

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
Университет Турина

На правах рукописи

Кузинер Игорь Эдуардович

**БИОГРАФИЧЕСКИЕ ТРАЕКТОРИИ И
СОЦИАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ
СТАРООБРЯДЦЕВ-СТРАННИКОВ В ПЕРВОЙ
ТРЕТИ XX ВЕКА**

Резюме

диссертации на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научные руководители:

Кормина Жанна Владимировна,

кандидат культурологии

Альберто Масоеро, PhD

Санкт-Петербург, Турин – 2022

Введение

Первая треть XX века стала временем радикальных трансформаций в политическом и социальном ландшафте Северной Евразии¹. Представители этнических, социальных и религиозных сообществ, составлявших этот сложный и разнообразный ландшафт, столкнулись с необходимостью переосмысления своего места в модернизирующихся пространствах поздней Российской империи и формирующегося советского государства. Не стали исключением и представители одной из радикальных ветвей беспоповского старообрядчества - Истинно-Православные Христиане странствующие (также известные как бегуны или скрытники). Они добивались определенных успехов в торговле, организовывали промышленные предприятия, кооперировались в сельскохозяйственные артели и сотрудничали с советской властью. Как могло случиться, что носители, вероятно, самого пессимистичного эсхатологического мировоззрения среди старообрядцев не потерялись в вихре трансформации политических и социальных режимов в поздней Российской империи и раннем советском государстве, а нашли свое место в этом водовороте?

В отличие от традиционной историографической традиции, которая предлагает дихотомизирующий взгляд на отношения странников (и, шире, старообрядцев) с миром за пределами их общин как на диалектические отношения между архаичной религиозной традицией и модернизирующимся миром, данная диссертация предлагает де-экзотизацию странников, показывая их неотделимость от процессов, разворачивающихся в географическом пространстве, в котором они жили. Таким образом, данная диссертация посвящена не истории группы радикальных изоляционистов, столкнувшихся с враждебными реалиями модернизирующегося мира, а истории представителей религиозного сообщества, которые искали и (вопреки всему) нашли свое место в условиях политической и социальной турбулентности первой трети XX века.

В научной литературе принято считать странников наиболее неконформистской религиозной традицией в многообразном мире старообрядчества. Материалы самопрезентации странников, их идеологические декларации и доктринальные постулаты также свидетельствуют о том, что последовательный изоляционизм находится в центре их религиозной онтологии. Следуя этой логике, взаимодействие с "внешним" миром, "испорченным" в результате канонических и обрядовых реформ Никона и церковных

¹ Под понятием "Северная Евразия" понимается обширное географическое пространство от Балтийского моря до Тихого океана, в котором основной движущей силой исторического развития являются спонтанные процессы межкультурной, межэтнической и межрелигиозной самоорганизации. Подробное описание: Герасимов И. и др. Глава 1. Политическая экология: Формирование региона Северной Евразии // *Ab Imperio*. 2014. № 1. С. 249-288.

реформ Петра I, представляется для странников чем-то экстраординарным. Однако анализ практик их взаимодействия с этим "внешним" миром и вовлеченности странников в социальные процессы, происходившие за пределами их общин в рассматриваемый период, позволяет поставить это видение под сомнение. Несмотря на собственные представления о границах допустимого внешнего взаимодействия, странники успешно адаптировались к реалиям окружающей их действительности как в поздней Российской империи, так и в раннем советском государстве.

На первый взгляд, странники вряд ли могли приспособиться к модернизационным процессам, разворачивавшимся в поздней Российской империи и раннем советском государстве в первой трети XX века. Они не вписывались в лекала национализирующейся Российской империи, где, с точки зрения государственных институтов, принадлежность к православной (никонианской) церкви и этническая русскость были практически неразделимы.

Хотя подавляющее большинство странников были этническими великороссами, мрачная эсхатология, лежащая в основе их онтологии, и откровенная нелояльность к высшим структурам власти заставляли имперских чиновников, местных и центральных, смотреть на странников с подозрением. Более того, в начале рассматриваемого периода герои данного исследования существовали на грани нелегальности, даже после публикации Указа "Об укреплении начал религиозной веротерпимости" (1905). Дебаты о наличии в их среде "изуверных" практик велись в прессе и отражались в документах имперской бюрократии вплоть до самого конца Старого режима. Эти дебаты оказывали непосредственное влияние на правовой статус странников, которые, в отсутствие однозначного юридического решения об их "изуверстве", могли преследоваться местными властями по их усмотрению.

Большевиком мало заботил статус старообрядцев, не говоря уже о странниках. С изданием декрета "Об отделении церкви от государства" (1918) представители всех религиозных течений бывшей Российской империи были уравнены перед законом. Не остались в стороне и странники. Однако новые советские власти вряд ли были слишком озабочены интеграцией радикальных старообрядцев в формирующееся советское пространство. За исключением энтузиазма Владимира Бонч-Бруевича, который в начале 1920-х годов выступил с идеей патронирования существующих сектантских и старообрядческих коммун и организации новых, высокопоставленные советские чиновники не горели желанием размышлять о том, какое место займут старообрядцы в рабоче-крестьянском государстве. Более того, в общении с местными властями, как будет

показано в исследовании, странники часто сталкивались с враждебностью, представляясь советским чиновникам «изуверами», кулаками или спекулянтами.

Таким образом, странники вырабатывали собственные стратегии взаимодействия с внешним миром, лавируя между неприятием со стороны имперского режима, непониманием и враждебностью со стороны различных структур советской власти и собственными догматическими представлениями о границах допустимых контактов с "внешним" миром. Однако, несмотря на столь неблагоприятные условия, именно в этот период некоторые странники проявили незаурядные способности к взаимодействию с социальными пространствами за пределами своих общин.

Актуальность исследования

В центре внимания исследования - биографические траектории старообрядцев-странников трех разных поколений (1850-х, 1870-х, 1890-х годов рождения), объединенных тем, что их активная деятельность пришлась на первую треть XX века. Однако в более широком смысле работа посвящена изучению российской (имперской и раннесоветской) модерности и вернакулярного опыта ее переживания представителями небольшой религиозной общины, разбросанной по обширной территории от Архангельска до Невьянска.

Конечно, морфология² российской современности (или модерности), как и общая правомерность применения этого термина к российской истории первой половины XX века, все еще является предметом академических дебатов³. Данное исследование является вкладом в эту дискуссию. На примере "странников" работа демонстрирует, как природа российской модерности воспринималась теми, кто был вовлечен в связанные с ней процессы, адаптировался к условиям модернизирующихся пространств и занимал открывающиеся в этих пространствах социальные ниши.⁴

Согласно устоявшимся историографическим конвенциям, процессы модернизации с их этнонациональными и классовыми языками политической мобилизации отодвинули на второй план традиционную религиозную основу для конструирования солидарностей. В контексте данного исследования предполагается показать, что российская модерность

² Под морфологией здесь и далее понимается структура и формы явлений и процессов.

³ Это обсуждение подробно описано, например, в: Дэвид Фокс М. Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная, переплетенная? // Новое литературное обозрение. 2016. № 140. С. 19-44.

⁴ Здесь я следую за Фредериком Купером, не пытаясь дать какое-то более совершенное определение модерности, чем существующие, но пытаясь узнать, что могут сказать о ней те, кто был частью связанных с ней процессов. Cooper F. Colonialism in question. Berkeley, 2005. P. 115.

начала XX века "говорила" не только на языках нации и класса, но и на языке богословских дебатов, соборных деяний, проповедей и апокалиптических текстов⁵.

Цель данного исследования - показать, что опыт вовлечения маргинальной группы в процессы политической и социальной трансформации первой трети XX века может быть таким же нормальным, как и у миллионов их современников. Таким образом, этот опыт оказывается одним из вариантов в многообразии "нормального" позднеимперского и раннесоветского индивидуального и коллективного опыта модерности. Следовательно, можно сделать вывод, что процессы, связанные с модернизацией и модерностью, оказали огромное влияние даже на тех, кто (по крайней мере, риторически) выбрал разрыв с внешним миром в качестве ядра своего мировоззрения. Другими словами, если даже⁶ странники были вовлечены в процессы модернизации и адаптировались к ним, то можно ли представить, чтобы кто-то остался за пределами этих процессов?

В данном исследовании будет показано, что у странников не было острой необходимости создавать капиталистические производства, кооперироваться в сельскохозяйственные артели или делать карьеру в системе советской госбезопасности. Напротив, пытаясь изменить свой комфортный и устоявшийся образ существования в чисто духовной сфере, они неизбежно столкнулись бы с множеством противодействующих факторов. Тем не менее, герои данного исследования решились на эти изменения и на разных этапах успешно интегрировались во внешние социальные сферы. Основной вопрос данного исследования можно сформулировать следующим образом: Почему носители самой пессимистичной из многочисленных старообрядческих идеологий, несмотря на многочисленные потенциальные препятствия, добровольно и осознанно включились в широкие процессы политической и социальной трансформации первой трети XX века, и что такой опыт вовлечения может сказать нам о самой природе этих процессов?

Новизна исследования

Новизна исследования определяется применением нескольких подходов. Каждый из них призван проблематизировать или развить существующие историографические

⁵ В данном случае я придерживаюсь позиции Хизер Коулман и Адиба Халида, которые на примере русских баптистов и туркестанских джадидов показали, как члены религиозных общин вовлекаются в процессы модернизации и трансформируют свои идеологии в соответствии с новыми современными языками и принципами политической мобилизации. Однако, в отличие от Коулман, в данном исследовании я не заменяю термин "религия" термином "культура", когда говорю о современном переплетении языков религии/класса/нации. Coleman H. J. *Russian Baptists and spiritual revolution, 1905-1929*. Bloomington, 2005; Khalid A. *Making Uzbekistan*. Ithaca, 2015.

⁶ Слово "даже" используется здесь не потому, что странники были убежденными мироотреченцами, а потому, что странники, о которых идет речь, были стойкими прагматиками и рационально и тщательно разрабатывали стратегии развития своего сообщества.

конвенции: от узкоспециальных, касающихся историографии странников, до историографии поздней Российской империи и раннего советского государства.

Проблематизация изоляционизма странников

Начиная с 1960-х годов, ученым из Новосибирска, Ленинграда, Свердловска и Москвы в процессе археографических экспедиций в места отдаленного проживания старообрядцев удалось собрать огромное количество религиозных и бытовых материалов и документов, которые стали основными источниками по истории старообрядчества. Труды Н.Н. Покровского, Н.Ю. Бубнова, Н.Д. Зольниковой, А.И. Мальцева, написанные на основе полученных источников, были новаторскими для своего времени и стали основополагающими в историографии старообрядческих общин.

Однако следует сказать, что существуют две категории источников, которые рисуют по меньшей мере две противоположные картины того, как были устроены отношения между странниками (и старообрядцами в целом) и пространством за пределами их общин. Если опираться (как это делали вышеупомянутые авторы⁷) исключительно на материалы, созданные странниками для собственного пользования, то есть документы литургического, церковного и бюрократического характера, можно сделать вывод, что речь идет о сообществе, радикальном в своем эсхатологическом мировоззрении, члены которого разорвали все контакты с внешним миром в ожидании конца времен. Анализируя подобные источники, историки старообрядчества, работавшие во второй половине XX века, приходили к справедливому выводу, что имеют дело с сохранившимся архаичным сообществом. Более того, некоторые исследователи даже считали возможным применение медиевистских аналитических рамок к истории старообрядчества в XX веке⁸.

Совершенно иная картина складывается, если проанализировать документы о взаимоотношениях странников с властями разных уровней и свидетельства внешних авторов, имевших возможность этнографически изучить режимы существования странников. В таких материалах странники предстают чрезвычайно интегрированными в сообщества за пределами своих групп, рациональными индивидами, способными и готовыми, при необходимости, играть по правилам "испорченного" мира. Таким образом, взгляд на странников как на закоренелых изоляционистов, основанный на представлениях

⁷ Покровский всё же использовал уголовные дела, но в основном в отношении старообрядцев XVIII века. Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

⁸ Например, Н.Д. Зольникова сформулировала это именно в таком ключе, указав на особенности архаичного религиозного сознания староверов. Зольникова Н.Д. "Свой" и "чужие" по нормативным актам староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. № 2, 1998. С. 54-59. С такими представлениями перекликается и утверждение Ирины Пярт, которая пишет, что постсоветским старообрядцам удалось "оживить свою преданность средневековой русской духовности". Paert I. Old Believers: Religious Dissent and Gender in Russia, 1760-1850. Manchester, 2003. P. 3.

самих верующих о себе, не способен объяснить разнообразие их стратегий взаимодействия с окружающим миром. Следовательно, можно сделать вывод, что при всей важности исследований второй половины XX века, аутентичные рукописи и документы в отрыве от других источников дают однобокое представление о радикальных старообрядцах, по крайней мере, когда речь идет о странниках XX века.

К началу XX века становится заметным разрыв между идеологическим эскапизмом странников и реальными практиками взаимодействия с окружающим миром. Проследить генеалогию этого разрыва довольно сложно, поскольку до "открытия" религиозного движения в 1850 году нам не остается ничего кроме как опираться на вернакулярные источники. Однако можно сказать, что в момент "открытия", когда сторонние исследователи получили доступ к изучению странников, этот разрыв уже был очевиден. Более того, в будущем он будет только расширяться. Таким образом, данное исследование представляет собой попытку сопоставления этих двух категорий источников по истории странников. Такой подход используется для того, чтобы получить целостную картину истории социальных трансформаций странников, которая была бы написана от их лица, но при необходимости использовала бы объяснительный потенциал внешних источников.

Де-экзотизация исторического опыта религиозных диссидентов

Данная диссертация также направлена на проблематизацию восприятия старообрядчества как отдельного сообщества⁹, члены которого переживали политические и социальные трансформации иначе, чем их никонианские или иные соседи. Это относится к попыткам представить старообрядцев как проводников особого хозяйственно-этического режима, породившего феномен специфического старообрядческого предпринимательства позднеимперского периода. Как показано на примере странников, при всей важности для них религиозной риторики и этики, их опыт позднеимперского предпринимательства и советской кооперации мало чем отличался от опыта их современников-нестарообрядцев. Более того, в некоторых случаях эта этика оказалась скорее препятствием для их экономической деятельности. Кроме того, к числу таких экзотизирующих представлений, подлежащих проблематизации, относится и противоположный взгляд на старообрядцев как на радикальное архаичное сообщество, члены которого представляют собой непригодный компонент для интеграции в модерное или модернизирующееся пространство. Как демонстрируется в исследовании, хотя в основе их мировоззрения действительно лежала

⁹ См. Например: Старообрядчество как фотографический негатив официального общества в Crummeу R. O. *The Old Believers and the world of Antichrist: The Vyg community and the Russian State 1694-1855*. Madison, 1970. P. XIII; или старообрядцы как субкультура: Robson Roy R. *Old Believers in Modern Russia*. DeKalb, 1995.

эсхатология, странники были одинаково искусны в написании богословских рукописей и во взаимодействии с государственными чиновниками посредством бюрократии.

Взгляд на российскую модернность «снизу-вверх»

В данном исследовании опыт вовлечения в процессы политической и социальной трансформации рассматривается через анализ биографических траекторий нескольких странников. Хотя сам по себе этот подход не является принципиально новым, следует отметить, что странники, биографии которых будут проанализированы, представляют особую ценность для применения такого подхода.

Стартовые биографические позиции странников были не такими, как у потомственных никонианских священников Лори Манчестер¹⁰ и политических и литературных деятелей Марка Стейнберга¹¹. Странники, о которых идет речь, родились в провинциальных русских крестьянских семьях и рано стали членами полулегального религиозного сообщества. Они не были частью политической публичной сферы, не имели систематического светского образования, и, хотя они были грамотными, их версия грамотности (функциональная, т.е. литургическая и богословская) была для них скорее препятствием для построения отношений с окружающим миром. Таким образом, опыт странников может служить примером позднеимперского и раннесоветского опыта их современников с аналогичным габитусом, принадлежавших к низшим социальным слоям. Однако, в отличие от миллионов своих современников - крестьян и провинциальных рабочих, опыт странников оказывается проговоренным, поскольку сам способ их взаимоотношений внутри сообщества предполагал письменную саморефлексию в виде актов регулярных советов, писем и проповедей. Другими словами, в отличие от других представителей низших классов, которые могли "говорить" только языком тела или имитируя гегемонный дискурс¹², странники активно описывали и обсуждали в письменной форме социальные процессы, частью которых они были. Таким образом, в контексте данного исследования я фокусируюсь на этом особом взгляде на российскую современность "снизу". Представляется, что странники идеально подходят для такого подхода, во-первых, в силу своего социального положения, а во-вторых, благодаря своей склонности к рефлексии и способности выражать свой опыт в письменной форме.

¹⁰ Manchester L. Holy fathers, secular sons: Clergy, intelligentsia, and the modern self in revolutionary Russia. DeKalb, 2008.

¹¹ Steinberg M. D. The Russian Revolution, 1905-1921. Oxford, 2017. P. 223-357.

¹² Gerasimov I. Plebeian modernity: Social practices, illegality, and the urban poor in Russia, 1906-1916. – Woodbridge, 2018. P. 1-17.

Цель исследования

Цель данного исследования - проанализировать биографические траектории странников и социальные трансформации, через которые прошли их сообщества в период политических и социальных потрясений первой трети XX века.

Задачи исследования

- осветить малоизученный период в истории старообрядцев-странников, фокусируясь на ее неотчуждаемости от истории первой трети XX века;
- выявить внешние и внутренние условия открытия странников в начале XX в;
- описать и проанализировать биографические траектории странников;
- проследить трансформации сообщества странников, его социальной и иерархической структуры и способов взаимодействия с окружающим миром;
- определить, какие внешние социальные ниши были доступны и востребованы странниками в этот период.

Объект исследования

Объектом исследования является комплекс документов богословского, исторического и биографического характера, вышедших из-под пера старообрядцев-странников и описывающих деятельность представителей религиозной группы в первой трети XX века, а также документы позднеимперских и советских административных учреждений, связанные с взаимодействием странников с государством, материалы уголовных дел против странников, газетные публикации, воспоминания свидетелей анализируемых процессов.

Предмет исследования

Предметом исследования являются биографические траектории странников, освещенные через опыт интеграции в модернизирующиеся пространства поздней Российской империи и раннего советского государства, и социальные трансформации, которые претерпело сообщество странников в процессе адаптации к разворачивающимся широким политическим и социальным процессам первой трети XX века.

Методология исследования

Данное исследование представляет собой социальную историю членов небольшого религиозного сообщества. Так, в диссертации прослеживаются среднесрочные социальные трансформации общины, а в качестве основного предмета анализа используются иллюстративные биографические траектории странников, вовлеченных в широкие процессы политических и социальных изменений в первой трети XX века.

Важно сказать, что данное исследование посвящено не реконструкции биографий странников, а непосредственно их биографическим траекториям. Как будет показано ниже, герои этой работы порой прилагали немалые усилия, чтобы запутать возможного исследователя их биографий. Примечательно, что точный год рождения ни одного из этих людей не известен. Кроме того, реконструкция биографий людей, которые нередко проводили по крайней мере часть своей жизни, избегая контактов с государственными регистрационными учреждениями, представляет собой сложную задачу¹³. Следовательно, анализ биографических траекторий представляется более продуктивным подходом.

В данном исследовании биографическая траектория представляет собой воображаемый график, соединяющий точки в системе координат, где осями являются хронология, с одной стороны, и степень вовлеченности конкретного странника в процессы и области за пределами сообществ странников, с другой. Во-первых, анализ таких траекторий позволяет оценить степень трансформации представлений странников о допустимой степени вовлеченности во внешние процессы и сферы. Во-вторых, нахождение странника в определенной точке воображаемого графика говорит об особенностях социальной реальности, в которой странник мог занять ту или иную нишу в окружающем его мире. Другими словами, невозможно полностью реконструировать биографию конкретного странника. Однако можно утверждать, что конкретно этот странник в 1910 году был крестьянином деревни Волоски (Олонецкая губерния), в 1926 году - духовным лидером, а в 1931 году - сотрудником ОГПУ. На основании этих данных можно говорить о том, какие социальные ниши могли быть доступны конкретному человеку в конкретный момент времени и в конкретной географической локализации.

Несколько работ оказали значительное методологическое или идеологическое влияние на данное исследование. Во-первых, это работа Джейн Бурбанк о волостных судах в поздней Российской империи¹⁴. Отойдя от традиционного взгляда на социальную историю как на историю коллективов и групп¹⁵, Бурбанк удалось написать историю крестьян позднеимперского периода не как обезличенной совокупности, а как индивидов, способных говорить и действовать в соответствии со своими индивидуальными убеждениями и стремлениями.

Другой важной работой в области социальной истории является труд Ильи Герасимова "Plebeian modernity: Social practices, illegality, and the urban poor in Russia, 1906-

¹³ О трудностях написания биографии странников и об исторической ценности уголовных дел против представителей этого религиозного движения: Дутчак Е. Е. Биография старовера-странника: проблемы реконструкции // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 302. С. 80-83.

¹⁴ Burbank J. Russian peasants go to court: Legal culture in the countryside, 1905-1917. Bloomington, 2004.

¹⁵ Ibid. P. XV.

1916”¹⁶, посвященная практикам повседневного (чаще всего криминального) взаимодействия жителей позднеимперских городов, которые умели находить общий язык взаимодействия, несмотря на очень разные этнические, языковые и культурные различия.

Эта работа, с одной стороны, стала важным примером того, как незначительные факты повседневной жизни, отделенные от идеологизированных интерпретаций, могут создать новое понимание сложной и разнообразной, но естественной и органичной социальной реальности прошлого. В своем исследовании я активно использую этот подход. С другой стороны, эта работа вызвала у меня стремление полемизировать с ней, чтобы доказать, что люди, оторванные от средств производства позднеимперского гегемонного дискурса (именно таких людей Герасимов называл плебейским обществом), были способны выражать себя не только языком тела, как утверждает автор, сравнивая представителей низших городских классов с героем тургеневского рассказа Герасимом¹⁷. Странники были совсем не похожи на немного Герасима. Они говорили много и ясно, хотя и на витиеватом языке богословия и религиозной полемики. Данная диссертация как раз и является попыткой показать, как мог звучать язык "немых" крестьян и горожан поздней Российской империи и какую реальную социальную действительность можно почерпнуть из анализа этого языка.

Среди других работ, идейно и методологически родственных данной диссертации, можно выделить несколько исследований разных лет, которые, несмотря на разный географический и хронологический контекст, так или иначе представляют собой попытки продемонстрировать сложность и разнообразие способов взаимодействия религиозных сообществ и индивидов с модерными идеологиями и модернизирующимися пространствами. Подобно этим исследованиям, в данной диссертации предполагается показать, что такие режимы взаимодействия вовсе не ограничиваются принимаемой как данность бинарной оппозицией архаичная религия vs. секулярная современность.

Среди таких работ - исследование о скопцах Лоры Энгельштейн¹⁸, которая показала, что работа о религиозном сообществе даже с самыми необычными идеологиями и практиками может быть написана с глубоким уважением к главным героям и без стремления к их экзотизации или архаизации. Здесь же стоит упомянуть монографию об отце Иоанне Кронштадтском, написанную Надеждой Кизенко¹⁹, которая показала, как религиозные учения могут впитывать элементы современных дискурсов и успешно адаптироваться к существованию в стремительно меняющемся мире.

¹⁶ Gerasimov I. Plebeian modernity...

¹⁷ Ibid. P. 1-17.

¹⁸ Энгельштейн Л. Скопцы и царство небесное. М, 2002.

¹⁹ Kizenko N. A prodigal saint: Father John of Kronstadt and the Russian people. University Park, 2000.

Также здесь стоит упомянуть две работы, которые напрямую не связаны ни друг с другом, ни с данной диссертацией, но которые, как представляется, затрагивают схожие проблемы освещения не-дихотомических и не-антагонистических отношений религии и модернизирующихся и современных обществ. Первая книга - это работа Памелы Классен об англиканском миссионере и радио-энтузиасте Фредерике Дю Верне, который в непростом мультикультурном контексте колониальной Канады 1920-х годов разработал сложную мировоззренческую систему, в которой радио (и другие технические инновации) служили способом телепатической передачи духовных посланий²⁰. Вторая книга - это работа Он Барака, который на примере колониального и полуколониального Египта в XIX и XX веках показал, как современные темпоральности, воплощенные в технологических инновациях (поезда, трамваи, телеграф), не вытесняли традиционные (исламские) темпоральные режимы, а порождали новые, симбиотические²¹.

Как уже было сказано, данная диссертация написана в жанре социальной истории. В фокусе анализа преимущественно находятся жизненные траектории трех странников разных поколений и жизненного опыта. Такой подход неизбежно ставит вопрос о релевантности подобного анализа и возможности экстраполяции его результатов на более широкие социальные контексты. Здесь следует сказать, что, во-первых, как показано в исследовании, за фигурами этих трех странников скрываются более широкие группы их единомышленников и единоверцев со схожими биографическими траекториями. Во-вторых, хотя я настаиваю на том, что эта работа является социальной историей, трудно не признать, что на исследование в определенной мере повлияли яркие труды по микроистории и подходы их авторов к работе с такой категорией количественной социологии, как репрезентативность²².

Проблема обобщения результатов конкретного исследования и, в целом, отношения между единичностью и универсальностью в смысле исторического знания до сих пор являются предметом оживленных дискуссий среди теоретиков микроистории и ее критиков²³. По примеру микроисториков, которым приходится вести постоянный диалог с

²⁰ Klassen P. E. *The story of radio mind: a missionary's journey on Indigenous land*. Chicago, 2018.

²¹ Barak O. *On time: Technology and temporality in modern Egypt*. Berkeley, 2013.

²² Подобно основополагающей работе Карло Гинзбурга, данное исследование, в частности, сосредоточено на трансформации религиозного мировоззрения конкретного человека, склонного к теологическому творчеству: Ginzburg C. *The cheese and the worms: The cosmos of a sixteenth-century miller*. Baltimore, 2013; как и в работе Натали Земон Дэвис, это исследование стремится разглядеть за малозначительными фактами повседневной жизни странников текстуру их социальной реальности: Davis N. Z. *The Return of Martin Guerre*. Cambridge, 1983; как и в другой классической работе по микроистории, в данном исследовании будут рассматриваться биографии и автобиографии людей из маргинального сообщества, от которых, казалось бы, трудно ожидать склонности к увековечиванию своей жизни в конвенциональной письменной форме: Davis N. Z. *Women on the margins: three seventeenth-century lives*. Cambridge, 1995.

²³ Атнашев Т., Велижев М. Микроистория и проблема доказательства в гуманитарных науках // Новое литературное обозрение. 2019. № 6. С. 83-121; Репрезентативность как проблемная категория - один из

критиками, вынуждающими их лавировать между "Сциллой образца" и "Харибдой анекдота"²⁴, представляется целесообразным использовать следующий теоретический подход.

Хотя, как уже было сказано, за тремя моими героями стоят многие их единоверцы, безусловно, все три биографические траектории по-своему исключительны (как и жизненная траектория любого человека). Причина их уникальности кроется хотя бы в том, что в разное время они были лидерами местных общин странников или даже всего религиозного движения, как в случае с героем главы 2 Александром Васильевичем (Рябининым). Они исключительны по сравнению с массой рядовых странников, которые, в свою очередь, в каком-то смысле исключительны на фоне своих никонианских или любых других соседей. Эта исключительность, в контексте данного исследования, будет пониматься в соответствии с концепцией "нормального исключения", широко применяемой в микроисторических исследованиях.

Использование этого концепта подразумевает, что определенная исключительность или некое "нарушение правил", с одной стороны, может рассматриваться как вариант социальной нормы²⁵, а с другой стороны, позволяет узнать больше о нетрадиционных социальных отношениях, которые могут оказать неожиданное влияние на более широкий исторический контекст²⁶. Кроме того, анализ такого нормального исключения, понимаемого как лиминальное или полноценное состояние маргинальности²⁷, позволяет кое-что сказать о границах областей нормы и маргинальности, что перекликается с идеями Карла Шмидта о ценности парадоксов и исключений²⁸.

Историография

С самого момента их внешнего "открытия" в 1850 году странники стали привлекательным объектом изучения для историков, этнографов и богословов. Как правило, синодальные авторы фокусировались на изучении "безнравственной жизни" сектантов и изъяснов их богословских построений²⁹. В то же время некоторые из

ключевых вопросов микроистории, рассматриваемых в Magnússon S. G., Sziártó I. M. *What is microhistory? Theory and practice*. Abingdon, UK and New York, 2013.

²⁴ Атнашев Т., Велижев М. Микроистория и проблема доказательства...

²⁵ Magnússon S. G., Sziártó I. M. *What is microhistory...* P.54-55.

²⁶ Renders, H., De Haan, B. *The limits of representativeness: Biography, life writing and microhistory* // *Storia della Storiografia*. 2011. № 59-60. P. 39-40.

²⁷ Renders H. *The limits of representativeness: Biography, life writing, and microhistory*. Renders H., De Haan B. (ed.). *Theoretical discussions of biography: approaches from history, microhistory, and life writing*. Leiden, 2014. P. 132.

²⁸ "Исключение интереснее правила. Правило ничего не доказывает; исключение доказывает все: оно подтверждает не только правило, но и его существование, которое вытекает только из исключения. В исключении сила реальной жизни пробивается сквозь корку механизма, заостренного от повторений". Schmitt C. *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago, 2005. P. 15.

²⁹ Розов А.И. Странники или бегуны в русском расколе. III. Организация секты // *Вестник Европы*. 1873. Том

синодальных расколоведов быстро обратили свое внимание на политическое измерение догматики странников, пытаясь найти в ней подрывной антигосударственный потенциал. Эта традиция обращения к текстам религиозных источников как к зашифрованному языку политического протеста оказалась чрезвычайно влиятельной в дальнейших исследованиях о странниках³⁰. Подход к религиозным верованиям как к языку низовых социальных движений был развит народниками и связанными с ними авторами, которые сошлись во мнении со своими синодальными коллегами о существовании политического потенциала странников, стремясь приручить его и поставить на службу общей революционной борьбе.

Главной фигурой этой историографической традиции в XIX веке является выдающийся расколовед А. П. Шапов. Шапов интерпретировал догматику и богословские выводы странников как разновидность того, что позже будет названо "оружием слабых"³¹ угнетенных крестьян, канализировавших свой социальный протест в богословие³².

Идеи Шапова были развиты следующим поколением народников и марксистов. И. И. Каблиц (под псевдонимом Юзов) интерпретировал радикальную старообрядческую эсхатологию как народный протест против растущего засилья иноверцев и инородцев в высших административных структурах империи³³. В. Д. Бонч-Бруевич рассматривал движение странников как пример последствий классовых противоречий в условиях доиндустриального общества³⁴. Г. В. Плеханов также интерпретировал идеологию странников как отражение удручающего социального положения крестьянства, но все же относился к ним более критично. Он отметил, что "протест" странников не был направлен в первую очередь против самого института самодержавия или самодержавной системы угнетения. По мнению Плеханова, странники видели антихриста лишь в конкретных "нечестивых царях", что едва ли делало странников потенциальными союзниками революционеров³⁵.

С традицией политизированного взгляда на странников контрастирует работа И. К. Пятницкого, который склонялся к описанию движения как преимущественно религиозного явления³⁶. Работа Пятницкого, вышедшая на рубеже XIX и XX веков, моментально стала

1. № 1. С. 262-295; Ивановский Н.И. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901.

³⁰ Липранди И.П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект: как в религиозном так и в политическом их значении. Лейпциг, 1883.

³¹ Scott J. C. Weapons of the Weak. New Haven, 2008.

³² Шапов А.П. Земство и раскол. СПб, 1862.

³³ Юзов (Каблиц) И. Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане. СПб, 1881.

³⁴ Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения: В 3-х т. М., 1959. Том 1.

³⁵ Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Плеханов Г.В. Сочинения. М.; Л., 1925. Том 20. К аналогичным выводам пришел и народник И. Н. Харламов, который, в отличие от многих соратников-революционеров, в своих работах уделял значительное внимание не только социальным, но и религиозным основам учения странников: Харламов И.Н. Странники: Очерк из истории раскола // Русская мысль. 1884. №. 4-6. С. 34-85.

³⁶ Пятницкий И.К. Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев Посад, 1906.

важнейшим комплексным исследованием странничества, знакомящим читателя с образом жизни и идеологией странников и, что особенно примечательно, частично основанным на источниках, вышедших из-под пера самих странников.

Советские историки мало интересовались изучением странников, а те, кто все же занимался их изучением, преимущественно придерживались традиции социально-политизированной интерпретации, заложенной когда-то Щаповым и его последователями. Н. М. Никольский рассматривал движение странников как протест против интенсивной секуляризации империи в XVIII веке³⁷, а П. Г. Рындзюнский и А. И. Клибанов интерпретировали его как результат растущего экономического неравенства среди крестьян³⁸.

В позднесоветской и постсоветской историографии особое место занимают исследования А. И. Мальцева, который работал с рукописями странников, полученными в ходе послевоенных археографических экспедиций. В своей фундаментальной работе "Старообрядцы-странники в XVIII - первой половине XIX века"³⁹ Мальцев показал недостаточность "социального подхода" к изучению странников, указав, что репрессии имперских властей против старообрядцев приводили к росту их численности и консолидации, а либерализация религиозной политики, напротив, вызывала расколы внутри сообществ.

Вышеупомянутые авторы в основном фокусировались на изучении общин странников XVIII и XIX веков и внесли свой вклад в дебаты о природе этого религиозного движения. При всей важности вышеупомянутых исследований для данной диссертации, необходимо сказать, что очевидно, что странники XX века имеют мало сходства с изоляционистскими странниками XVIII и начала XIX веков, которые были объектом классических исследований. Первая треть XX века знаменует собой уникальный период в истории странников. Ни до, ни после этого времени странники не предпринимали столь интенсивных попыток расширить свое присутствие и утвердиться в социальных сферах за пределами своих общин.

В данной диссертации предлагается проблематизировать некоторые аргументы, выдвинутые исследователями странников XX-го века. За последние 20 лет именно этот период истории странников привлек внимание нескольких исследователей. В работе "Preparing God's Harvest: Maksim Zalesskii, Millenarianism, and the Wanderers in Soviet

³⁷ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1988.

³⁸ Рындзюнский П.Г. Городское гражданство дореформенной России. М., 1958; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.

³⁹ Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII - первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.

Russia"⁴⁰ Ирина Пярт, используя сложное гибридное мировоззрение странника и также одного из героев данного исследования Максима Залесского, который считал возможным работать в ОГПУ, показала, как народный милленаризм странников взаимодействовал с советской марксистской эсхатологией.

Е. Е. Дутчак изучала странников сибирской тайги и трансформацию их воззрений и социальной структуры под влиянием внешних исторических процессов и их адаптационных ресурсов, что позволило верующим сохранить свой изолированный образ жизни до наших дней⁴¹. С. Г. Петров сосредоточился на случаях позитивного взаимодействия между странниками и представителями молодой советской власти в начале 1920-х годов⁴². Д. Е. Расков в своей работе по экономической истории позднеимперского старообрядчества обратился к истории хозяйственной деятельности странников для доказательства влиятельной историографической концепции об особой хозяйственной этике старообрядцев⁴³.

В центре внимания вышеупомянутых авторов были проблемы взаимодействия и интеграции в модернизирующееся общество носителей радикально эсхатологического мировоззрения, милленаристов-архаиков, сама попытка которых соприкоснуться с современностью должна удивлять исследователя. Несомненно, что на идеологическом уровне взгляды странников, провозглашенные в их богословских трудах, действительно были радикально эскапистскими. Однако идея данного исследования заключается в том, чтобы рассмотреть также практики взаимодействия странников с окружающим миром, которые нельзя объяснить, просто приняв как данность, что странники были радикальными милленаристами. Как показано в исследовании, странники были радикальными милленаристами в той мере, в какой их милленаризм не противоречил прагматике их включения в более широкие процессы. Более того, странники, о которых идет речь, не были сообществом изоляционистов и не стремились отгородиться от мира и бурной экономической и социальной жизни первой трети XX века.

⁴⁰ Paert I. Preparing God's Harvest: Maksim Zalesskii, Millenarianism, and the Wanderers in Soviet Russia // *The Russian Review*, 2005. № 64 (1). P. 44-61.

⁴¹ В моей работе часто поднимаются те же вопросы, что и в исследовании Дутчак. Однако географический контекст играет важную роль. Как будет показано ниже, между странниками, о которых идет речь, и их сибирскими единоверцами, которых изучала Дутчак, существуют значительные отличия. Дутчак Е.Е. Из "Вавилона" в "Беловодье": адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX-начало XXI вв.). Томск, 2007.

⁴² Петров С.Г. Староверы-странники и Советская власть: очерк истории православных христиан для председателя ВЦИК М.И. Калинина // *Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV-XXI вв. Сборник научных трудов.* / под ред. Е.К. Ромодановской. Новосибирск, 2010. С. 191-213.

⁴³ Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. СПб, 2012.

Здесь представляется продуктивным последовать за Дугласом Роджерсом, который отметил, что в историографии Старой Веры есть тенденция рассматривать старообрядцев как тех, кто находится вне модерности / государства / власти и поэтому представляет собой своего рода оппозиционный полюс по отношению к модерности / государству / власти⁴⁴. Данное исследование предлагает нормализовать позднеимперский и раннесоветский опыт странников, показав, что к началу XX века они не были отделены от внешнего мира непреодолимой стеной религиозного подполья. В действительности, между их декларативным эскапизмом и реальными практиками взаимодействия с социальными пространствами за пределами их общин существовал значительный разрыв. По всей видимости, сами странники осознавали этот разрыв и стремились преодолеть его, адаптируя свою идеологию к уже существующим практикам взаимодействия. Эти попытки адаптации, в свою очередь, привели к масштабным социальным трансформациям внутри сообщества: расколам или, напротив, новым союзам. Таким образом, вклад исследования в эту историографическую дискуссию заключается в рассмотрении процессов взаимодействия странников с окружающим современным пространством не через оппозицию "традиционная община" vs. "модерность", а с точки зрения того, как община, не отделенная от модернизирующегося мира, использует возможности этого мира для расширения своего присутствия в нем.

Необходимо упомянуть и о более широкой историографической традиции экзотизации позднеимперского и раннесоветского опыта не только странников, но и старообрядцев в целом. Эта традиция имеет несколько воплощений, но ее общий интерпретационный посыл заключается в том, чтобы показать экстраординарный характер переживания внешних трансформаций старообрядцами. Начать следует с историографии позднеимперского старообрядческого капитализма. Поскольку в данной работе речь идет непосредственно о хозяйственной деятельности странников, следует отметить, что материалы, на которых основано исследование, позволяют дискутировать с представлениями об особенностях старообрядческой экономики и хозяйственной этики, в частности, с работами, посвященными старообрядческому городскому предпринимательству⁴⁵.

⁴⁴ Rogers D. *The old faith and the Russian land: a historical ethnography of ethics in the Urals*. Ithaca, 2016. P.30.

⁴⁵ См. например: Керов В.В. "Се человек и дело его...": конфессионально-этические факты старообрядческого предпринимательства в России М., 2004 ; Керов В.В. Духовный строй старообрядческого предпринимательства: альтернативная модернизация на основе национальной традиции // *Экономическая история: Ежегодник*. 1999, С. 195-234; Квинтэссенция представлений об исключительности старообрядческого капиталистического опыта, обусловленного особыми морально-этическими качествами, см. West J. L. *Merchant Moscow Images of Russia's Vanished Bourgeoisie*. New Jersey, 1998. P. 13-16, 61-71, 165. Несколько более проблематизирующий и менее идеализирующий взгляд на отношения между религиозной

Несомненно, экономическая деятельность активной части городского старообрядчества имела свои отличительные черты. Совокупность этих особенностей удобно укладывается в сюжет, который можно назвать "Старообрядческая этика и дух капитализма", в духе классической работы Макса Вебера⁴⁶. Однако, оставляя в стороне романтическое представление о позднеимперском старообрядческом предпринимательстве как примере альтернативной российской модернизации "с христианским лицом"⁴⁷ или модернизации "на основе русских православных ценностей"⁴⁸, следует отметить, что попытки сказать что-то о позднеимперском старообрядчестве в целом чреваты опасностью его эссенциализации.

Старообрядцы никогда не составляли единого сообщества не только в догматическом, но и в социальном плане. Поэтому любые обобщения, основанные на примерах успешных купцов и промышленников, составлявших лишь крошечный слой в море крестьянского и мещанского старообрядчества, нуждаются в уточнении. Кроме того, требует уточнения понятие "Золотой век старообрядчества", длившийся с 1905 по 1917 год⁴⁹. В соответствии с этой логикой, Золотой век заканчивается "апокалипсисом" 25 октября 1917 года, когда смена политических режимов и политика большевиков в отношении промышленников и предпринимателей (независимо от их конфессиональной принадлежности) предположительно положили конец возможности модернизации по старообрядческим лекалам. Как показано в исследовании, экономическая деятельность героев данной работы не прекратилась 25 октября 1917 года, а лишь трансформировалась, приспособившись к политическим и социальным изменениям. Более того, справедливо будет сказать, что настоящий "Золотой век" наступил для странников именно в условиях раннесоветской власти, по инициативе которой были сняты все законодательные ограничения в отношении героев исследования.

Существуют также примеры обратной экзотизации опыта старообрядцев. К ним относится восприятие старообрядцев как носителей мрачного религиозного мировоззрения,

этикой и капиталистической практикой старообрядческих купцов и промышленников представлен в Rieber A. J. *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*. Chapel Hill, 1982. Однако выводы этой работы о религиозной склонности городских и зачастую образованных старообрядцев к капитализму все еще трудно экстраполировать на огромную и разнообразную массу их единоверцев. Кроме того, выводы Рибера о родстве между стремлением старообрядцев к церковной автократии и этноцентризмом современного русского национализма не кажутся бесспорными (Ibid. P.138,165). Пример более целенаправленной, а потому гораздо менее склонной к обобщениям работы о старообрядческом предпринимательстве: Юхименко Е.М. *Рахмановы: купцы-старообрядцы, благотворители и коллекционеры*. М., 2013.

⁴⁶ Weber M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München, 2004.

⁴⁷ Керов В.В. "Се человек и дело его..."...; Керов В.В. *Духовный строй старообрядческого предпринимательства...*

⁴⁸ Керов В.В. "Се человек и дело его..."... С. 590

⁴⁹ Наиболее выражено в Robson Roy R. *Old Believers in Modern Russia...*; см. также Юхименко Е.М. *Старообрядческий центр за Рогожской заставою*. 2-е изд. М., 2012. С. 143-184; также "водораздел 1917 года" рассмотрен в Керов В. В. "Се человек и дело его..."... С. 50.

несовместимого с интеграцией в модернизирующиеся пространства. Этой позиции придерживается, например, Леонид Геретц в своей работе о позднеимперской религиозности и "традиционной культуре русского крестьянства"⁵⁰. Эта традиционная культура (квинтэссенцией которой признается идеология Старой Веры⁵¹), по логике Геретца, оказывается слишком пессимистичной, эсхатологичной и инертной, что препятствует любым попыткам российской модернизации "снизу".

Начать стоит с того, что автор анализирует мировоззрение старообрядцев XX века на основе трудов отцов Раскола середины XVII века и применяет западно-христианские категории к событиям и процессам русской церковной истории, описывая стороны Раскола в терминах "реформация"/"контрреформация". Подобные попытки представить старообрядцев как архаичных традиционалистов⁵² выглядят проблематичными не только для XX века, но и для более ранней истории старой веры⁵³. И самое главное, как показано в данной работе, по крайней мере, старообрядцы начала XX века не только не воспринимали модернизацию как апокалипсис, но, напротив, делали все возможное, чтобы идти с ней в ногу и ставить ее себе на службу, а на определенных этапах были ее первопроходцами.

Здесь также следует упомянуть работы А. М. Эткинда. Хотя Эткинд исследует внешнее восприятие религиозных диссидентов, а не анализирует их реальные идеологии, практики и образ жизни, иногда автор переходит к описанию самих диссидентов и сектантов. В такие моменты (например, высказывая спорную идею о родстве странников и хлыстов)⁵⁴ Эткинд как бы перенимает оптику своих героев: народников, большевиков и писателей Серебряного века, которые романтизировали диссидентов и порой не могли адекватно описать их идеологии и практики.

Сама идея Эткинда о том, что для позднеимперской публики - поэтов, писателей и революционеров - сектанты стали воплощением коллективного Другого, представляется генерализацией. Как показано в данной диссертации, внешнее восприятие странников никогда не было статичным; оно постоянно трансформировалось по мере модернизации и национализации империи, а затем вслед за колебаниями раннесоветской политики. Более того, эти трансформации были разнонаправленными: от конструирования легенды о

⁵⁰ Heretz L. *Russia on the eve of modernity: popular religion and traditional culture under the last tsars*. Cambridge, 2008.

⁵¹ Ibid. P. 42

⁵² Ibid. P. 45, 53, 56.

⁵³ О старообрядчестве как пространстве, обеспечивающем условия для большей (по сравнению с синодальным пространством) реализации женской агентности см. Paert I. *Old Believers: Religious Dissent and Gender...*; Bushnell J. *Russian Peasant Women Who Refused to Marry: Spasovite Old Believers in the 18th-19th Centuries*. Bloomington, 2017. О новациях старообрядческой литературной традиции см.: Панченко А.М. Аввакум как новатор // *Русская литература*. 1982. №. 4. С. 142-152; Комарович В.Л., Лихачев Д.С. Протопоп Аввакум // *История русской литературы*. Том 2, часть 2: Литература 1590-1690 гг. М.-Л., 1948. С. 302-313.

⁵⁴ Эткинд А.М. Хлыст. Мистические секты и русская литература. Начало двадцатого века. М., 1998. С. 5.

ритуальных убийствах, якобы распространенных среди странников, до попыток чиновников и журналистов нормализовать странников, доказывая их лояльность монархии и отсутствие “порочных” ритуалов в их среде. И все же, по мере национализации империи, странники все больше воспринимались не как Другой, а как девиантная группа, но, тем не менее, часть национального пространства. Иными словами, журналисты и публичные политики все больше понимали странников в первую очередь как этнических русских и лишь во вторую очередь как радикальных религиозных диссидентов.

Здесь также стоит упомянуть работу Б. Н. Миронова, посвященную вовсе не старообрядцам, но, тем не менее, использующую схожую экзотизирующую оптику, направленную на противопоставление "народного традиционализма" и "модернизации". Я не разделяю пессимистический взгляд Миронова на русское крестьянство и низшие городские слои конца XIX века как на оплот антимодернистского традиционализма, питаемого православием.⁵⁵ Хотя труд Миронова по социальной истории и статистике Российской империи является монументальным и чрезвычайно важным, я считаю, что есть вещи, которые не поддаются количественному измерению и не подлежат статистическим причинно-следственным объяснениям. В работе показано, что радикально православная, полукрестьянская, полугородская среда странников была способна создавать удивительно энергичных и предприимчивых людей, для деятельности которых религия порой была чаще подспорьем, чем помехой.

Также необходимо обратить внимание на работу "The Old Faith and the Russian Land" Дугласа Роджерса (2010), в которой рассказывается о том, как старообрядцы-поморцы, населявшие несколько деревень вокруг города Сепыч на Верхней Каме, выработали особый этический режим, позволивший им адаптироваться к меняющемуся окружающему миру как в XIX, так и в XXI веке⁵⁶. Этот этический режим представляет собой четкое разделение светских и духовных обязанностей между разными поколениями поморцев. Согласно Роджерсу, пожилые поморцы ведут почти монашеский образ жизни, отдаляясь от всего

⁵⁵ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII-нач. XX в.). Том 1. СПб., 2003. С. 337-345. Подобный взгляд на русское православие как на особую религиозно-культурную систему, характеризующуюся отрешенностью ее приверженцев от мирских забот в пассивном ожидании загробной награды за тяготы земной жизни, во многом созвучен известному мнению Ричарда Пайпса о роли православия в российской истории. Чтобы дать представление о сути вопроса, будет справедливо процитировать следующий отрывок Пайпса: "Основным доктринальным элементом православия является вера в отрешение от мира. Православие считает земное существование мерзостью и предпочитает отставку участию в жизни. Оно всегда было остро восприимчиво к идущим с Востока течениям, проповедующим уход от жизни, включая доктрины отшельников и исихастов, стремящихся к полному отрешению от земной реальности... Среди русских крестьян в век рационализма распространились сектантские движения крайне иррационального типа, каких Западная Европа не видела со времен Реформации". Pipes R. Russia under the Old Regime. New York, 1974. P. 221-222. Критика подобного взгляда см. Freeze G. L. Handmaiden of the state? The Church in Imperial Russia reconsidered // The Journal of Ecclesiastical History. 1985. № 36.1. P. 82-102.

⁵⁶ Rogers D. The Old Faith and the Russian Land...

мирского, в то время как молодежь живет светской жизнью, вовлекаясь в различные внешние социальные процессы, пока не достигает преклонного возраста и не пополняет ряды своих старцев. Во многом то, что описывает Роджерс, рифмуется с тем, на что направлено данное исследование. И странники, и поморцы – староверы-беспоповцы, и те, и другие представляют собой своего рода текстуальное сообщество, объединенное общим пониманием определенного корпуса богословских текстов⁵⁷. И странники, и поморцы пережили несколько болезненных расколов на протяжении XIX и XX веков. Как показано, странники также адаптировали своеобразную идею разделения сфер ответственности на духовную (мироотреченцы) и мирскую (благодетели), только не по поколенческому принципу. И поморцы Сепыча, и странники имеют много общих идеологических и практических нюансов, характерных для мира Старой Веры: от решения основных вопросов на полемических соборах до идеи разрыва с миром как единственного пути к спасению. Кроме того, некоторые топонимы, встречающиеся в работе Роджерса - Верецагино, Оханск и сам Сепыч - также появляются на страницах данного исследования как места активности странников.

Однако при всем этом сходстве между поморцами Сепыча и странниками существуют и существенные различия. Одно из таких различий - принципиально разные подходы двух общин к взаимоотношениям с географическим пространством. Локализованные на относительно небольшой территории верховьев Камы, поморцы резко контрастируют с чрезвычайно подвижными странниками. Хотя, как видно, доктрина странничества не предписывала обязательных географических перемещений, в реальности мои герои преодолевали большие расстояния, оказываясь в Петербурге, Москве и Казани. Их

⁵⁷ Ibid. P. 77. Аналитическая концепция "текстуальных сообществ" была разработана историком Брайаном Стоком для изучения средневековых гетеродоксальных христианских движений. Stock B. The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. New Jersey, 1983. Идея о том, что старообрядческие группы могут быть продуктивно изучены как текстуальные сообщества, получила широкое распространение среди исследователей старой веры относительно давно, хотя сам подход к применению этой концепции был предметом дебатов. Кажется, что первым, кто использовал эту аналитическую категорию для изучения старой веры, был Роберт Крамми, изучавший первые бессвященнические общины XVII века. Crummev R. O. Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52. № 4. P. 700-712. Позже А. Л. Львов в своей работе о русских субботниках и Екатерина Романова в исследовании о самосожжениях старообрядцев указали на несовершенство подхода Крамми к использованию понятия. Львов А. Л. Простонародное движение иудействующих в России XVIII-XX веков: методологические аспекты этнографического изучения. СПб., 2007. С. 38. Романова Е. Массовые самосожжения старообрядцев России в XVI-XIX веках. СПб., 2012. С. 48-49. Вкратце, разногласия между ними заключались в том, что Крамми возлагал ответственность за поддержание и интерпретацию текстового канона на образованную элиту внутри сообщества, в то время как Львов и Романова настаивали на общем понимании текстов внутри сообществ независимо от элитарной или неэлитарной позиции каждого члена сообщества. Как показывает исследование, к странникам справедливо применять как понятие "текстуального сообщества" (в понимании Львова и Романовой), так и понятие "морального сообщества" Роджерса, то есть сообщества людей, объединенных общей системой этических обязательств. Однако, как видно на примере странников, их стратегии включения в более широкие процессы нельзя объяснить исключительно общим коллективным пониманием определенных текстов или системой этических обязательств. Rogers D. The Old Faith and the Russian Land...P. 17.

подвижность, в отличие от оседлости поморцев Сепыча, похоже, повлияла на их социальное мировоззрение; они прекрасно ориентировались в потоке социальных трансформаций и быстро улавливали идеологические колебания политических режимов в поисках подходящих для себя социальных ниш.

Кроме того, в отличие от сельских поморцев, странников нельзя в полной мере назвать ни крестьянами, ни горожанами. Хотя некоторые из них жили в крупных городах, в действительности они всегда находились на границе между городом и деревней, часто пересекая эту границу неоднократно в течение жизни. Объекты исследования чувствовали себя одинаково приспособленными к жизни в мегаполисе и в глухой провинции. Кажется, что их взгляды были одновременно устремлены и в город, и в сельскую местность в поисках возможности найти свое место и утвердиться там. Эта мобильность, а также широкий интеллектуальный кругозор⁵⁸, по-видимому, оказали заметное влияние на характер и этикет их взаимодействия не только с окружающим миром (они делали это умело), но и друг с другом. В частности, это отражается в бюрократическом формализме странников. Обращение к собеседникам по отчеству - узнаваемая черта общения русских крестьян, распространенная в текстах поморцев Сепыча⁵⁹, - совершенно немыслимо у странников. Даже злейшие враги обращаются друг к другу в переписке или в полемических текстах по полному имени.

Но главное, что отличает героев данного исследования от старообрядцев Роджерса — это их стратегии реализации агентности во взаимодействии с окружающим миром. Это различие коренится все в тех же отношениях между флюидной динамикой странников и локализованной статикой поморцев Роджерса. В то время как трансформации окружающего мира буквально обрушивались на головы жителей Верхней Камы, странники, несмотря на множество осложняющих факторов, искали и находили способы поставить эти трансформации себе на службу. Другими словами, странники были активными участниками и бенефициарами этих процессов, что резко контрастирует со статичными адаптационными стратегиями поморцев, зачастую вынужденных вписываться в навязанный извне социальный ландшафт. В некотором смысле, в случае странников, их активная и динамичная агентность демонстрировала предел объективирующей способности политических и социальных процессов первой трети XX века реформировать пространство, в котором они разворачивались.

⁵⁸ Как показано, странники не только активно читали светскую литературу, но и сами издавали книги для светской аудитории.

⁵⁹ Rogers D. *The Old Faith and the Russian Land...* P. 75.

Подводя итоги этой части, можно сказать, что основной историографической задачей исследования является комплексный анализ малоизученного, но насыщенного событиями периода в истории передвижников. Хотя отдельные работы посвящены деятельности странников в отдельные периоды этого времени или, как работа Елены Дутчак, исследуют сибирских странников-изоляционистов, история странников как неотъемлемой части окружающих их сообществ, по сути, еще не написана. Однако написание истории самих странников - это лишь одна из задач диссертации. Кроме того, цель моего исследования - не только позиционировать странников в контексте более широких городских и сельских сообществ, но и включить их в историю социально-политических трансформаций первой трети XX века, на примере странников продемонстрировав многогранность этих процессов.

Источники

Работа основана на "столкновении" различных категорий источников. В первую очередь она опирается на богословские, биографические и эпистолярные документы самих странников. Однако для контекстуализации исследования я также привлекаю широкий спектр внешних материалов - от уголовных дел и документов имперской и советской бюрократии, касающихся взаимодействия со странниками, до материалов позднеимперской и раннесоветской прессы. Документы, связанные с деятельностью старообрядцев в первой трети XX века, можно условно разделить на несколько категорий в соответствии с логикой их архивного комплектования.

Рукописи и документы странников

Послевоенным ленинградским, новосибирским и московским археографам и историкам в ходе многочисленных экспедиций в отдаленные районы СССР удалось собрать множество богословских и богослужебных текстов, писем и личных документов странников. Эти документы, написанные для нужд самих старообрядцев, рисуют картину пространства, отделенного от внешнего мира. Это пространство обладает собственной хронологией, историографией, языком (церковнославянский в сочетании с русским в дореволюционной орфографии) и собственным ощущением исторического момента. Конечно, в действительности странники не были отделены от мира, и даже сама трансформация их богословских доктрин отражает влияние внешних политических и социальных процессов.

Таким образом, подобные материалы не отражают реальность странников, но являются ключом к пониманию идеализированного представления странников о самих себе. Однако, помимо фактических данных об анализируемых событиях, на основе таких документов можно проследить, как трансформировалась идеология странников, какие факторы вызывали расколы и разногласия внутри движения, и как вообще было

организовано их сообщество, с вернакулярной точки зрения. В рамках данного исследования мною было обработано значительное количество подобных источников, собранных в архивах Санкт-Петербурга (Отдел рукописей Библиотеки Академии Наук (Каргопольское собрание), Государственный Музей Истории Религии (Коллекция 1-старообрядцы)), Москвы (Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ (Верхокамское собрание)) и Ярославля (Государственный Архив Ярославской области).

Как видно, в 1910-х годах сообщество странников раскололось на два непримиримых лагеря. Так случилось, что спустя годы даже документы двух враждующих общин (письма, протоколы советов, литургические и богословские рукописи) оказались в архивах разных городов. Эти материалы, являющиеся центральными для данной работы, собраны в двух рукописных фондах: Каргопольском собрании рукописей Библиотеки Академии наук в Санкт-Петербурге и Верхокамском собрании рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета в Москве.

Архивные документы

В данном исследовании архивный документ представляет собой ситуацию, когда мои протагонисты взаимодействуют с государством. К этому типу материалов относятся обращения старообрядцев в государственные органы, письма к чиновникам, прошения о решении рутинных проблем сообщества. Обращаясь к государственным органам и учреждениям (местным или центральным), странники демонстрировали готовность к внешнему взаимодействию или сотрудничеству. Большинство таких прошений можно найти в архивах ВЦИК и Наркомата юстиции (ГАРФ: Ф. А 353 и Ф. 1235) и фондах административных учреждений Ярославской области (ГАЯО: Ф. Р-383, Ф. Р-514, Р-773 и многие другие), которые были основными адресатами обращений странников. Такие материалы иногда представляются противоречащими источникам из предыдущей категории. Например, в собственных сочинениях странники склонны видеть себя упрямыми хранителями "древнего благочестия" и последовательными мироотреченцами, в то время как документы их взаимодействия с властями разных уровней рисуют картину активных индивидов, способных адаптироваться к любым внешним политическим и социальным условиям. Таким образом, возникает необходимость комплексного анализа этих двух категорий источников, обращая внимание на то, как трансформируется разрыв между идеологией и практиками вовлечения в процессы окружающего мира.

Документы уголовных дел

Помимо моментов взаимодействия (или попыток взаимодействия), невозможно избежать свидетельств конфронтации, учитывая, что странники провели определенную часть периода (до 1917 и после 1929 года) на грани нелегальности. Прежде всего, это

касается уголовных дел против странников. Уголовное дело — это отличный способ взглянуть на них со стороны, чтобы заметить и описать то, что упускают их собственные аутентичные источники. Имперский или советский следователь, равнодушный к богословию, фокусировался на множестве вещей, которые казались старообрядцам очевидными. Как работали их сети? Как была организована их повседневная жизнь? Как они перемещались на огромные расстояния, например, с Алтая в Архангельск? Пытаясь ответить на эти вопросы, исследователь становится этнографом⁶⁰, который не до конца понимает, с чем имеет дело, но пытается детально изучить то, что наблюдает. В исследовании анализируются позднеимперские и раннесоветские уголовные дела против странников из Ярославля (ГАЯО: Ф. 346), Вятки (ГАСПИКО: Ф. Р-6799) и Перми (ГОПАПО: Ф. 643/2), собранные в соответствующих региональных архивах.

Материалы прессы, мемуары, художественная литература

Существует комплекс источников, посвященных странникам, однако имеющих лишь косвенное отношение к их реальной жизни. К таким источникам относятся документы имперской бюрократии, в которых рассматривается правовой статус странников, а также материалы позднеимперской и советской прессы. Специфика этих материалов заключается в том, что акторы, участвовавшие в их формировании, за редким исключением, не сталкивались со странниками в реальности. Как уже упоминалось выше, при до 1917 года странники последовательно избегали контактов с центральными властями. Таким образом, они были лишены возможности напрямую влиять на развитие своего правового статуса. Имперские органы управления были вынуждены полагаться в основном на синодальную экспертизу и газетные статьи при обсуждении деятельности странников. Синодальные миссионеры, за редким исключением, в ответ на запросы властей склонны были описывать странников как «изуверное» и политически подрывное сообщество, перечисляя в мельчайших подробностях «жуткие» ритуалы и религиозные практики, якобы распространенные среди странников. Позднеимперские журналисты также преуспели в создании образа " мрачной секты". В 1910-х годах (в тени дела Бейлиса) газеты были охвачены волной историй о ритуальных убийствах, якобы совершенных странниками. Этот синодально-таблоидный нарратив о "странниках-изуверах" был успешно адаптирован и подхвачен советской антирелигиозной прессой, которая дополнила обвинения в пугающих ритуалах обвинениями в кулачестве и спекуляции. Конечно, к данным, содержащимся в

⁶⁰ Подобная оптика используется в Ginzburg S. Clues, myths, and the historical method. Baltimore, 1989. P. 156-164. о криминальной этнографии: Verdery K. Secrets and truths: ethnography in the Archive of Romania's Secret Police. Budapest, 2014; об архивах советских антирелигиозных институций и о ценности документов, которые в них хранятся: Luehrmann S. Religion in secular archives: Soviet atheism and historical knowledge. New York, 2015.

таких источниках, следует относиться с осторожностью. За редким исключением, каждый из источников свидетельствует о недостаточной осведомленности автора о реальном образе жизни странников. Тем не менее, эта категория источников особенно ценна для данного исследования, поскольку представляет собой чистый опыт конструирования внешнего образа странников и позволяет реконструировать дискурсивный контекст, с которым сталкивались странники в процессе включения в более широкие сферы и процессы.

Хронологическая рамка исследования

Ученые, занимающиеся историей старообрядчества в XX веке, как правило, сходятся во мнении, что трансформации политических режимов 1917 года являются своего рода водоразделом, разделившим историю старообрядчества на два неравных периода. В качестве первого обычно принято рассматривать период с 1905 по 1917 год, изображаемый как "Золотой век" старообрядчества. Концепция "Золотого века" подразумевает небывалый расцвет религиозной, культурной и экономической жизни старообрядцев, последовавший за изданием Указа "Об укреплении начал религиозной терпимости" (1905), который фактически устранил последние препятствия для полной интеграции старообрядцев. Соответственно, Октябрьская революция 1917 года и последующая радикальная трансформация политических режимов, следуя логике концепции, описывается в апокалиптических тонах, как предвещающая наступление эпохи антирелигиозных гонений и резких ограничений экономической и религиозной жизни старообрядцев. Таким образом, эти два периода представляются исследователям совершенно отличными друг от друга и связываются воедино только в работах по истории старообрядчества, охватывающих период сразу в несколько столетий⁶¹.

Материалы, положенные в основу данного исследования, позволяют по-новому взглянуть на такую периодизацию, поставив под сомнение "разрыв 1917 года", а также концепцию "Золотого века" и последовавшего за ним времени антирелигиозных преследований. Концепция "Золотого века" вряд ли может быть применена к истории героев данного исследования, поскольку и после 1905 года они продолжали жить в полуполюгальном режиме. Более того, странники были полностью эмансипированы только с изданием декрета "Об отделении церкви от государства" (1918). Таким образом, в первое десятилетие советской власти странники впервые получили возможность полноценного открытого существования, чем многие из них успешно воспользовались. Кроме того, одна из гипотез данного исследования заключается в том, что паттерны, по которым строились стратегии интеграции странников в советское социальное пространство, сложились в

⁶¹ Например, работы Е. Е. Дутчак и Дугласа Роджерса.

первое десятилетие XX века, когда часть из них впервые попыталась открыто взаимодействовать с тем пространством, которое они считали "внешним". Таким образом, оказывается, что хронология, переодизированная в формате "1905 - 1917" vs "1917 - 1937", едва ли подходит для описания деятельности странников в этот период.

Целесообразным кажется выбор начала XX века (без привязки к 1905 году) в качестве нижней хронологической границы исследования, поскольку именно в этот период в среде странников начинаются активные дебаты относительно возможности участия в экономической деятельности, что являются своеобразным прологом последующих событий, описанных в диссертации.

Установление более высокой хронологической границы исследования несколько более проблематично. В конце 1920-х годов растущая враждебность властей к сектантам, к которым в советской религиозной таксономии относились и христиане странствующие, а также начало коллективизации, гомогенизовавшей экономический сельскохозяйственный ландшафт, практически лишили активную часть странников возможности легального существования. Община, группировавшаяся вокруг Даниловской мельницы, которой посвящена значительная часть исследования, к 1930 году ушла в подполье. Однако именно в этот момент часть странников, избегавшая контактов с государством в 1920-е годы, начинает пытаться взаимодействовать с ним. Тем не менее, к концу 1930-х годов быть одновременно странником и советским гражданином оказалось невозможно. Верующим приходилось выбирать между жизнью в подполье в постоянном страхе перед репрессиями или разрывом с религиозным прошлым и окончательной интеграцией в советскую социальную среду. Этот момент ликвидации возможности двойной (религиозной и гражданской) лояльности, наступивший к середине 1930-х годов, является верхней хронологической границей исследования.

Таким образом, хронологические рамки выбраны так, чтобы проследить историю странников от возникновения идеи о возможности сосуществования с внешним миром в начале 1900-х годов до невозможности такого сосуществования примерно в середине 1930-х годов.

Географическая рамка исследования

Поскольку в центре моего внимания находятся конкретные траектории и социальные трансформации, в пространственном смысле исследование следует за биографиями моих протагонистов. Следы моих протагонистов ведут по их маршрутам из Данилова в Архангельск, из Ярославля в Вятку, из Коми края в Пермь. В каком-то смысле передвижения героев этой работы оказываются препятствием для очерчивания пространственных границ исследования. Безусловно, региональная специфика сыграла

огромную роль в трансформации имперских режимов в первой трети XX века. Однако в центре внимания данного исследования находятся индивиды, чьи отношения с географическим пространством устроены иначе, чем у представителей многих других сообществ. Таким образом, поскольку речь идет о религиозном движении, основанном на идеологии духовного и практического номадизма, данное исследование намеренно географически не укоренено.

Здесь также следует сказать, что этнический состав странников был (за исключением крошечных общин коми странников)⁶² чрезвычайно однородным. Рассматривая биографии странников, практически невозможно найти среди них представителей других этнических групп. Таким образом, в фокусе исследования находится сообщество, хотя и не укорененное в привычном пространстве физической географии, но, тем не менее, однородное в этническом отношении или, по крайней мере, в отношении русского языка, на котором они говорили.

Структура исследования

Работа состоит из 4 глав, дополненных введением и заключением.

Глава 1

Глава посвящена воссозданию исторического контекста рассматриваемых событий. Центральная идея главы - показать, что к началу XX века странники поддерживали относительно комфортный режим существования. Если бы герои исследования попытались изменить этот режим, они неизбежно столкнулись бы с рядом противодействующих факторов: необходимостью радикальной идеологической трансформации и необходимостью полноценного контакта с внешним миром, который смотрел на странников если не с враждебностью, то, по крайней мере, с недоверием.

Первый параграф главы посвящен позиционированию движения странников в системе координат Старой Веры и восточного христианства в целом. Второй параграф посвящен обзору истории движения странников от его истоков в конце XVIII века до начала XX века. В обзоре будет показано, как менялась идеология странников, с какими вызовами приходилось сталкиваться движению, и как странники справлялись с этими вызовами. В ходе этой части также будут проанализированы важные аспекты мировоззрения странников. В третьем параграфе рассматривается история внешнего восприятия странников с момента их "открытия" в 1850 году до начала XX века. В этом параграфе

⁶² Прокуратова Е. В. Старообрядческая культура Коми края XVIII-XX веков: книгописная деятельность и литературное творчество удорских староверов. СПб, 2010. О выдающемся наставнике странников Прохоре Филипповиче Ильине-Виноградове, происходившем из коми-зырян, см.: Прокуратова Е.В. Странническое общество на Удоре в конце XIX - начале XX вв: Наставник П.Ф. Ильин // Христианство и Север. По материалам 6 Каргопольской научной конференции / под ред. М.Н. Крючкова. М., 2002. С. 154-165.

анализируется полулегальный статус странников, эволюция дебатов об их юридическом статусе, а также внешние дискурсы о странниках: синодальный, академический и публицистический. Кроме того, подробно описывается и анализируется фактический режим существования странников, который значительно отличался от их декларируемого подпольного существования.

Глава 2

Глава посвящена истории экономической деятельности и адаптации странников к политическим и социальным трансформациям, произошедшим в первой трети XX века. Анализируется динамика полноценного вовлечения странников в процессы модернизации, а также выработка новых стратегий взаимодействия с окружающим миром и меняющимися политическими режимами. В качестве объекта анализа используется биографическая траектория выдающегося богослова и наставника странников XX века Александра Васильевича (Рябинина) (185?-1938).

Рябинин родился в 1850-х годах на Урале, где и был крещен как странник, что, однако, не помешало ему еще несколько лет работать лавочником в Невьянске. В 1880 году Александр Васильевич был обвинен в ритуальном убийстве и приговорен к каторге, однако во время следования к месту заключения бежал и присоединился к ярославским странникам. Здесь он сделал серьезную духовную карьеру и к 1910 году стал лидером всего сообщества странников. Рябинин инициировал и с энтузиазмом привлекал странников к участию в делах за пределами общины. Под его руководством в Данилове (Ярославская губерния) странники освоили капиталистическое производство (запустили паровую мельницу), основали религиозную школу и пытались повлиять на общественное мнение о себе, публикуя книги и статьи для широкого круга читателей. После 1917 года даниловская община под руководством Рябинина продолжала свою экономическую и духовную деятельность, несмотря на сложную историю взаимоотношений с местными советскими властями. Однако к концу 1920-х годов, вопреки их чаяниям, интеграция была остановлена. Коллективизация и радикализация советской религиозной политики положили конец 20-летней истории открытого существования странников. Более того, впервые (по крайней мере, с 1850-х годов) вытесненные из советского пространства странники оказались в фактическом, а не декларативном подполье и были вынуждены продолжать свою духовную деятельность в постоянном страхе быть арестованными. Сам Рябинин после ликвидации даниловского проекта и недолгого заключения перебрался в Казань, где и умер в подполье в конце 1930-х годов.

Побочной темой главы является анализ статистической информации, касающейся странников (и, в более широком смысле, российских религиозных диссидентов) и академических дебатов по этому вопросу.

Глава 3

Глава посвящена биографии младшего соратника Рябинина, Христофора Ивановича (Зырянова) (187?-1937), и демонстрирует последствия контакта странников с российской модерностью. Зырянов, родившийся в пермской деревне и присоединившийся к странникам в возрасте 25 лет, стал одним из главных проповедников и апологетов идей Рябинина. После 1917 года он также участвовал в создании еще одного трудового кооператива странников, активно взаимодействовал с советскими чиновниками и в решении своих повседневных проблем доходил до заместителя наркома юстиции СССР. Однако после того, как странники ушли в подполье, его взгляды на окружающее советское пространство резко изменились.

В начале 1930-х годов в районе поселка Мурашки Вятского района Нижегородской области (северная часть современной Кировской области) около шестидесяти странников приняли добровольную смерть, не желая больше жить в "испорченном антихристом" мире. Инициатором волны отравлений, утоплений и самосожжений стал Христофор Иванович, который был арестован в 1936 году и приговорен к смерти год спустя.

Этот случай коллективного самоубийства можно легко описать как актуализацию традиционной старообрядческой эскапистской стратегии, религиозно мотивированного самоубийства или как ответ на эксцессы советской религиозной и аграрной политики, которая к началу 1930-х годов не оставила старообрядцам-крестьянам места для существования. Однако, как показано в этой главе, вятские странники не были ни убежденными изоляционистами, ни бескомпромиссными диссидентами в отношении с советской властью. Цель этой главы - проследить историческую траекторию группы людей, конечной точкой которой стало групповое самоубийство. Моя гипотеза состоит в том, что эта мрачная практика стала возможной не потому, что странники были радикальными подпольщиками-милленаристами, решившимися на такой шаг накануне Судного дня. Напротив, вятские странники решились на эту отчаянную меру потому, что после нескольких десятилетий интенсивной и открытой экономической деятельности они, будучи выдавленными в подполье сталинской социальной и религиозной политикой, оказались не в состоянии поддерживать этот беспрецедентный режим существования.

Описание вятских событий неразрывно связано с анализом положения женщин в сообществе странников, поскольку подавляющее большинство покончивших с собой составляли представительницы женского пола. Кроме того, в этой части рассматриваются

особенности подпольного существования странников и трансформация их сетей коммуникации и взаимопомощи.

Глава 4

Эта глава посвящена биографической траектории оппонента Рябина, Максима Залесского. Максим Иванович родился в никонианской семье и в 16 лет стал странником. В тот момент, когда Рябинин и его единомышленники занялись хозяйственной деятельностью, Залесский принял сторону противников проектов Александра Васильевича. Живя полулегально среди странников, считавших неприемлемой капиталистическую деятельность своих единоверцев, в течение последующих 20 лет, Залесский даже сделал глубокую духовную карьеру. Однако в 1931 году, в период, когда община странников была вынуждена уйти в подполье, Залесский сам открылся внешнему миру и стал агентом ОГПУ. В последующие годы Залесский занимался религиозной экспертизой для архангельских правоохранительных органов, делал гражданскую карьеру, порвал с сообществом странников. В этой части исследования анализируется, почему Залесский выбрал именно этот момент для включения во внешние социальные процессы, а не открылся миру вместе с Рябининым в 1910-е годы, и что этот выбор может рассказать нам о различиях и характере модернизации и социальных трансформаций, развернувшихся в Российской империи и Советском государстве в 1910-х - начале 1930-х годов.

Выводы выносимые на защиту

1. Вопреки собственным заявлениям о последовательном изоляционизме, к началу XX века странники были в значительной степени интегрированы в более широкие социальные сообщества и существовали в достаточно комфортном режиме, попытка изменить который привела бы к столкновению с множеством противодействующих факторов.
2. По мере национализации и модернизации Российской империи происходила постепенная дискурсивная нормализация странников. Однако этот процесс так и не был завершен, что повлияло на правовое положение странников.
3. До 1918 года странники существовали в правовой "серой зоне", в условиях отсутствия четко сформулированного законодательного запрета на их учение и во многом из-за собственного нежелания легализации своих общин.
4. Странники были включены в легальное пространство только в 1918 году, вместе с советской религиозной эмансипацией.
5. Несмотря на конфликты с местными властями, 1920-е годы впервые в их истории стали для части странников периодом полностью открытого существования.

6. С началом сталинской "культурной революции" странники оказались в ситуации буквального религиозного подполья впервые, по крайней мере, с 1850-х годов.

7. Социальная структура, богословие, религиозные и светские практики странников радикально изменились в результате их вовлеченности в широкие социальные и политические процессы, развернувшиеся в поздней Российской империи и раннем советском государстве.

8. Сложные и насыщенные биографические траектории странников являются отражением внешних социальных и политических процессов, связанных с различными и неоднородными эманациями российской модерности (позднеимперской, раннесоветской, сталинской).

9. Странники столь активно откликались на возможности и социальные ниши, которые открывались по мере трансформации имперского пространства, поскольку они не были отделены от меняющегося мира вокруг них, напротив, они были его неотъемлемой частью.

Сведения об организации, в которой выполнялось исследование, и научном руководителе.

Диссертация выполнена на Департаменте истории Санкт-Петербургской школы гуманитарных наук и искусств Санкт-Петербургского филиала федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Научный руководители – кандидат культурологии, профессор департамента социологии Санкт-Петербургской школы социальных наук и востоковедения Санкт-Петербургского филиала федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» Жанна Владимировна Кормина; PhD, профессор департамента исторических исследований Университета Турина (Италия) Альберто Масоеро.

Работы, опубликованные по теме исследования: В изданиях, включенных в список журналов высокого уровня, подготовленный в НИУ ВШЭ, а также индексируемых в базах Scopus и Web of Science:

Кузинер И. Э. Милленаристы, капиталисты, кооператоры: позднеимперский и раннесоветский опыт старообрядцев-странников // *Ab Imperio*. – 2021. – Т. 2021. – №. 2. – С. 25-59.

Кузинер И. Э. Красная смерть Кабанкина: старообрядцы-странники и русское ритуальное убийство в позднеимперской России // Антропологический форум. – 2021. – №. 49. – С. 60-87.

Кузинер И. Э. «Мы теперь перед собой видим две церкви». Переходы в старообрядчество Белокриницкого согласия и особенности мультиправославного религиозного ландшафта после 1905 года // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – №. 2. – С. 345-376.