

Глава 5

Перед лицом смерти

Способы и принципы формирования общин добровольных мучеников

Наставники в старообрядческих общинах

В истории старообрядческих самоубийств известно лишь несколько случаев, когда суицид совершался одним человеком. Даже к таким способам самоубийства, которые не предполагали массовости — скажем, запащивание, могли обращаться целой группой. «Общины спасающихся» возникали как в результате деятельности старообрядческих наставников или проповедников, так и по инициативе самих крестьян. Впрочем, наставник, подготавливающий паству к смерти, присутствовал и в этом случае.

Обычно функции проповедников и наставников (последние, помимо проповедования, совершали различные таинства) выполнял один и тот же человек. Евфросин, например, проповедующих самосожжения Поликарпа и Игнатия Соловецкого называет в своем трактате наставниками. Проповедниками и одновременно наставниками были организаторы массовых самоубийств Зотик Венедиктов, собравший для самосожжения жителей Важеского уезда в 1746 году (РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 1059), крестьянин Иван Курлак, организовавший «гарь» на Олонце в 1762 году (РГИА, ф. 796, оп. 43, д. 28), Михаил Мензелин, проповедовавший голодную смерть среди ялуторовских крестьян в 1782 году (РГИА, ф. 796, оп. 63, д. 295) и др.

Однако допускались и такие варианты, когда проповедник не был наставником. Его функция ограничивалась распространением «учения» о самовольной смерти. В 1675–1676 годах в Арзамасском уезде «гари» проповедовал неграмотный крестьянин Стенька Ремезов Слепой (Сироткин 1999). Инициатором самосожжения 1761 года в Исетской провинции был крестьянин Степан Самохвалов (РГИА, ф. 796, оп. 52, д. 449, 1771). В обоих случаях неизвестно, совершались ли перед смертью какие-либо таинства, и если да, то кем. Вероятно, в ситуациях, когда проповедник в силу определенных обстоятельств, которые будут рассматриваться ниже, не имел права выполнять подобные функции, наставников находили специально. При подготовке самосожжения в деревне Новое Шадрино, где «первым заботчиком» был крестьянин Семен Шадрин¹, таинства совершали пришлые старцы Манасей и Калистрат (РГАДА, ф. 248, оп. 14, д. 800 (39), 1739–1743, л. 744 об.). После ухода последнего службы проводил старец Манасей, он же перед смертью исповедовал собравшихся (там же). Спустя почти полтора десятилетия тот же Семен Шадрин фигурирует в деле о самосожжении в Чаусском остроге уже как «святой отец», при постриге получивший имя Яков Степанович (РГИА, ф. 796, оп. 37, д. 491, 1756) и, судя по всему, сам совершавший таинства.

Наставники, в свою очередь, также не всегда были проповедниками массовых самоубийств, хотя могли одобрять этот способ духовного спасения, свидетельством чего является их согласие совершать таинства перед самосожжениями.

Формирование самого института наставников в старообрядчестве было обусловлено несколькими факторами. В первые десятилетия раскола противники «никоновых новин» еще не столкнулись с нехваткой «истинного» священства. В случае необходимости, в том числе и при подготовке к самосожжению, найти священника, рукоположенного до Собора 1666 года, было нетрудно. Соответственно, не стоял остро и вопрос о том, кто и какие обряды может совершать. Однако со временем такая проблема возникла. Отказав в благодатности новой церкви и не принимая ее священнослужителей, старообрядцы вынуждены были искать новые возможности для проведения служб и совершения церковных таинств. Поскольку, пользуясь терминологией Бурдые, монополия на средства спасения традиционно принадлежала представителям церкви, старообрядчество стремилось сохранить ту модель отношений между церковью и паствой, которая существовала до церковной реформы. Средства спасения могли приниматься от людей, которые в глазах

¹ Семья зауральских крестьян-старообрядцев Шадриных была известна с XVII века (Покровский 1974: 122). Пеший казак Семен Шадрин упоминается в материалах дела Томской приказной избы об отказе тюменских жителей подчиняться указу царя Петра Алексеевича о бритье бород и ношении немецкого платья (Шашков 1998: 311).

простых крестьян обладали необходимыми полномочиями, в частности, такими, какими до Никона обладали духовные лица и прежде всего приходские священники, с которыми в повседневной жизни контактировали крестьяне. Поповские толки решали эту проблему по-своему: принимали священников и монахов, рукоположенных и постриженных в никонианстве и перешедших в старообрядчество, а позже, отказавшись от беглопоповства, создали свою иерархию.

У беспоповцев аналогом института приходского духовенства до-никоновского, а затем и реформированного православия стал институт наставников, который также в немалой степени ориентировался на формировавшуюся несколькими столетиями систему отношений между общиной и священником и, по крайней мере, декларируемую церковью ответственность священника за духовное спасение своей паствы. Правда, система нуждалась в корректировке. Сложившиеся к середине XVII века взаимоотношения священника и паствы нельзя было назвать простыми. К этому времени приходские священники утратили тот авторитет, которым они должны были пользоваться на правах посредников между Богом и людьми (Знаменский 1867, Стефанович 2002). Их моральный облик не соответствовал представлениям крестьян об идеальном пастыре, современники нередко жаловались на пьянство приходских клириков (Посошков 2004: 32). Об утрате последними нравственного права быть духовными лидерами свидетельствует и отношение к ним крестьян. Известны, в частности, случаи, когда крестьяне избивали своих священников (Знаменский 1867: 320). Более того, после закрепленного Стоглавом права выбора духовенства иерей стал зависимым от прихожан, которые могли изгонять неугодного священника (Стефанович 2002: 253). Как отмечал П. В. Знаменский, священник превратился в своего рода «наемника», он «терял свою нравственную силу, не был духовным воспитателем своих прихожан, не давал духовного руководства к спасению. Для прихожан он сделался исключительно совершителем церковных треб» (Знаменский 1867: 487). Но нередко священники пренебрегали и этой своей обязанностью. Так, пудожские крестьяне жаловались в 1693 году на то, что «попы для исповеди и причащения Христовых таин к тем людям не приходили и не исповедывали и не причащали, а иных в землю не погребали...» (цит. по: Знаменский 1867: 72).

Существенным фактором, влиявшим на отношение к иереям, была их неграмотность или недостаточная образованность. Еще в конце XV века Новгородский епископ Геннадий жаловался митрополиту Симону на невежество приходского причта (Милюков 1994, 2: 208). Те же претензии повторялись и на Стоглавом соборе. Отсутствие школ привело к тому, что будущее приходское духовенство обучалось у своих родителей или мастеров, которые, как отмечалось на Соборе, сами «силы в божественном писании не знают» (Стоглав

1912: 61). Собор 1666–1667 годов обвинял архиереев в том, что они недостаточно уделяли внимания условиям поставления священства, среди которого было немало «сельских невежд», «иже инии ниде скоты пасти умеют, колми паче людей» (Материалы 1876: 241). Как следует из некоторых положений, прозвучавших на Соборе, в священники поставлялись люди не только духовного звания, но также беглые крестьяне (там же: 368). Проблема не была решена и в начале XVIII века. Это отмечал Иван Посошков, автор ряда сочинений, направленных против раскола, писавший, что сельские священники, вынужденные к тому же сами заботиться о своем материальном положении, больше времени уделяют крестьянскому труду, чем пастырской деятельности (Посошков 2004: 34–35).

Раскол поставил противников патриарха Никона перед проблемой создания института, по функциям аналогичного институту приходского духовенства, но лишённого тех недостатков, которые отмечались современниками. Создавая институт духовного учительства, идеологи старообрядчества стремились к тому, чтобы духовные наставники пользовались авторитетом, который должно было иметь православное духовенство и который оно утратило. Сведения об идеальном пастыре можно было почерпнуть из нескольких источников. Основным среди них на Руси считались шесть слов Иоанна Златоуста «О священстве», а также «Домострой», который в рассуждениях о пастырстве опирался на сочинение Иоанна Златоуста (Стефанович 2002: 259) и предписывал «изыскати отца духовнаго добра, боголюбива, и благоразумна, и разсудителна, и утверженна в вере, и учителна» (Домострой 2000: 12).

Среди старообрядцев «Слова» Иоанна Златоуста пользовались особой популярностью. Его сочинение «О священстве» было обнаружено среди книг участников Тарского бунта (Покровский 1986: 165). То, что старообрядцы придавали особое значение деятельности и нравственному облику духовного наставника и эта проблема обсуждалась в их среде, подтверждается и письмом, выброшенным перед самосожжением участниками «гари» в Чаусском остроге. В своих рассуждениях они ссылаются на Иоанна Дамаскина, хотя скорее всего эта ссылка ошибочна, поскольку среди трудов дамасского богослова нет сочинений о пастырстве. Вероятно, речь идет о тех же «Словах» Иоанна Златоуста. В письме излагаются взгляды на предназначение духовного наставника, которому необходимо быть прежде всего учителем, заботящимся о духовном воспитании своих детей и об их спасении:

«...ибо сего ради суть епископи и чин презвитерский и диаконский заеже, како подобает веровати, и како молитися должны суть учити люди, светилницы бо они, и истиннии пастырие, и учителя, и наставницы спасение, и ни о чем же ином житейстем пекутся, разве еже научити люди ко спасению, яко поистинне хотяще слово дати богови о людях...» (РГИА, ф. 796, оп. 37, д. 491, 1756, л. 22 об.).

Возрождение авторитета духовного наставника предполагало безусловное подчинение ему. Такое подчинение если и не всегда практиковалось, то, во всяком случае, декларировалось. С. Смирнов приводит иноческое поучение болгарского происхождения, по мнению исследователя, известное на Руси, иллюстрирующее степень подчиненности инока своему духовнику: «Аще бо ти и повелено будет отцем своим воврещися в море, да речеши ему: “боюся послушания, отче”, и аще речет: “не бойся”, — вниди, аки велико имение притяжавый» (Смирнов 1899: 114–115). Как считает С. Смирнов, отношения беспрекословного подчинения были актуальны и для отношения пастыря и паствы вообще. Согласно этому поучению, духовные дети обязаны подчиняться духовному отцу даже тогда, когда он приказывает совершить грех. Сходный сюжет — о спасении, которое можно получить, беспрекословно выполняя наказ духовника, даже под страхом согрешить, — обнаруживается в «Великом Зерцале». В легенде «О еже князь некий дивное покаяние сотвори» рассказывается о грешнике-князе, который по велению духовного отца должен был провести ночь в церкви, не поддаваясь демонам, желавшим изгнать его оттуда. Пытаясь заставить грешника выйти из храма, демоны дважды являлись князю в образе его сестры, а затем жены. На третий раз вокруг храма разгорелся пожар. Демоны, приняв облик горожан, кричали князю: «Изыди, княже, государю наш, изыди, да нету не сожжен будеши и яко самоубийца осудишься. И князь реч: никою убо отселе, аще и згорети имам, не изыду. За повелением бо отца моего и пастыря, аще и умру, надежду имам, яко от руку господню благая прииму» (Великое Зерцало: лл. 56 об.–57).

Каких-либо указаний на знание обоих сюжетов — пусть не русских по происхождению, но тем не менее вошедших в русские сборники — в известных нам источниках по массовым самоубийствам старообрядцев не встречается. Однако, судя по «Отразительному писанию» Евфросина, старообрядческие вероучители, в том числе и проповедующие «гари», действительно пользовались немалым авторитетом. Это подтверждается эпизодом о пошехонском попе Симеоне, отчитывавшем одного из своих последователей за промедление в подготовке к самосожжению: «Мужичок, перепався, челом да челом: государь, прости! господине, виноваты! боле тово тебе, света, не прогневаем к тому» (Евфросин 1895: 23).

Формировался и пополнялся институт наставников за счет представителей разных сословий. В первые годы основную массу составляло духовенство, как правило, низших чинов: священники, дьяконы, монахи. Автор «Отразительного писания» среди поволжских наставников, проповедующих спасение «огненной смертью», перечисляет в основном бывших монахов и священнослужителей: инока Ириарха, сына священника, романовского попа Семена, дьяка Кирилла (Евфросин 1895: 17, 87). Известные сибирские «расколочители» тоже были так или иначе связаны с церковными институ-

тами: организатор самосожжения в Березове Даниил был иноком, а еще раньше священником, армянин Иосиф Астомен имел монашеский чин (Игнатий 1855), известный «расколучитель» Яков Лепихин был иконописцем, а в конце жизни стал монахом Далматовского монастыря (Белобородов, Гончаров 1999: 207; Байдин 1999: 237). Предполагалось, что такие священники и монахи смогут найти и обучить преемников, способных выполнять необходимые службы и требы, разъяснять Священное Писание, привлекая на свою сторону тех, кто принадлежал к господствующей церкви.

Другим источником пополнения института наставников были миряне: городские и посадские жители, а также крестьяне. В 1675 году в Арзамасском уезде проповедовал посадский житель Иван Федоров (Сироткин 1999: 266), Евфросин упоминает проповедников подьячего Ивана Григорьева и его сына Ивана (Евфросин 1895: 17). Но основной средой, из которой выходили старообрядческие «расколуचितели», как и в случае с практикой посвящения в иерейский сан, существовавшей и прежде в православии, было крестьянство — об этом говорят и «Отразительное писание», и следственные дела.

Несмотря на существование некоего идеального образа пастыря, сложившегося на основе упоминаемых выше источников, следует признать, что этот образ был важен в первую очередь для духовных лидеров старообрядчества. Для крестьян, как представляется, соответствие некоторому набору требований, предъявляемых пастырям, не казалось необходимым условием признания их авторитета. В частности, это относится к вопросу о грамотности наставников. С одной стороны, судя по высказываниям Евфросина, несмотря на обличительный пафос его сочинения, многие из упоминаемых им проповедников были людьми достаточно грамотными, как те же Поликарп или Иван Григорьев. С другой стороны, исходя из сетований современников на грамотность духовенства, можно предположить, что и среди людей, оставшихся приверженцами старого обряда или перешедших в староверие и ставших вероучителями, было достаточно неграмотных или малограмотных. О том, что среди наставников и проповедников «гарей» таких людей, оставивших «свое орало», было немало, писал в своем трактате Евфросин (Евфросин 1895: 9). В Исетском остроге в 1685 году разыскивались крестьянин Иван Бархатов и Иван Казанец², которые, «переходя во многие места, православных христиан от истин прелщают и к церквам Божиим приходить не велят» (ДАИ 1862: 219).

Паства, привыкшая к безграмотности сельского духовенства, очевидно, не воспринимала неграмотного пастыря как явление экстраординарное. Крестьяне могли следовать за проповедующим

² Возможно, именно этого Ивана Казанца упоминал на допросе вязниковский старец Вавила, один из последователей Капитона (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 258, 1666–1667, л. 42).

старую веру и самосожжение вероучителем, даже если тот не умел читать и писать. Некоторые дела о массовых самоубийствах показывают, что сама передача опыта и знаний не всегда предполагала обучение чтению и письму. Просветительство, направленное на обучение грамоте, стало сознаться в старообрядчестве — и преимущественно среди старообрядческих лидеров — одним из важнейших направлений деятельности несколько позже, начиная с братьев Денисовых. Основные же положения в защиту старой веры могли передаваться в устной форме, более привычной для крестьян — через проповеди, духовные стихи. Уже упоминавшийся крестьянин Степан Ремезов, по прозвищу Слепой, подговаривавший жителей арзамасских деревень к самосожжениям, на допросе указал, что он грамоты не знал и «учил один словами, а книг, де, у него никаких не было» (Сироткин 1999: 267). Это же подтвердили и схваченные крестьяне. Но от своего учителя, посадского человека Ивана Федорова, Ремезов знал о содержании «Кирилловой книги» и «Книги о вере», которые Федоров прочел ему: «...те обе книги он, Ивашка, чел...» (цит. по: Сироткин 1999: 266). Был ли помимо этого Ремезов только проповедником или же совершал какие-либо обряды — неизвестно.

В отличие от просветительской, проповедническая деятельность противников церковных новин, особенно заметная на фоне приходского духовенства, приобретает большое значение уже в первые годы церковного раскола. Из-за удаленности деревень от церкви на 50, 70, а то и на 100 верст прихожане нередко пропускали службы (Знаменский 1867: 65). В самих приходах, очевидно, проповеди также не были популярны. Предпринятые уже в Петровскую эпоху попытки властей заставить священников уделять внимание религиозному образованию прихожан, читая им проповеди, не увенчались успехом (Freeze 1977: 174). В отличие от никонианских священников, старообрядческие учителя посещали даже самые отдаленные поселения, проповедуя старую веру и совершая церковные таинства над новообращенными. Они рассматривали проповедь в качестве основных инструментов спасения, вполне в соответствии с указанием, содержащимся в «Книге о вере»: «...благоволи Бог буйством проповедания спасти верующия» (Книга о вере 1648: л. 2 об.).

Готовность крестьянской культуры признать авторитет странствующего вероучителя была обусловлена особенностями самой крестьянской традиции, связанной с восприятием странников. Феномен странничества и наделяния пришельца властью был подробно изучен в монографии Т. Б. Щепанской (2003). Предложенная исследовательницей модель дает возможность прояснить некоторые моменты, связанные с поведением участников массовых самоубийств, в том числе касающиеся роли старообрядческих проповедников. Согласно Щепанской, пришелец довольно легко мог наделяться властью в условиях распространения кризисного сознания в сообществе, поскольку кризис создает «ячейку для лидера» (Щепанская 2003: 465). Власть

лидера, являясь «формой кризисного управления», распространялась «в пределах кризисной зоны, области нарушений, неблагополучия, неопределенности» (там же: 459, 464). Это позволяет объяснить, почему деятельность проповедников массовых самоубийств могла находить отклик не только среди старообрядцев, живущих как бы в канун вселенской катастрофы, но и в ситуациях конфликта с местной властью — в том числе и среди крестьян-новообрядцев, где эсхатологические идеи также получали поддержку. В подобной ситуации от лидера ожидали решения проблемы, предложения определенной программы спасения, действенной именно в этих условиях. Среди наиболее частых средств спасения в кризисных ситуациях Щепанская называет подаяния и пожертвования на святые места. Однако если кризис охватывал все сообщество, то эти формы спасения оказывались недостаточно эффективными. Исследовательница указывает, что в таком случае последователи пришельца усваивали ценности дороги, в частности, полную раздачу имущества; такие формы поведения, как возникновение сект, общин, практиковавших сексуальное воздержание, умерщвление плоти, инфантицид, ритуальный суицид (самосожжение), ускорение смерти дряхлых и больных и прочие формы блокирования репродуктивной сферы и ограничения жизненных проявлений, Щепанская связывает с втягиванием оседлого населения в культуру дороги (там же: 477). Представляется, однако, что некоторые из этих форм, такие как, скажем, раздача имущества или создание общин, могли быть связаны и с влиянием других традиций, о чем будет сказано ниже. Да и ритуальный суицид трудно рассматривать в связи с «ценностями дороги».

В целом, тем не менее, выводы Щепанской оказываются во многом применимыми и к нашей ситуации. Анализ различных аспектов восприятия пришельца крестьянской культурой позволяет также объяснить, почему лидерами могли становиться и неграмотные крестьяне — грамотность пришельца, претендующего на роль лидера, не входила в число определяющих факторов. Важнее было то, что такие проповедники могли предложить для спасения и насколько убедительны были их аргументы. И этого, видимо, было достаточно для приобретения авторитета среди крестьян³.

³ Только в одном из дел середины XVIII века обнаруживается любопытный случай, когда наставник-даниловец, возглавивший самосожжение, объявил о себе, что «рождением он <...> с неба и опять поидет на небо» (РГАДА, ф. 248, оп. 14, д. 806 (6), 1742, л. 88 об.). Возможно, отождествляя себя с какими-то небесными силами (если не с самим Христом, наподобие лидеров мистических сект), он пытался повысить свой авторитет в глазах последователей. В целом же для старообрядчества с доминирующим в нем эсхатологическим мировоззрением такой случай является очевидным исключением. Известно, что, согласно Откровению, всякий объявляющий себя Христом, является Антихристом: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф 24:24). Поэтому в старообрядчестве, озабоченном поисками знамений последних времен, такие «роли» были недопустимы.

Результаты активности странствующих проповедников могут быть рассмотрены на примере Олонецкого уезда, долгое время считавшемся «рассадником» староверия. Длительному противостоянию нововведениям, несомненно, способствовало активное проповедование старой веры противниками никоновских реформ. Выходцы из Соловецкого монастыря, не принявшие «никоновы новины», основали на Олонце, помимо Выговского общежительства, множество скитов, обитатели которых считались наиболее опасными учителями «раскола». Их деятельность разворачивалась не только в Карелии, но и в Сибири. Следует отметить, что сама Сибирь, где позиции старообрядчества были довольно сильны, заселялась жителями северорусских земель, прежде всего из Центрального Поморья (Устюжский, Важеский, Сольвычегодский уезды), а также Западного Поморья и Вологодского уезда (Русские 1973: 25). Эти уезды так же, как и сибирские, в истории самосожжений упоминаются особенно часто.

Основной целью, ради которой в среде беспоповцев создавался институт наставников, было решение проблемы совершения церковных таинств. Этот процесс сопровождался многочисленными спорами о том, какие из таинств необходимы в последние времена и кто какие таинства, за неимением священства, имеет право совершать. Решение зависело во многом от осознания кризиса — либо как временного и локального, либо как такого, который ведет к вселенской катастрофе. Подобные взгляды на переживаемый момент характерны для «аварийного», по определению А. Ф. Белоусова, состояния культуры. Для решения проблем обрядовой практики старообрядцы «обратились к различным исключениям из “правил” религиозного обихода и прецедентам церковной истории, свидетельствовавшим о возможности отправления культа без участия священнослужителей» (Белоусов 1979: 70). Это в первую очередь относилось к федосеевскому и поморскому соглашениям, которые оказались в центре внимания исследователя, но вряд ли другие соглашения решали эту проблему иначе.

Выговская пустынь является наиболее ярким примером формирования института духовных учителей и монашества. В первые годы после падения Соловецкого монастыря основными обитателями поморской пустыни были монахи. Со временем, параллельно с образованием Выговского и Лексинского общежительств с монашеским уставом жития, вокруг них основываются старообрядческие скиты, жители которых также должны были соблюдать монашеский устав в службах, еде, быту. Единственным отличием от монашеской жизни было несоблюдение правил раздельного проживания мужчин и женщин (Куандыков 1982: 96). В скитах обязательно строились часовни, службы в которых проводили монахи-старообрядцы (там же: 95). В первое время на Выгу практиковалось «пострижение» сперва от принявших иноческий чин до Собора 1666 года, а затем и от их последователей. При этом право «пострига» присвоили себе не только

иеромонахи, но и простые старцы. Такого рода практика подверглась осуждению со стороны некоторых беспоповцев, в частности федосеевцев. Федосей Васильев, родоначальник федосеевского согласия, писал: «от вас же приняты иноки, иже от простых старцев пострижены, а не от священноиноков, и те старцы у вас соборное начало держат: на трапезе хлеб Богородичен вынимают, и духовное дело творят: крестят, и на покаяние приемлют, и воду Богоявленскую раздают, а овы из них и постригают во иноки от своего образа» (Смирнов 1909: 295–296). Со временем «постриг», предполагавший чаще всего простое возлагание иноческого одеяния, стали практиковать даже простецы, среди которых большую часть составляли «дворцовые крестьяне, посадские люди и люди разных чинов, не имеющие к монашеству никакого отношения» (Соколовская 1992: 33).

Выговцы и сами сознавали, что нарушают установленные церковью правила, поэтому в общежительстве начинает складываться новый корпус учителей-наставников, которые были мирянами и жили при часовнях в скитах. Обязательным для наставников было знание Священного Писания, они совершали различные таинства, в частности, крещение и перекрещивание, могли исповедовать и отпевать, но не имели права постригать (Соколовская 1992: 38–39).

Однако выговцы представляли только один из возможных вариантов решения. Дискуссии велись старообрядцами в отношении всех таинств, и разные толки по-разному решали эти вопросы, а чаще всего толки и возникали из-за подобных разногласий, очевидным примером чего может служить разделение старообрядчества на поповщину и беспоповщину, а затем на более мелкие согласия.

В делах о массовых самоубийствах мы обнаруживаем упоминание о трех таинствах, которые могли совершаться за несколько дней до события: крещении, исповеди и причастии.

Крещение было единственным таинством, совершать которое, согласно церковному праву, могли миряне: «[Номоканон] А в нужди крещают мужие, и жены или иноки; и аще умрет, божественная благодать совершает ю; аще ли жив будет, да священник поставит и паки в купель, и молитвы, и миро, по обычаю, творит» (Смирнов 1909: 212). Но уже здесь в старообрядческой практике наблюдается множество вариантов проведения этого обряда: в некоторых случаях чтение молитв признавалось обязательным, в других — нет, кроме того, возникает согласие самокрещенцев, которые обходились вообще без лица, совершающего крещение. Однако если эта практика в целом была вполне допустимой, то перекрещивание некоторыми старообрядцами приходящих из никонианства сознавалась другими как нарушение церковных правил, поскольку право на это имел только архиерей или иерей (там же: 214–216).

Беспоповцами допускалась также исповедь мирянину. Однако и здесь возникали затруднения — не столько по причине невозможности исповедоваться мирянину, сколько из-за того, что отпустить

грехи имеет право только духовник. Некоторые наставники, видимо, обходились без этого существенного элемента таинства, другие могли давать разрешение грехов. Еще одним вариантом покаяния могла служить так называемая «глухая исповедь», к которой обычно прибегали в случаях, если умирающий не мог говорить. Однако в беспоповской среде это таинство несколько видоизменилось. В частности, некий беспоповский наставник Макарий называл «глухую исповедь» исповедью «скитских отцов». Суть обряда заключалась в том, что наставник собирал 30–40 человек, каждый про себя вспоминал о своих грехах, и затем Макарий, не выслушивая исповеди, давал отпущение (Смирнов 1909: 233).

В явное противоречие с церковными правилами вступали старообрядцы, совершающие таинство евхаристии. Аввакум в «Книге всем горемыкам миленьким» обосновал возможность исповеди и причащения без священника: «исповедатися искусному простолюдину, нежели невежи попу, паче же еретику. Аще нужда привлечет, и причаститися бес попа можно святым комканием. Аще мужеск пол, или женеск, в нынешнее настоящее огнепальное время со исповеданием и с прощением друг ко другу тела Христова и крови причащайтесь» (Материалы 1879: 233–234). Однако в церковной практике таинство пресуществления Тела и Крови Христовой мог совершать только священник, поэтому многие беспоповцы отказались от него, мотивируя отказ тем, что в последние времена «нести ни жертвы, ни причащения» (Смирнов 1909: 233). Поморцы, напротив, допускали причащение мирянами, хотя обычно причащали только хлебом, некими «древними крупицами», на Выгу использовали Богородичный хлеб (там же: 233–234), прототипом которого, как отмечает А. А. Панченко, «послужила просфора, из которой на проскомидии вынимается частица в память Богородицы» (Панченко 2002: 129).

Выполнение основной функции пастыря — заботиться о спасении духовных детей — не ограничивалось исключительно отпращиванием треб. Предназначению духовенства стало уделяться особое внимание после раскола церкви, который заставил по-новому взглянуть на идею спасения и пути его осуществления. Для старообрядцев было очевидно, что пришествие Антихриста делает возможность гибели более вероятной, поэтому прежние способы спасения в наступающие «последние времена» представлялись малоэффективными.

Менее пессимистически настроенные проповедники староверия в поисках путей спасения останавливались на идее пустынножительства. Иван Круглов — одно из главных действующих лиц, связанных с комиссией Квашнина-Самарина на Выгу⁴, до своего печально

⁴ История о выговском жителе Иване Круглове упоминается в «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова, а материалы следственного дела приводятся в книге Г. В. Есипова «Раскольничьи дела XVIII столетия» (1861). Круглов был арестован за принадлежность к расколу и доставлен в Синод, где обвинил обитателей Выговской пустыни в немолении за государей и перекрещивании ими

известного доноса наставлял будущего старца Никиту Прокофьева, служившему до ухода в старообрядческую пустынь в лавке у торжковского купца: «ежели он, Никита, захочет себе сушаго спасения, то б-де он, Никита, шел прямо на Умбу реку <...> и при той-де реке на берегу в лесу имеетца часовня, при которой для богомолия живет в кельях старец Терентей Иванов и с ним-де в согласии и под ево учением находятца таковых же старцов и белцов человек сорок...» (РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 1382, 1750, лл. 10–10 об.).

Популярность бегства в пустыню среди «ревнителей древнего благочестия» объясняется несколькими причинами. Во-первых, существовал древнерусский идеал пустынночества как праведной и святой жизни наедине с Богом, подобной жизни древних пустынников, какими были Антоний Великий, Макарий Египетский и многие другие «древние отцы» (Гролимунд 1998: 123; Полетаева 1998: 199). Такое же значение придавалось пустыни в духовных стихах «О царевиче Иоасафе», «Стих о прекрасной пустыне» (Бессонов 1861). Во-вторых, после раскола церкви уход в пустынь наделялся и другим значением, связанным с эсхатологическими настроениями. Скиты и пустыни превращались в убежище для всех, кто, не желая покориться Антихристу, стремился сохранить веру. Этот путь спасения указан самим Христом: «...когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте <...> тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы» (Мф 24:15–16). Позже этот способ постоянно упоминался в толкованиях отцов церкви на Апокалипсис: «но многие, которые будут внимать божественным Писаниям, иметь их в руках и вдумываться в них, избегнут обольщения (Антихриста). Они ясно поймут его козни и его обольщение, избегнут его рук и скроются в горах и расщелинах земных...» (Псевдоипполит 1898: 76). В-третьих, пустынножительство в какой-то мере позволяло решить затруднения, связанные с совершением таинств, в частности евхаристии (Полетаева 1998). В анонимном сочинении уральских старообрядцев «Извещение святых православных веры» содержатся выписки из житий святых, «имевших “опыт духовного приобщения” без Причастия церковного» (там же: 208): это и Мария Египетская, и Марк Фракийский, и Петр Афонский, которые «Евхаристии не имуще, обаче чрез высокое житие святое, сосуди вожделенные Богу и честнейшие паче всего мира явишася» (там же: 208–209). Таким образом, жития святых, долго пребывавших в пустынях и не имевших возможности причащаться, позволяли старообрядцам обосновать идею о том, что спасение можно обрести и без таинства.

Представление о пустынночестве было тесно связано с учением о побеге, включавшим в себя «обоснование ухода из-под власти антихриста, и разработку правил, регулирующих сам побег и жизнь

православных в старую веру. После этого на Выг была направлена комиссия Квашнина-Самарина (Филиппов 1862; Есипов 1861).

беглецов» (Дутчак 1998: 185). Воспринимаясь как путь к спасению, бегство стало одной из наиболее часто выбираемых старообрядцами стратегий поведения. Но оно могло рассматриваться и как возможность спасения для слабых, как, например, в одном из поморских сочинений: «...немощны да бежат в горы, и в вертепы, и в пропасти земные» (цит. по: Куандыков 1982: 93). Вспомним, что подобный путь спасения именно для слабых предлагал персонаж «Писания к утекшим от православное веры епископом» Ивана Вишенского, где описывалось взятие монастыря Зографа латинянами. Позже и в «Кирилловой книге» «слабым» предлагается бегство, а «избранным» борьба с Антихристом. Для радикально настроенных старообрядческих лидеров идея бегства от Антихриста могла выражаться и в такой крайней форме, как самоубийство, — очевидный и четкий шаг, отделяющий погибший мир от Царствия Небесного.

Однако разделить старообрядческих вероучителей на более и менее радикальных удастся не всегда. Во-первых, потому что, как уже отмечалось, инициатором самоубийства (во всяком случае, явным) не всегда был именно наставник, инициатива могла принадлежать кому-либо из местных жителей. Можно предположить, что так было при подготовке самосожжения в Новом Шадрино, инициатором которого считался местный житель Семен Шадрин. Не исключено, впрочем, что Шадрин действовал по указаниям старцев Манасея и Калистрата, тем более, что вскоре, после ухода Калистрата из деревни, подготовка к самосожжению началась и в деревне Мамоново, находившейся неподалеку. Можно объяснять этот случай близким соседством и осведомленностью об инциденте, который мог рассматриваться как пример для подражания, но не следует исключать возможности, что важную роль сыграл в этом и ушедший за три недели до «гари» старец Калистрат.

Во-вторых, не всегда можно с уверенностью определить, какую цель преследовал наставник, когда собирал людей: имел ли он в виду просто основание скита, где можно было бы вести уединенную жизнь, дающую надежду на спасение, или же проповедовал самовольную смерть. Последователи священника Даниила, организовавшего самосожжение на Березове, обещали спасение тому, кто придет в его пустынь: «Да у него ж старца Данила в пустыне, научением сатанинским, старицы и девки бились о землю и говорили они в то время, как бились, пресветую Богородицу и небо отверсто, ангели венцы держат тем людем, которые в той пустыне постригаются» (ДАИ 1862: 216). На допросе в связи с самосожжением на Мезени один из старообрядцев, Парфен Клокотов, рассказывал, что его учили, что «лучше жить для спасения души в отдаленных пустых местах, а нежели в мире» (РГАДА, ф. 248, оп. 14, д. 800 (55), 1743–1744, л. 1380). Наставник, по-видимому, не призывал непосредственно к «огненной смерти» до тех пор, пока собравшиеся не узнали о направляющейся к ним команде.