными последователями [Павел Прусский 1868, 73–74], с другой стороны — для окружающего мира могли сойти и за приверженцев господствующей церкви [НЕВ 1896, № 1–5].

Никак себя явно не обнаруживая ни древним богослужебным пением, ни письменными сочинениями, “служившими самой надежной уликой для обвинения в расколе” [Анисимов 1999, 255], формально поддерживая отдельные обряды официальной церкви, Спасово согласие долго оставалось единым. Полемика внутри согласия нарастает с 40-х гг. XIX в., хотя первые сочинения, бесспорно исходящие из среды спасовцев, появляются только в последней трети этого века. Сочинение, датируемое ок. 1800 г., *О задании православного крещения познати и о священстве и како в Господе нашего Иисуса Христа не веруют*¹, содержащее 31 вопрос “от некоего любомудреца нарицаемых Спасова согласия, поданные к заонежским си есть поморского согласия о великороссийской церкви и о чиннодействующем крещении ея” и “Ответы от поморской страны”², по своим стилистическим особенностям, характеру изложения, широкому кругу источников, привлекаемых для аргументации, проработанности темы напоминает известные поморские писания и наводит на мысль, что все оно было написано заонежскими староверами. Отчасти подтверждением этого представляется и вывод П. Прусского, что *нѣтовщиною* спасово согласие было названо *покрещеванцами* [1868, 71], т.е. поморцами, и то, что *новоспасовщина*, которая появляется в результате споров внутри согласия, во многом берет за образец выговские традиции —

моленные, значительную роль наставников, пение. В вышеназванном труде выносятся категорическая оценка практике спасовцев прибегать к новообрядческой церкви: “А время сказывается что де последнее есть, и царство уже в мире богопротивного антихриста в церквах в нынешних жертва и пение ему приносится. А от слуг его крещение и печать приемлите и за истинное почитание” [РГБ: Ф. 98, № 1556, л. 33 об.].

В дальнейшем духовная жизнь, отношение к миру было зафиксировано последователями новоспасовского направления в Соборных решениях и переписке наставников. Именно этот круг источников был обнаружен археографами МГУ в Вольске и Казани в 1991 и 1996 гг. Сборники соборных постановлений христиан-старообрядцев Спасова согласия 1887–1966 гг. представляют собой толстую рукописную тетрадь, содержащую также выписки из святоотеческой литературы, столь необходимые в повседневной практике. Эти материалы никогда не публиковались, пополнялись новыми записями, бережно и потаенно сохранялись, несмотря на все гонения и невзгоды XX столетия, передавались от наставника к наставнику [ОРКиР НБ МГУ: № 2439], см. также Архив новоспасовцев г. Казани [там же, № 2459].

Одним из последних хранителей был ныне уже покойный замечательный наставник И.М. Яшанин, продолжавший в известной мере практику *нётовцев* XVIII столетия — все его подопечное сообщество было законопослушными советскими гражданами, сам наставник был секретарем парторганизации одного из предприятий, к нему за советом обращались и товарищи по партии, и староверы разных согласий; и ни на минуту не прекращалась служба в домашней моленной, обсуждались насущные вопросы. Жизнь общины в антихристовом и к тому же и безбожном мире нуждалась в осмыслении, определении каждого шага: нельзя было обличать власть, противодействовать государству³, но можно было выстроить собственную линию поведения, показать свое отношение к новым реалиям. И если в литургической практике следование древним традициям неукоснительно выполнялось, то выходя в “мир”, христианин сталкивался с множеством проблем. И первой своеобразной опорой и защитой должен был стать его внешний вид. На основополагающем соборе 1887 г. было решено отлучать “от сообщества” всех мужчин, бреющих усы и бороды, женщин, ходящих с непокрытой головой, всех сообщающихся с “еретиками [в] едении и питии и разных увеселительных компаниях, курящих и нюхающих табак” — эти установления подтверждались и на последующих соборах вплоть до 1966 года. Серьезному рассмотрению подверглась и форма мужской стрижки. Если соборы 1920 и 1924 гг.

постановили отлучать всех, стригущих головы “по-польски, не похристиански”, то в 1925 г. на соборе все же решили, что в дом, где живет подстриженный “по общепринятому, не так как наши старцы”, “все-таки можно приходить с требами, если в доме есть и благоверные”. Год спустя на соборе решили “не отлучать за головострижение, если это может привести к раздору и делению церкви” [ОРКиР НБ МГУ: № 2439, л. 32–48]⁴.

Практически во всех соборных постановлениях присутствуют рассуждения (8 раз на 7 Соборах) о сообщении с иноверными в пище, что также было дополнительным ограждением. В решениях собора 1925 г. впервые появляется тема “безбожия”, атеизма. Этот болезненный вопрос был решен весьма просто: “Отступивших в безбожие” принимали как “отступивших в ересь” [л. 46 об., 47]. И на вопрос: “если у христианина сын или дочь будучи какие либо содержащие ереси и безбожие, можно ли ними жить в одном доме и вкушати пищу за одним столом?” следовал ответ: “жить в одном доме можно, а также кушать пищу, только в разной посуде...” [л. 31]. Без сомнения, советское окружение, быт сокрушительно сказывались на традиционном умонастроении, и, учитывая тяжесть безбожного давления, стремясь сохранить последователей согласия, принималось решение: “если наш православный христианин будучи крещен у нас в православной церкви венчан там же и детей крестил в нашей же православной церкви, но впоследствии уклонился в безбожество, но заметь, что уклонение его произошло от его умоизступления [приписано “от малодушия”] и в конце он даже дошел до того, что даже изрубил икону, которой был благословлен и впоследствии умер нераскаянный, можно ли за него молиться?” По разумению старцев (на основе слов Федора Студита), “общая молитва не должна была совершаться, а родня пусть молятся и подают милостыню как подсказывает их совесть...” [л. 34–35].

2. Рядом с последователями новоспасовского согласия продолжают действовать и представители очень малочисленного сообщества *некрещёных* староверов или *некрестяков*, очевидно, обособившегося в уже упомянутый выше своего рода гласный, открытый этап жизни нетовщины. Идеи этого согласия родились, судя по всему, в поволжском селе Андреевке и его округе, и на сегодняшний день доподлинно известны лишь два последовательно некрестящих рода — Клочковы и Резаевы, переселившихся в годы коллективизации в Вольск. По словам последних, наиболее сведущих последователей П.Т. Резаева и А.Т. Сидорова, их отличие от других спасовцев состоит в отсутствии какого бы то ни было чина крещения и наставников, которые бы вели

соборную службу и исполняли отдельные требы. На новорожденных просто надевали крестик, соблюдали только домашнюю молитву, лишь по большим праздникам собирались всей деревней у кого-нибудь дома; бытовала поговорка: “Крестились — осквернились, венчались — обезглавились”, которая убедительно показывает отказ от установок староспасовцев принимать эти таинства в послераскольничьей церкви, а в отсутствие “правильных” священников нельзя было допустить исполнение этого таинства простолюдином [Полевой дневник 1993, 5–12].

Критической точкой в жизни согласия оказались конец 20–начало 30-х гг. Резкий слом традиций в это время трагически отозвался на судьбах многих старообрядческих согласий [Агеева, Робсон, Смилянская 1997, 108]. И, видимо, как последний завет Михаил Сергеевич Резаев, родной дед наших информантов Павла и Ивана Тимофеевича Резаевых, составляет в 1928 г. свое *Объяснение*⁵, записанное в с. Андреевке Иваном Кирилловичем Ключковым.

Сочинение представляет собой некое обращение, выступление перед “почтенным собранием”, где собрались “все истинно ведущии, именуемые спасава согласия старообрядцы”, но имеющие между собой “большое несогласие и раскол”. И хотя обе стороны согласны, что “царствует последний Антихрист, который и истребит весь чин церковный”, тем не менее автор *Объяснения* считает, что: 1) “вместо безчисленных иереев, един вечный архиерей, камень краеугольный, Христос сын Божий... Теперь мы зло сотворим, если будем самочинно избирать какого либо настоятеля и духовника”; 2) “часовни и молитвенные дома публичные” также в такое “горько плачевное время” строить нельзя, а если возможно, собираться на молитву “в простом доме или в келии, <...> якоже Господь повелел”; 3) нельзя также отпирать “церковную торжественную службу..., которую совершали священники в соборных церквах”. Надо творить молитву “смирненным образом: чтем псалмы Давыдовы, и тропари покаянны, молимся иногда и каноны по уставу келейного правила”; 4) “пение восьмигласное по октаем церковным” тоже нельзя производить, “но молчание по уму и деянию молитву творим. <...> когда мы лишились трех чинов священной иерархии?” 5) тем более нельзя и тайны церковные совершать и творить священнические последования, “потому без воли епископа по правилу святых апостолов презвитеры и диаконы творити не могут ничто” [Резаев, 81–83].

Это основные заповеди *некрещеных*. Но что же делают другие спасовцы, решившие открыто исповедовать свою веру? “1. Строят молитвенные дома по плану соборных церквей, ... водружают церковный знак, крест. Самочинно освещают эти дома и дают им имена

наподобие соборных церквей в честь какого либо праздника, напрестольного праздника. <...> 2. В этом доме они совершают церковные таинства. Крестят новорожденных младенцев и в возрасте. Принимают третьим чином от еретик. Таинство покаяния совершают, иноков постригают, браки венчают. Покойников приносят и чин погребения отпевают и все духовные требы исправляют. 3. Для совершения церковных тайн избирают какого либо старичка или монаха-духовника. <...> 5. Пение производят, как в соборных церквах по октаям на восемь гласов. <...> 12. У них находятся постриженные иноки в камиллавах и мантиях. Но где эти монахи получили священное пострижение и облачение? <...> Если последнему роду заповедано в посте и умилении и слезах прибывать, то можно ли допустить, чтобы во всяком доме кипели самовары, и которого жена сидящая на змии, ея же видел Богослов, с нею же упишася вси живущия на земли от вина любодейния ее. А считают себя правоверными христианами, но публично допустили проклятое брадобритие. Вкупе с ними пьют и едят и, в моленную ходя, Богу молятся, стоят на клироси и поют. Но не ведают того, что брадобрыйцы проклиты и уподобляются нечистым животным, псам, коткам и обезьянам” [Резаев, 84–86].

Следует заметить, что ныне почти ушедшее поколение — внуки М.С. Резаева, их родственники — до последних дней следовали заповедям предков, но, очевидно, ими не были разработаны особые приемы передачи традиции.

3. В Поволжье и в наши дни еще живут последователи другого некогда довольно многочисленного, а сейчас действительно уникального согласия *странников-подпальников* или *познамов* (т.е. познавших истинную веру — Е.А.). Вера эта была принесена из известного бегунского центра села Сапелки Ярославской губернии, очень быстро распространилась в бывшем Камышинском уезде Саратовской губернии, где жители десятков сел находились в “странствии”. Несмотря на упорные преследования царских властей, странники все глубже скрывали свое вероучение, на время покидали свои места жительства, отправляясь на Кавказ или в Сибирь, чтобы затем незаметно оказаться вновь в каком-либо странноприимном доме близ Волги. Многие из церковно-бытовых традиций этого согласия стало известно от Пелагеи Ивановны, до 80 лет дожившей без крещения, так как все ее единомышленники, кто мог бы ее окрестить, отправились куда-то на Енисей, а вернуться не могут из-за отсутствия паспортов. Не сохранилось в этих местах и местной страннической книжности: переселение, скрытничество, гонения не способствовали ни ее развитию, ни сбережению⁶.

И в этом случае незаменимыми оказались архивные источники, также уникального характера. Прежде всего это *Летопись села Золотого*, сохранившаяся в фонде Саратовской ученой архивной комиссии⁷, и редкий памятник советского времени — *Сведения о сектах Золотовского кантона АССР немцев Поволжья 1926 г.*⁸.

Священник Василий Гаврилович Еланский, писавший летопись с. Золотого более 20 лет, впервые помещает сюжет о подпольниках под 1876 г. Он оказался настойчивым и внимательным наблюдателем и собрал много очень важных сведений⁹. Его интересовали разные стороны сельской жизни, но особый интерес к подпольникам возник из-за небывалого числа “нелепых толков и слухов” о них в Золотовском приходе. В отличие от нас, археографов МГУ, беседовавших уже с потомками настоящих странников, Еланскому удалось поговорить и с деятельными последователями этого вероучения, ознакомиться с их сочинениями и духовными стихами¹⁰, которым он придавал исключительное значение, считая, что “негласная старообрядческая литература открывает теоретическую, бытовую и идеальную сторону раскола” [Еланский 1884].

Еланский приводит обширные фрагменты из рукописного сочинения, написанного полууставом, обнаруженного у задержанных странниц, где говорится, что “со времен патриарха Никона в России и русской церкви воцарился самолично антихрист, что этот антихрист никто другой как император, что власти гражданские и духовные ничто иное как слуги антихриста, творящие злую волю его, что подчиняющиеся сим властям ничто иное, как предатели благочестия... что сильный всячески борись с антихристом, а бессильный бежи... от него в горы или пустыни, или укрывайся в другие какие потаенные места, — что пачпорты — печать антихриста, а подать гибельная и зловердная дань антихристу, от каковых вещей всякий истинный Христианин всекогда должен отметаться...”. В этой книге также задавался вопрос: “в настоящее время хранящим православие благочестие есть ли место и возможность ю исполнению заповедного Евангелия, “еже воздавати кесарево Кесареви” и от апостола “всяка душа властем предрержащим да повинуется”. И может ли быть препятствием истинным христианам во исполнение сих определения народныя описи, учрежденныя Петром I, российским императором?” Ответ прямолинеен и категоричен: “Таковый властелин (т.е. император русский — Е.А.) для хранящих благочестие лишается достоинства властительского... и лицом зверя, ... а не лицом царя и особого гонителя и мучителя и антихриста и сатаны почитается... и иное заповедание Евангелия и Апостола не имеет места к исполнению...”. Всенародная перепись объявляется

ничем иным как “обысканием каждой души, постовляющее каждого пред лицом антихриста, т.е. пред лицом настоящих времен властелина, и вынуждающее каждого быть непротинуемо поклонником образу зверя, ... и они ревизии ничто иное есть, как явное сопротивление и противоположность св. учению...” [Еланский 1884, 63].

В этом же сочинении содержалась и полемика с поморцами, которые, по мнению подпольников, платя подати русскому царю-антихристу, тем самым “стали его слугами и соучастниками”. Вместо того, чтобы бороться, или же при невозможности бежать в пустыни они “как с торгу покупают свою веру у антихриста, забыв заповедь Сына Божия...”. Отрицательно в это время должен был решаться и брачный вопрос: “Св. Писание брачное сожитие единственно одним погибающим проходить указывает, а благочестивым решительную мертвость от мира продолжать указывает и исповедует” [там же, 63–64]¹¹.

Зная это вероучение, В.Г. Еланский обратил внимание на очевидное противоречие, состоявшее в том, что последователи странничества из его прихода, “отвергая брак в принципе и не усвоив ему никакого религиозного значения, тем не менее в брачном сожитии живут постоянно, подати и повинности отправляют наравне с другими, пачпорты и вида на отлучки также берут, самые обряды совершают открыто наравне с раскольниками других сект, и — вообще во внешнем поведении ничем не отличаются от своих однообщественников...”. Объяснение этого расхождения “страннической теории с практикой” Еланский нашел в беседе “с одним из даровитых их представителей”, отставным солдатом деревни Кубасовой Ив.Ив. Малютковым, который рассказал, “что делают они все это видимости только ради, чтобы удобнее скрыть, утаить свою веру от злых гонителей века сего. Вообще, делай одно — думай другое, вот их практический принцип” [там же, 65].

Характеризуя фанатизм странников, Еланский приводит рассказ о том, что в деревне Исаевой один из последователей странничества был избран сельским старостой и по службе ему вменялось в обязанность хранить у себя печать и прикладывать ее к документам. Чтобы не прикасаться к образу зверя, к печати антихристовой он стал носить ее на веревочке, как кушак поверх одежды. В таком виде он приходил и в сельское и в волостное правление, а когда нужно было ставить печать, то писарь отвязывал ее и “по миновании надобности опять возвращали этого “апокалиптического зверя” на подобающее ему место, т.е. на привязь к кушаку” [там же].

Этот сюжет подтверждает многочисленность в данной местности согласия подпольников в последней четверти XIX в., отдельные представители которых, как видим, даже занимали выборные должности в

местных органах власти. В какой-то мере он объясняет также ситуацию, которая сложилась много лет спустя, уже в советскую эпоху, когда последователей русского духовного разномыслия в краткий период первых лет советской власти сочли за единомышленников и союзников. В *Воззвании* от 5 октября 1921 г. Народного комиссариата земледелия *К сектам и старообрядцам, живущим в России и за границей* говорилось: “Все те, кто боролся со старым миром, кто страдал от его тягот, — сектанты и старообрядцы в их числе, — все должны быть участниками новых форм жизни” (цит. по: [Эткинд 1996, 275]). В дальнейшем, развивая эти идеи и перерабатывая *Воззвание*, В.Д. Бонч-Бруевич так представил список “близких” религиозных обществ: “корабли старого Израиля и Людей Божиих (те, кого ранее ругали хлыстами), скопцы разных оттенков, мормоны и другие, а также из старообрядцев — крайние ответвления Спасова согласия, те, кого в просторечии называют нетовцами, бегунами, скрытниками...” [там же, 284].

Реализация призывов *Воззвания* пока не прослежена, но, судя по всему, оно имело лишь кратковременные последствия. Не отголоском ли его является упомянутый выше документ *Сведения о сектах Золотовского кантона АССР немцев Поволжья*, где население сел Камышинского уезда распределено по конфессиям, среди которых называются поморцы-федосеевцы, поморцы *брачные, подпольные*. Указание расположений молитвенных домов и имен наставников наводят на мысль, что эти дома рассматривались властью как некие опорные центры, а наставники — как их руководители. Так всегда “бегавшие государства” подпольники на короткое время оказались строителями нового общества, или, по крайней мере, их хотели сделать таковыми.

4. Еще одно согласие, которое также стало широко известно благодаря археографам МГУ, — это согласие староверов-беспоповцев *не принимающих общин*, имеющее собственного историографа Анания Клеоновича Килина (р. 1916 г.) [Килин 1993; Агеева 1992; 1994; 1997; 1997а; 1997б; 2000; 2001]. Некогда в конце XVII–начале XVIII вв. его последователи имели священство, но с 30-х гг. XVIII в. из-за “рассыпания руки людей освященных”, оставшись без окормления, староверы пошли своим путем, отличительной особенностью которого было последовательное уклонение от подчинения государству и непризнания его права вмешиваться в вопросы веры. Они не стали называться *часовенными*, так как никогда не имели зарегистрированных государством моленных, и они не поддались также новым веяниям начала

XX в. (после выхода Закона об общинах), когда староверы начали активно включаться в “мирские” реалии и выполнять новое законодательство. Их ответом стало острополюемическое сочинение *Послание инока Григория с братией*, написанное 28.07.1927 г.¹², выразившее основные взгляды противников официальных “государственных” общин: “Ваши же общины таковыя ли суть, яко же от Христа и святых его ученик установлены быша: ни како же ни како, ибо в общинах последнего Антихриста, все раскольницы, старообрядцы, сектанты и изуверы, владеют кииждо своим именем, начиная с бедного, и кончая миллионером. У каждого свои дома, свой скот, своя земля, свои владения, пароходство, фабрики, разные торговли, промыслы, беднога, нищета, разномыслие, споры, распри, раздоры... друг с другом тяжбы, и что много глаголю, сами более моего ведаете. Колико старообрядческих согласий, колико сектантских: колко же и изуверских, исчислите даже трудно, вси они во единой общине пребывают, из единого Антихристового источника змеиную блевотину почерпают. Единным указом седмиглавого и десятирожного Зверя и законом его об общинах в 58 статьях вси восприяша и подписом своих рук подтвердиша <...> Таковое совокупление есть достойно общим именем и житием нарицати, но есть паче разбойнической разбойническо, паче злодейского, паче языческого и нечистого...” [л. 17 об.].

Комментатор законоположений 1905–1906 гг. инок Григорий представляет общины христиан — своих единомышленников (он настаивает только на наименовании *христиане* и отказывается от названий *раскольник* и *старообрядец*) — как общины первых последователей Учителя. Предложенный свыше указ не может, по его мнению, устанавливать общины и руководить ими, общины и их имущество не могут быть зависимы от губернского или областного правления. Да и какое имущество может быть у общин? “Книги? Святым духом составленное Божественное писание? Святые иконы в каковых истинствует благодать первообразного..?” [л. 14]. Только настоящая христианская жизнь по Писанию — вот путь последователей традиции и иного нет, а у государства и власти свои пути, и пересекаться они не могут.

Единственным мерилom Священное Писание выступает и у А.К. Килина: “Предки наши обязаны христианству не только лучшим понятием о Христе, как творце мира, лучшими правилами жизни, лучшей, без сомнения нравственностью, но и пользою самого чудесного изобретения, мудрому Писанию, которое подобно утренней заре предвещает и просвещает сердца верных, в мудром правосудии...” [Килин, ч. II, л. 54 об.]¹³. “При чтении Священного Писания ум должен

быть мобилизован, а чувство не востребуемым, тогда и понятие окажется полноцветным, но не так только, чтобы перебирать пожелтевшие листы, но тщательно к родной истинной вере, через мысль испытания, образованность, через постоянное памятливое обращение к религиозному наследию” [ч. III, л. 6 об.]. А.К. Килин чувствует, что “драма нашего периода в старообрядчестве завершается... Путь пройденный нами вспоминать тяжело, а результат и того тяжелее. Нас разрушала, в первую очередь — партократия, нас разрушали противоборствующие лица, без совести желающие старшинства, и поэтому уходили, кто вправо, кто влево, не видя справедливости и искренних убеждений. Но Писание и книги ни что иное, как пособие служащее нашей памяти, оно нам напоминает шествовать путем царским, т.е. центральным, “по стопам святых...” [ч. III, л. 9–9 об.].

Как видим, каждое из рассмотренных выше согласий по-своему понимает свой “царский путь”. Но в одном они были едины — идти по нему надо только самим, преодолевая все его невзгоды и трудности. Приближение к государству, к власти отдаляет от христианских ценностей и заповедей.

В недавнее время староверы вновь переживали бурный период тесного общения с государством и миром. Некоторые согласия задумались о возможности если не стать, то хотя бы попробовать побыть на месте государственных религий и культур. Последователи тех учений, о которых подробно шла речь выше, не меняют своих традиций; но они оказались также не в силах, исключая “не принимающих общин”, передать их последующим поколениям... Только беспоповцы-необщинники, собравшись самым большим сообществом на Кубани, сохранили “историю, в которой слышится: исстари, старина, истоки, истина” [ч. III, л. 8], устремлены в будущее.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ “Н” в круге и “С” в круге — так в этой рукописи обозначаются ново- и старообрядцы.

² РГБ, собр. Е.Е. Егорова, Ф. 98, № 1556. Рукопись имеет характерный штамп “Братья Першины в Коврове”. Братья Першины, ковровские купцы, известные последователи Спасовой веры, основатели женской обители, были деятельными участниками полемики середины века о судьбах согласия. Николай Андреевич остался верен традициям предков и принадлежал к сообществу “малого начала”, а с именем Дмитрия Андреевича связывается появление так называемой новоспасовщины. Их огромные библиотеки в значительной степени рассыпались, часть находится в Пушкинском доме, не менее 12 книг — в собрании Е.Е. Егорова в РГБ — см. о Першине [Иван Александров 1910, 11–20; Монякова 1998, 165–168].

³ Такой факт активного противодействия известен в конце 70–начале 80-х гг. в Оренбурге, когда один из весьма уважаемых последователей Спасова согласия Водолазов не стал принимать пенсию “от красной звезды, которая воссияла над всей Россией” и стал убеждать последовать ему своих единоверцев, как правило, это были весьма преклонных лет старушки. Дольше всех продержался сам “реформатор” — у него была помогавшая ему семья и большой сад. Другие постепенно вернулись к обычной практике получения пенсий. — Полевые наблюдения 1980 г. Е.А. Агеевой.

⁴ Далее ссылки на листы указываются в тексте.

⁵ Опубликовано [Резаев 1995, 76–86]. Это сочинение представляется особенно ценным, поскольку о “некрещеных” практически нет каких-либо исследований или наблюдений. В конце XIX в. в Прибавлении к Церковным ведомостям прошло сообщение о заявлении 18 “некрестяков” Нижегородской губернии о том, что креститься в православной церкви, как это делали нетовцы, в любом случае “еретичество” и что лучше остаться совсем без крещения [Прибавления 1891, № 32]. Возможно, идеи отрицания крещения существовали задолго до споров в спасовщине о крещении и возможности исполнять его наставниками, так как еще поморский наставник Петр Прокопьев предостерегал Михаила Стефанова, чтобы тот с некрещеными священным крещением “не едино приобщение и любовь не имел...” [Смирнов 1895а, 121]. Лишь о желании крещения, а не о его совершении пишет В. Добронравов, описывая обряды *понетов* (местное поволжское название спасовцев — Е.А.), которые заменяли его “надеванием простого крестика с раздачей милостыни” [Краткая история, 16].

⁶ По материалам полевого дневника 1995 г. Е.А. Агеевой; также см. [Агеева, Лукин, Стефанович 1998, 153–156].

⁷ Ф. 407, оп. 2, д. 795. О *Летописи* см. [Агеева 1999, 5–8; 2000, 166–195].

⁸ Ф. 48, оп. 1, д. 29 Красноармейского государственного районного архива Саратовской обл.

⁹ Собранные наблюдения В.Г. Еланский обобщил в публикациях о подпольниках: [Еланский 1882, 187–189; Еланский 1884, 363–374].

¹⁰ Некоторые духовные стихи подпольников приведены в *Летописи* на лл. 70–72; они полны ужаса перед “горькоплачевным временем”:

Почто в юности мы не умрохом, // В самой младости мы не уснохом? // Избежали бы сих плачевных дней, // Увы, жалости, о сем плачемся // Преболезненно сокрушаемся, // Како можем свою жизнь провозжити // Православну веру соблюдати...

¹¹ Видимо, цитируется один из списков *Цветника* Евфимия, основателя страннического согласия, но прямых аналогий пока не установлено.

¹² Оригинал находится в собрании А.К. Килина. Приведенные фрагменты цитируются по машинописной копии, выполненной Ананием Клеоновичем для МГУ.

¹³ Далее листы указаны в тексте.

ЛИТЕРАТУРА

- Агеева Е.А., 1992: Современный старообрядческий писатель А.К. Килин, in *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки*. Новосибирск, 277–282.
- Агеева Е.А., 1993: Памятники Выговской старообрядческой традиции в составе крестьянской библиотеки села Самодуровки, in Шмидт С.О. (ред.), *Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета*. Москва, 103–119.

- Агеева Е.А., 1994: Век минувший и век нынешний в эпистолиях старообрядческих писателей Я.Е. Ларина и А.К. Килина, in *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*. Warszawa, 73–80.
- Агеева Е.А., 1997: Старообрядческая полемика об Антихристе на исходе Х в., *Уральский сборник: История. Религия. Культура*. Екатеринбург, 9–16.
- Агеева Е.А., 1997а: Старообрядческое согласие “не приемлющих общин” его историографы, in *Традиционная народная культура населения Урала*. Материалы Международной научно-практической конференции. Пермь 172–178.
- Агеева Е.А., 1997б: Согласие старообрядцев-беспоповцев не приемлющих общин Сибири, Кубани, Орегона: история, миропонимание, традиции *Алтарь России*, вып. 1. Владивосток–Большой Камень, 68–70.
- Агеева Е.А., 1999: Церковно-приходские летописи как источник по истории старообрядчества, *Уральский сборник: История. Культура. Религия*, вып. : Екатеринбург, 3–16.
- Агеева Е.А., 2000: Староверы в России и Америке — общее и особенное переписке и полемике второй половины ХХ в., in Кюльмоя И.П. (ред.) *Русские староверы за рубежом*. Тарту, 11–22. (Труды по русской и славянской филологии: Лингвистика. Новая серия, т. IV.)
- Агеева Е.А., 2000: Церковная жизнь и повседневный быт русского села по приходским летописям XIX–начала ХХ в., *Исторический вестник*. № 3–(7–8). Москва–Воронеж, 166–195.
- Агеева Е.А., 2001: “Мысль и мышление староверов” на пороге ХХI в. (п трудам старообрядческих писателей), *Уральский сборник: История. Культура. Религия*, вып. 4. Екатеринбург, 5–20.
- Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С., 1998: Странники-“познамы” Нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995–1997 гг.), in *Старообрядчество. История. Культура. Современность*: Материалы. Москва 149–152.
- Агеева Е.А., Робсон Р., Смилянская Е.Б., 1997: Старообрядцы-спасовцы: путь народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России ХХ в., *Revue des études slaves*, LXIX/1–2. Paris, 101–117.
- Анисимов Е.В., 1999: *Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество XVIII в.* Москва.
- Еланский В.Г., 1882: Краткий очерк подпольной секты в пределах волостей Золотовской, Ахматской и Синельской, *Саратовские епархиальные ведомости*, № 27. 187–189.
- Еланский В.Г., 1884: О характере “подпольников” и их религиозных распева и стихах, *Саратовские епархиальные ведомости*, № 14. 363–374.
- Иван Александров = *Крестьянина Ивана Александрова разговоры о вере с наставником Спасова согласия Аввакумом Онисимовым и наставниками других согласий*. Москва, 1910, 11–20.
- Килин А.К., *Мысль и мышление староверов*, ч. I–III.

- Килин А.К., 1993: Коллекционирование жизненных явлений или повесть дней и страстей первой половины XX века, in *Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета*. Москва, 229–235.
- Краткая история = *Краткая история русского раскола, известного под именем старообрядчества*. Вольск, 1902.
- Лотман Ю.М., 2000: Культура и язык, in *Семиосфера*. Санкт-Петербург, 396–399.
- Монякова О.А., 1998: Ковровские староверы и их роль в социально-экономическом развитии государства в XIX–начале XX в., in *Старообрядчество: История. Культура. Современность: Материалы*. Москва, 165–168.
- НЕВ = [Без автора], *Нижегородские епархиальные ведомости*, № 1–5. 1896.
- Павел Прусский = Из воспоминаний инока Павла (Прусского), *Душеполезное чтение*, ч. 1. 1868, № 1.
- Полевой дневник = *Полевой дневник 1993 г. П.В. Лукина, П.С. Стефановича и Е.А. Агеевой*
- Резаев М.С., 1995: Объяснение (сочинение “некрещенного” старообрядца) / Предисл. и публ. П.В. Лукина и Л.С. Стефановича, *Вестник Московского университета*, сер. 8: *История*. № 4, 76–86.
- Смирнов П.С., 1895: *История русского раскола старообрядчества*. Санкт-Петербург.
- Смирнов П.С., 1895а: *Споры и разделения в расколе в первой половине XVIII в.* Санкт-Петербург.
- Эткинд А., 1996: Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича, *Минувшее: Исторический альманах*, т. 19. Москва–Санкт-Петербург, 275–319.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ОРКиР НБ МГУ = Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета.
- РГБ = Российская государственная библиотека.

**Old Believers in the Context of 19th- and 20th-Century Russian Culture
(based on recent fieldwork materials)**

The article focuses on the unique history of small and rare Old Believer communities, which avoided any state regulation of their faith. Their original culture and written heritage have now become available for research, thanks to Moscow University archeographic expeditions from the 1980's and 1990's. Study of traditional Russian culture in the Volga region and the North Caucasus has made it possible to isolate and describe a number of communities, each with its own understanding of their "tzar's way" ("carskiy putj", that is, their history of going away from secular world), but they never compromised on significant theological issues, preferring wandering, withdrawal, and polemics. The world outlook of subsequent adherents of non-state confessions is reflected in their writings, correspondence, and ecclesiastical verse. The development of Old Russian literary traditions is traced in their works both of anonymous authors, and of newly discovered ones: the monk Grigoriy Rezaev, and Kilin (b. 1916), whose works together form an encyclopaedia of Old Believer life. To this day, not all communities have been able to devise mechanisms for preserving and passing down their tradition, but their centuries of experience in development outside the scope of state regulation is extremely important to our understanding of the future of traditional culture.