



Мир старообрядчества. Вып. 8



ЯЗЫК, КНИГА И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ПОЗДНЕГО РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В ЖИЗНИ СВОЕГО ВРЕМЕНИ,
В НАУКЕ, МУЗЕЙНОЙ
И БИБЛИОТЕЧНОЙ РАБОТЕ XXI В.

Труды II Международной
научной конференции

Москва · 2011

Григорианского календарного стиля, и старообрядцев начали смещать с румынскими старостильниками и, особенно на местах, преследовать.

В 1936 г., на Белокриницком Соборе, решили возобновить ходатайство о признании государством старообрядческой церкви, и в ноябре 1938 г. правительству по требованию Министерства культов были предоставлены новый Меморий и Статут. Но и на сей раз старообрядцам не удалось добиться юридического признания. Началась война, в стране произошли политические перемены, в 1940-м были потеряны значительные территории, а с июня 1941 г. страна вступила в войну на стороне Германии.

В 1942 г. старообрядцы снова обратились к властям о признании, но удалось им добиться этого уже после окончания войны, в 1946 г., когда Законом № 728 от 10 сентября государство признало Старообрядческую Церковь законным культом и дозволило напечатать ее Статут в Официальном органе правительства 13 мая 1947 г. Вот так закончилась одиссея признания старообрядчества Румынским государством.

¹ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев, 1895. С. 262–263.

² Chirilă F. Minoritatea rușilor lipoveni // Minoritățile naționale din România: Dovezi istorice privind așezarea și evoluția / ed. Kham. București, 2001. P. 189–190.

³ Polek J. Die Lipowaner der Bukovina. Czernowitz, 1896. T. I. P. 69–76.

⁴ Chirilă F. Op. cit. P. 189.

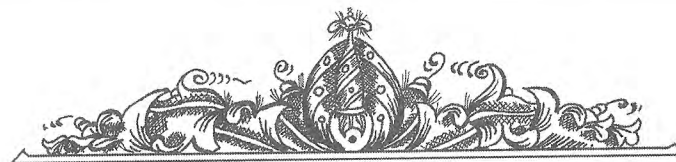
⁵ Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках / под ред. В.И. Кельсиева. Лондон, 1860. Т. 1. С. 123.

⁶ (Ștefănescu), Melchisedek. Lipovenismulu adică schismaticii seu rascalnicii și ereticii rusești. Dupre autori ruși și izvoare naționale române, Imprimeria Națională. București, 1871. P. 165.

⁷ Еп. Арсений Уральский. История о существовании священства в старообрядческой Христовой Церкви. М., 1910. С. 168.

⁸ Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 324.

⁹ Там же. С. 309–310.



Дуглас Роджерс

СТАРАЯ ВЕРА И РУССКАЯ ЗЕМЛЯ: ИСТОРИЯ И ЭТИКА НА УРАЛЕ

Участие в этой конференции для меня большая радость и большая честь, и, пользуясь случаем, я хотел бы не только поздравить И.В. Поздееву с ее многочисленными достижениями за полвека научной работы, но также и напомнить нам всем о том, что преподавательская и научная деятельность доктора И.В. Поздеевой ведутся не только в России. Она работает по всему миру. Она не раз читала лекции в Европе и в Соединенных Штатах, участвовала в организации конференций и семинаров в нескольких странах и вела научные споры от Румынии до Англии и от Нью-Йорка до Колумбуса.

Я познакомился с Ириной Васильевной в 1994 г., когда был студентом Московского государственного университета. Я сказал одному из моих преподавателей, что интересуюсь старообрядцами, и он порекомендовал мне пообщаться с Ириной Васильевной, и, может быть, она возьмет меня в экспедицию со своей группой. Когда я впервые входил в Археографическую лабораторию весенним днем 1994 г., я даже не подозревал, что начинаю проект, завершение которого потребует пятнадцати лет. Это проект, который помог мне найти огромное счастье, прекрасных друзей в России и в США, но иногда и огромные трудности. Осенью 2009 г., наконец, вышла моя монография «The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals» (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009. 358 с.). Монография посвящена селу Сепыч, которое находится в Верещагинском районе Пермского края и которое знакомо многим, кто так или иначе связан с Археографической лабораторией. Я надеюсь, что в течение пары лет будет готов русский перевод. Мой сегодняшний доклад – это очень быстрый обзор основной методологии, содержания и выводов моей книги.

«Старая вера и Русская земля» преследует две главные цели, каждая из которых формулировалась прежде всего под американскую и «западную» ученую аудиторию. (Есть и другие цели, более теоретические, но о них говорить сегодня не будет.) Несмотря на то что, я надеюсь,

эта книга будет интересна многим из вас, необходимо помнить – как сама Ирина Васильевна мне часто напоминала – что эта книга написана американцем, который, главным образом, получал историческое и социо-культурное антропологическое образование в Англии (в Оксфордском университете) и в США (в Мичиганском университете). Первая цель книги – описать длительный период исторического опыта русского крестьянства западной аудитории. Несмотря на то что вообще существует множество западных исследований русского крестьянства, нет или практически нет таких исследований, которые бы проследили трехвековую эволюцию какого-то одного населенного пункта с точки зрения как истории, так и социокультурной антропологии.

Вторая цель книги заключается в том, чтобы послужить примером, пусть и далеко не идеальным, того, чего можно достичь путем международного сотрудничества, подобного тому, которое поддерживает Ирина Васильевна, в том числе и через меня со многими коллегами. Экспедиции Археографической лаборатории, равно как и этнографов из Перми и других коллег, упоминаются в каждой главе моей книги, создавая основу для многих из моих выводов. Одна из моих самых больших надежд заключается в том, чтобы эта книга помогла сделать работу нынешних и бывших членов Археографической лаборатории МГУ более известной.

Несколько слов о методологии. Как говорилось выше, я получал свои степени в Англии и в США, где практика исторического, этнографического и социокультурно антропологического исследования по многим причинам отличается от других европейских стран и России. Исследовательская традиция, которой я обучался, основана на длительной полевой работе, а не на коротких экспедициях, поэтому один из факторов, который отличает мое исследование от коллег-археографов, заключается в том, что я жил в селе Сепыч почти целый год. Несмотря на то что экспедиции, которые ведутся много лет, являются отличным источником информации, жизнь в одном месте в течение долгого времени дает исследователю возможность понять образ жизни и настолько, насколько это возможно, увидеть жизнь изнутри, такой же неожиданной, непредсказуемой, какой она предстает перед самими местными жителями. Таким образом, несмотря на то что прежде всего, я благодарен И.В. Поздеевой, ее и моим коллегам, моя самая большая благодарность – жителям Сепыча за терпение, чувство юмора, поддержку и

дружбу в течение всех этих лет. Имена моих сепычевских друзей не упоминаются в книге, некоторые детали также были изменены, чтобы защитить их частную жизнь.

Второй методологический момент, о котором стоит упомянуть, состоит в том, что я не фокусировался исключительно на старообрядчестве и сохранении старых рукописей, книг и традиционной культуры. Услышав мнение и взгляды селян Сепыча, я вскоре заинтересовался, наряду с изменениями религиозных практик, исследованием конкретных условий крепостничества в Сепычевской волости, организации колхозов и совхозов в советский период и процессов приватизации и земельной реформы в постсоветский период. Таким образом, эта книга строится на обширном источниковом арсенале: от месяцев, проведенных в архивах Археографической лаборатории, до сенокоса в Сепыче, от официальных интервью до неформальных разговоров во время забоя скота, от работы с архивами НКВД до посещения десятков церковных служб, крещений и похорон.

Книга разделена на три части, посвященные дореволюционному, советскому и постсоветскому периодам. Введение вкратце формулирует основной вывод книги: жители Сепыча в течение трехсот лет отвечали на масштабные изменения мира вокруг них, возвращаясь и переосмысливая некоторые базовые этические ожидания и основания, касающиеся формирования различных типов взаимоотношений друг с другом и с внешним миром, а также с невидимым миром христианства. Эти ожидания происходят частично от старой веры, но также и от уникального контекста возделывания русской земли в этом уголке Урала. Они серьезно изменились за века, но тем не менее остаются узнаваемыми, как длящийся разговор о том, как быть настоящим человеком в этом мире и, быть может, в другом, следующем мире тоже.

В первой части книги анализируется происхождение и ранняя история системы этических ожиданий, которая в частях второй и третьей прослеживается и в последующие периоды. В книге специфика Верхоямья вписывается в широкий контекст научной литературы об аскетическом христианстве, что приводит к выводу о том, что изучение старообрядчества, особенно в аспекте археографии, ставит новые и интересные вопросы. В первой части делается вывод, что этику Сепыча принципиально невозможно понять, если рассматривать ее как закрытую систему или как основанную исключительно на религии.

Глава 1, основанная во многом на публикациях И.В. Поздеевой, В.П. Пушкова и Г.Н. Чагина, вычленяет основные аспекты происхождения местного этического репертуара и условий крепостничества на землях Западного Урала. В главе доказываемся, что генезисом элементов местной этики является сплав требований крепостничества на фамильных землях Строгановых и усилий старообрядцев жить вне «падшего мира». Три раздела – «О пастырях», «О браке», «Мирские и соборные» – описывают, как ранние поселенцы Верхокамья пытались определить и выработать принципы добродетельной жизни – как «в мире», так и в противопоставленной ему общине. Эти разделы посвящены соответственно децентрализованному, неиерархическому характеру власти в религиозных сообществах; ожиданиям, касающимся брака и безбрачия мужчин и женщин и их различных социальных ролей, маркированию «мирских» и «соборных» этапов жизни человека системой возрастных периодов. Этот «поколенческий» водораздел, в соответствии с которым средние поколения свободно работали «в миру», в то время как старшие полностью посвящали себя религиозной жизни, создал основу для особого механизма местного социального воспроизводства и исторического сознания, отголоски которого оказались слышны и в будущем.

Вторая глава посвящена исследованию того, как социальные трансформации, вызванные отменой крепостного права в 60-е годы XIX в., создали новые условия, которые вели к отделению тех, кто желал создать сообщество «истинных христиан» вне окружающего мира. Глава строится на основе анализа различных рукописных документов и воспоминаний о ряде религиозных соборов, которые в итоге в 1866–1888 гг. не смогли предотвратить нарастающие разногласия между старообрядцами Верхокамья. В результате произошел раздел, который разделил единое старообрядческое сообщество на две соперничающие группы, которые продолжали полемику вплоть до начала XXI в. Объясняя этот раскол, вторая глава показывает, что предпосылки и ожидания этического характера, описанные в первой главе, сформировали основу, на которой происходило острое противостояние в 1866–1888 гг. Более того, рассмотрение раздела в свете социально-экономической статистики, собранной новыми органами самоуправления, – благодаря статистическому анализу В.П. Пушкова – позволяет прийти к мысли, что религиозные разногласия должны рассматриваться как отклик на

непривычные формы накопления, новые схемы обмена и создание сообществ на начальном этапе аграрного капитализма.

Во второй части доказываемся, что «реально существующий» сельский советский социализм (в отличие, например, от идеологии социализма) трансформировал основания местной этики, главным образом заостряя и усиливая уже существующее противопоставление поколений.

Третья глава посвящена новым молодым поколениям советского периода, четвертая глава – черед старших поколений и конфликтам между поколениями. Эти две главы ведут к общему выводу о судьбе местных этических воззрений советского периода: несмотря на все преобразовательные, модернизационные и подчеркнуто светские амбиции, советский социализм в Сепыче парадоксальным образом сохранил свойственное местным жителям резкое противопоставление «мира этого» и «мира иного», которое в течение долгого времени было центральной осью местной этики.

Третья глава посвящена ряду молодых поколений селян Сепыча, которые составили костяк местной социалистической рабочей силы. Эти молодые поколения также очень часто становились целевой аудиторией советских кампаний по формированию этики нового типа, подходящей для создания «Homo Sovieticus». Два основных раздела главы посвящены центральным аспектам этих кампаний: в терминологии соцплакатчиков, «материальному» и «моральному» стимулам к труду. (Первый тип поощрений обозначал зарплату, второй – социалистические ритуалы, праздники и т.п.). Эти разделы описывают новые стили накопления («богатство в людях» в противовес «богатство в капитале») и типы сообществ (социалистические хозяйства), которые постепенно стали типичны для Верхокамья советского периода. По мере все большего включения в отношения нового типа молодое поколение стало ориентировать свою жизнь относительно координат социалистического «коллектива» и работы «на благо общества», что во многих аспектах отличалось от принципов и добродетелей, на которых основывалась жизнь их дореволюционных предков.

Советские кампании, предназначенные для замены старых этических норм, часто били мимо цели. Например, успех совхоза «Сепыч» в удержании рабочей силы в сельскохозяйственном секторе советской экономики во многом объясняется моральными стимулами к труду, в том числе «социалистическими» свадьбами и другими советскими

обрядами, направленными на формирование новых советских людей. Однако тот факт, что брак, биологическое воспроизводство и хозяйственная жизнь в «этом мире» уже давно были отгорожены стеной от активных религиозных практик, означал, что многие жители села, даже члены партии, не считали противоестественным уход пожилых людей из колхозов или совхозов, чтобы обратиться к аскетическим старообрядческим практикам «соборных».

Четвертая глава рассказывает о том, как период советских форм накопления, модели обмена и различия в этике создали новые типы дилемм для тех представителей старшего поколения, которые хотели преодолеть трудности, связанные с уходом из «падшего мира». Первая часть главы посвящена антирелигиозным кампаниям, еще одному советскому виду попыток создать новый тип человека. Децентрализованный и отсроченный характер религиозных практик, так же как и тот факт, что богослужение обычно проходило в частных домах, привели к тому, что сепычским старообрядцам значительно лучше удавалось избегать обычных способов советской борьбы с религией, чем другим религиозным общинам.

Однако выполнение аскетических практик было значительно сложнее в повседневной домашней жизни, как это показано во второй половине главы. В тот момент, когда представители старшего поколения пытались дистанцироваться от социалистического мира и придерживаться старого набора добродетелей, они вступали в конфликт с теми представителями младших поколений – зачастую своими собственными внуками – которые с удовольствием провозглашали добродетели советского труда и объявляли, что Бога не существует, как это было написано в их школьных учебниках. В результате в семье возникал запутанный и интимный клубок из различного рода этик, причем среднему поколению зачастую приходилось выступать в качестве посредников между своими собственными детьми и родителями. Религиозные практики все больше и больше становились уделом женщин и больше, чем когда-либо, самого старшего поколения. В то же время попытки старших придерживаться этики беспоповского старообрядчества, в которой не было места священникам, привели к неожиданному появлению новых собеседников и союзников: археографов, интересующихся рукописями, которые негласно помогали им сохранять традиции.

Четыре главы третьей части книги посвящены постсоветскому периоду. Если советский период в Сепыче характеризовался усугублением

разрыва между поколениями и сохранением резко различающихся этических сфер, то постсоветский период поставил вопрос обо всем наборе этических представлений местных жителей, в особенности в тех областях, которые касаются строгого разделения на добродетели, связанные с отношениями в мире земном и в потустороннем. Проблематика этих глав концентрируется на вопросе о строительстве новой церкви в центре Сепыча. Эта церковь принадлежала не местным старообрядцам-беспоповцам, а влиятельной иерархии старообрядцев-поповцев (белокриницких), которые пришли в Сепыч из Верещагино. Строительство церкви и в целом весь приход поповцев в Сепыче финансировались во многом АОЗТ «Сепыч», в которое после приватизации превратился местный совхоз. Таким образом, перед селянами, давно привыкшими к разделению отношений земной работы и аскетического богослужения, возникла новая дилемма. Споры и затруднения, вызванные строительством новой церкви, происходили, так же как и конфликты предыдущих столетий, на почве различия поколений, пола и различных этических практик.

Пятая глава рассматривает сектор постсоветской сельской экономики, связанный с домашним хозяйством. Это та область, в которой жители села ощутили сильную угрозу существованию местных сообществ и разнообразию этик, к которым они привыкли при социализме. Попытки построить и поддерживать сообщества в постсоветском Сепыче, включая те, которые представляли себе защитники новой церкви, были обычно направлены *против* этих угроз. Три основных раздела главы прослеживают денежные, трудовые и продуктовые потоки через обмены, происходившие между мужьями и женами, членами расширенных семей, а также между работниками и работодателями в частных предприятиях. Комментарий жителей села по поводу различных этик, сопровождающих эти обмены, указывает на новый тип накопления и обменных циклов, с которыми жители боролись после окончания эпохи социализма, а также на ряд новых, вызывавших ожесточенную полемику вариантов этического поведения, связанных с возможностями заниматься бизнесом. Становление рыночных отношений создало для жителей села этические затруднения, которые были поразительно похожи на те, которые люди испытывали в XIX в. после отмены крепостного права. Религиозные преобразования 1990-х и начала 2000-х годов, которые совпали с этими затруднениями, быстро приобрели такой же масштаб, как и раздел 1866–1888 гг. Действительно, одним из их резуль-

татов стало практическое завершение этого раздела в Сепыче. Это произошло не в результате переговоров, а вследствие растущего осознания незначительности (для многих) этических различий, о которых горячо спорили участники раздела.

Для того чтобы облегчить растущие трудности и риски в сфере домашнего хозяйства, которые обсуждаются в пятой главе, жители села часто обращались к двум крупным учреждениям: к АОЗТ «Сепыч» и к новым органам местного самоуправления.

В шестой главе исследуются отношения между домашними хозяйствами и этими двумя учреждениями. Особое внимание уделяется спорам о том, что означает быть настоящим *хозяином*. Действительно, *хозяйственность*, способность быть хорошим *хозяином*, стала одной из главных добродетелей, на которую была нацелена мирская этика в постсоветском Сепыче. Первая часть главы показывает, что память о накоплении «богатства в людях» советского образца, вместе с денежным капиталом, под контролем АОЗТ «Сепыч» в постсоветском периоде, с легкостью убедили жителей села в том, что директор АОЗТ «Сепыч» исполняет роль главного защитника села как сообщества. Вторая часть главы показывает, что, в силу нескольких причин, в том числе отсутствия бюджетных средств, новые главы сельской администрации 1990-х и ранних 2000-х годов были гораздо менее способны проявить себя в качестве гарантов сообщества. Хотя уже несколько исследователей обращали внимание на роль таких постсоветских предприятий в провинциальной России, как АОЗТ «Сепыч», этические ожидания, долгое время царившие в Сепыче, означали, что эта форма постсоветской политической организации получила в этом селе особенные характеристики, как это показано в двух последних главах.

В седьмой главе рассказывается о строительстве храма Рождества Иоанна Предтечи в Сепыче и о последующем переходе многих беспоповцев в белокрыницкое священноначалие. В главе обсуждаются способы, какими этот храм возник на пересечении патронажных связей, оставшихся от советского периода, особенно на контактах духовенства с некогда партийным руководством АОЗТ «Сепыч», а также на успехах в собирании добровольных пожертвований вне села. Руководство АОЗТ «Сепыч» позиционировало себя как *хозяев* за счет строительства храма для Сепыча как сообщества. В то же время оно пошло наперекор местным ожиданиям по поводу другой добродетели – «грамотности», т.е.

знания обрядов и правил беспоповского старообрядчества, которые строго предписывали избегать священников, храмов, церковных таинств и участия в религиозной жизни.

В конце главы показано, как «хозяйственность» взяла верх над «грамотностью», или, точнее, как «хозяйственность» предоставила основу, на которой «грамотность» постсоветской эпохи была переосмыслена как менее аскетическая, менее местная и значительно более мирская. Молодые, напористые, сильные священнослужители белокрыницкой церкви сумели убедить, в основном благодаря своим вполне мирским контактам с главой АОЗТ «Сепыч» и другими влиятельными «хозяевами», большинство жителей села – хотя далеко не всех, – что они были более «грамотны», чем иные старые женщины, придерживающиеся беспоповства. Попытки других людей убедить жителей Сепыча придерживаться «традиций» беспоповского старообрядчества и сопротивляться пришлым священникам потерпели неудачу. Глубоко аскетические практики беспоповства начали исчезать, и тогда-то резкая разделительная линия в этике сдвинулась от оси разделения на земной и духовный мир к линии, отделяющей все практики (религиозные и не только) в границах АОЗТ «Сепыч» от хищничества и угроз за его пределами. Иными словами, условия 1990-х годов, когда все хотели снизить риски, часто просто выжить в русской деревне, и были вынуждены обращаться к «овхозу с самыми разными просьбами, очень помогли именно сторонникам новой церкви – как морально, так и материально.

Восьмая глава возвращается к проблемам, поставленным в третьей части о роли крещений и похорон в селе, т.е. обрядах, посредством которых большинство жителей села встречались со старообрядчеством в постсоветский период. В постсоветском Сепыче многие предпочли, чтобы обряд крещения их детей производили новые влиятельные священники, так как рассматривали крещение как снижение риска мирских трудностей (но *не* как символ принадлежности к этому единственно верному варианту христианства, как считали представители духовенства). В то же время многие из тех же семей предпочитали приглашать оставшихся старых женщин-беспоповок (или женщин-поповок без священника) для проведения обряда отпевания, который они устраивали дома, а не в новом храме. Именно женщины сохранили знание традиционного отпевания. В главе много внимания уделяется причинам этого выбора и мелким подробностям проведения обрядов крещения и отпевания,

и утверждается, что для многих жителей Сепыча так называемый переход в новую церковь был не настолько полным, как могло показаться. Подобное разделение обрядов крещения и отпевания невозможно понять, если рассматривать то или иное согласие старообрядчества как самостоятельные религиозные направления, в которые нужно было «обращаться» и в которые человек может полностью «перейти». Для большинства людей в селе, несмотря на мнение солидных членов той или другой группы, поповство и беспоповство стали, скорее, обрядами, соответствующими различным жизненным стадиям, чем первичными религиозными направлениями.

Основной вывод книги состоит в том, что в течение трех столетий жители Сепыча постоянно, умело и творчески реагировали на драматически изменяющиеся ситуации мирской жизни, приспособивая к ним все свои отношения, как мирские, так и обращенные к загробному миру. Хотя Сепыч не типичен для России, для старообрядчества и даже для Верхнего Камья в целом, подробное исследование такой длительной истории позволяет нам по-новому посмотреть на дореволюционную, советскую и постсоветскую историю России.

¹ Теория, практика, методология исследования автора, а также терминология статьи действительно серьезно отличается; отличается от наших представлений и ряд выводов доктора Роджерса, которые оставлены без каких-либо комментариев, так как речь идет о различии в постановке задачи, и в системе подходов, а не в конкретных оценках (*примеч. ред.*).



С.В. Минеева

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСТОКАХ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА («ЦВЕТНИК ДУХОВНЫЙ СВЯЩЕННОИНОКА ДОРОФЕЯ»)

Особый интерес к православным экзегетическим и аскетическим произведениям нашел отражение как в рукописной традиции старообрядцев, так и в их издательской практике. В русле этого интереса находится и обращение в старообрядческой среде к малоизвестному сочинению с названием «Цветник духовный священноинока Дорофея».

Как пишет современный исследователь старообрядческой литературы А.В. Вознесенский, «поиск путей спасения в связи с эсхатологическими ожиданиями и обращение к идеалам скитского жительства, составившие особенности “Цветника” священноинока Дорофея, способствовали популярности этой книги у старообрядцев» [4. С. 149]¹. Получилось так, что «Цветник», автор которого «прежде всего и более всего побуждает к чтению духовных и божественных книг и увещевает жить по евангельским заповедям Господним с верою, терпением и воздержанием, часто повторяя, что «претерпевый до конца, той спасен будет» [2. С. 188], прежде всего привлек внимание старообрядцев. В результате книга, по всей видимости созданная до раскола Русской Церкви, издается позже только старообрядческими типографиями.

На сегодняшний день известно более десяти изданий «Цветника» Дорофея, которые, наряду с редкими его рукописными списками, составляют источниковедческую основу изучения этой книги. А.В. Вознесенским [4; 5] выявлены следующие издания «Цветника»:

- Почаев, 1778. Фактически вышло не ранее 1783 г. Учтено у А.В. Вознесенского [5. № 307]. Издание включает 62 главы. Экземпляр этого издания имеется в Музее книги РГБ (далее – МК РГБ).

- Почаев, 1783. [5. С. 144, № 42].