

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В.В. КЕРОВ

Между традиционализмом и модернизацией

**(Сакрализация повседневности
и мирская аскеза староверов XVIII–XIX веков
в сравнительно-исторической перспективе)**

**Статья 2. Мирская аскеза, нормы поведения
и предпринимательская деятельность старообрядцев***

В статье сравниваются формы мирской аскезы на Западе и в российском старообрядчестве, их связь с рационализацией экономического поведения. Анализируются нормы поведения старообрядцев, соотношение в их поведении традиций и инноваций, набожности и практицизма.

Ключевые слова: традиционализм, модернизация, старообрядчество, мирская аскеза, предпринимательство.

The article compares the forms of worldly asceticism in the West and the Russian Old Believers, their connection with the rationalization of economic behavior. Analyzes the behaviors of Old Believers, the ratio of their behavior tradition and innovation, piety and practicality.

Keywords: traditionalism, modernization, the Old Believers, worldly asceticism, entrepreneurship.

Традиционный христианский аскетизм (подвижничество) выражал средневековые представления о греховности плоти, противопоставляя земное и телесное (а значит, греховное) небесному и духовному. Аскеты, “соучаствуя в страданиях Христа”, принимали за образец Его земную жизнь (“...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною” – Мф. 16, 24). Они не только и не столько прибегали к самоистязанию, отшельничеству, столпничеству, но прежде всего обращаясь к постам, бдениям, девству, нищете, ограничивали свои потребности, выходявшие за рамки сакрального. “Не должно примешивать к святине что-либо из служащего к обыденному употреблению, чтобы не предавать поруганию святиню”, – учил Василий Великий в соответствии с основным принципом традиционной христианской аскезы (размежевание земного и телесного), приводя затем евангельский рассказ об изгнании торговцев из храма [св. Василий, 1998, с. 294].

Но если можно отказаться от торговли в храме, то, например, приготовление и принятие пищи полностью прекратить невозможно (питание акридами не может быть

* Статью 1 см. “Общественные науки и современность”. 2010. № 5.

массовым). Соответственно, наряду с тем, что в монастыре или ските отказывались от мирского и потому – обывденного, повседневные человеческие нужды, ограниченные до минимума, напротив, *сакрализовались*. Так, прием пищи – трапеза – воспринимался в монастыре как “богослужение, по существу не отличающееся от других праздников” [Шаблова, 2002, с. 15]. Данный элемент богослужения имел свой строгий чин. По Студийскому уставу (принятому и на Руси с XI в.) огонь в “поварне” также “возгнетался” по своему чину и обязательно – “от святого света светильника” (от лампы, горящей в алтаре перед запрестольным крестом) [Кузенков, 2000, с. 722; Голубинский, 1997, т. 1 (2), с. 616–619]. Таким образом, только в сакральном пространстве монастыря могло реализоваться указанное правило Василия Великого, как и многие другие предписания. В полном объеме аскетизм в своих внешних формах считался возможным лишь для монахов и практиковался только ими.

Мирская аскеза и рационализация экономического поведения на Западе

Официальное католическое учение уже в Средние века “разработало идеал систематического освящения всей жизни” и, соответственно, привлечения к аскезе более широких масс верующих. Однако «повседневная церковная практика католицизма... способствовала установлению... “несистематического” образа жизни». Дело было не только в отсутствии реальных условий. Официальная католическая церковь “относилась с крайним подозрением к мирской аскезе”, неизбежно в таких случаях принимавшей организационные формы общин, находившихся вне непосредственного контроля папской иерархии. Поэтому папство “всячески стремилось направить эту аскезу на путь образования орденов, то есть вывести ее из мирской жизни или в крайнем случае... подчинить ее их (орденов. – *В.К.*) контролю” [Вебер, 1990, с. 224, 244].

Западноевропейская Реформация изменила восприятие аскезы. Внешнее проявление христианской жизни избранного к спасению связано с неизбежными ограничениями, усмирением плоти. “Внутренний человек” создан радостным и счастливым, писал М. Лютер, но плоть противодействует ему, “стремится служить миру и ищет собственной выгоды”, мешает подражать Христу в земной жизни. Поэтому верный “должен действительно заботиться об усмирении своей плоти путем постов, бдений, трудов и других разумных методов... чтобы плоть повиновалась и сообразовывалась с внутренним человеком и его верой” [Лютер, 1994, с. 38]. Следуя апостолу Павлу, надо жить, как если бы “пользующиеся этим миром были как не пользующиеся”, – считал Ж. Кальвин. Нельзя допускать излишеств “в еде, питье и во всяческих удовольствиях”, жилище, одежде и образе жизни – избранным “дозволяется только то, без чего нельзя обойтись” [Кальвин, 1999, кн. 3, с. 186]. Эти требования распространялись на все общество и вызывали, по мнению Лютера, “необходимость во всеобщем постановлении... запрещающем чрезмерное изобилие дорогостоящих одежд”. Надо “сократить поставку пряностей”, отказаться от “изысканной пищи и напитков”. Бедные должны довольствоваться скудостью, “терпеливо пребывать в нужде”, богатые обязаны соблюдать умеренность “в изобилии” [Лютер, 1994, с. 115–117].

Умеренностью в потреблении протестантская аскеза (как и дореформационная католическая) не ограничивалась. Христианский подвиг не может быть сведен к умерщвлению плоти. Поэтому протестантский “избранный” не только не должен выходить “за пределы отмеренного”, но и “не может вести праздный образ жизни”. Лютер, перенося аскезу в мир, указывал, что усердное “выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством быть угодным Богу” [Вебер, 1990, с. 98]. Соответственно, “всякая мирская профессия, добросовестно осуществляемая пред Богом, не ниже и даже выше монашества” [Гарнак, 1907, с. 211].

В кальвинизме эти доминанты усилились под воздействием учения о предопределении. Для кальвинистов и посткальвинистских течений пуританизма “возможность установить факт избранности приобрела абсолютную, превышающую все остальные

вопросы значимость”. И одним из важнейших доказательств считалась “устойчивость веры, возникающая как следствие благодати”. Бог действует в “избранных”, поэтому каждое их действие должно быть чистым. Чувства обманчивы, и вера должна найти подтверждение в действиях. Соответственно, “избранным” следует “на протяжении всей жизни внимательно следить за тем, к чему Он призывает нас в любом нашем поступке”, – учил Кальвин. “Избранный” вынужден был не только “полностью отдаваться деятельности в рамках своей профессии”, подтверждая свою избранность, но и контролировать каждый свой поступок. Оступившийся же и совершивший нечто безнравственное вряд ли относится к избранным [Кальвин, 1999, с. 187–188; Вебер, 1990, с. 96, 148].

В результате сложилась ситуация, когда уверенность в спасении, то есть само спасение, “не может быть обретено, как того требует католицизм, постепенным накоплением отдельных достойных деяний, а является следствием систематического самоконтроля, который постоянно ставит верующего перед альтернативой: избран или отвергнут?”. Из жизни протестанта уходила магия покаяния и очищения, которую заменяет повседневный методический самоконтроль, представляющий собой вместе с трудовой профессиональной деятельностью и ограничениями плотских потребностей мирскую протестантскую аскезу. Таким образом, “Реформация перенесла рациональную христианскую аскезу и методику жизненного уклада из монастырей в мирскую профессиональную жизнь” [Вебер, 1990, с. 152, 226].

Культивируя аскетический образ жизни всего конфессионального сообщества и способствуя рационализации социальной жизни, протестантизм обеспечивал развитие новых форм хозяйствования. “Мирской протестантский аскетизм, действуя со всей силой против беспечного пользования имуществом и связывая потребление... освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики, он разрывает аскетические пути к накоплению во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его как дело богоугодное”. В результате у протестантов сформировалась “спокойная совесть при наживании денег, если оно только совершается в легальной форме” [Булгаков, 1993, с. 353].

Кроме того, на возникновение новых форм хозяйствования воздействовал рационализированный повседневный методизм, формируя названную М. Вебером “поразительной” связь «между религиозной регламентацией жизни и интенсивным развитием деловых способностей у целого ряда сект (квакеров, меннонитов. – В.К.), чье “неприятие мира” в такой же степени вошло в поговорку, как и богатство» [Вебер, 1990, с. 68]. По словам социолога (и это положение не оспаривается его критиками), в Средние века и Новое время “основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные идеи и коренившиеся в них этические представления о долге”. Но для рационализации и модернизации экономики они были недостаточны. “В такой же степени, как и от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального *жизненного поведения*. Там, где определенные психологические факторы служат ему препятствием, развитие *хозяйственно-рационального* жизненного поведения также наталкивается на серьезное внутреннее противодействие” [Вебер, 1990, с. 55–56].

Особенности аскезы в старообрядческой общине

В православии, в том числе русском, христианская аскеза сохранила свой традиционный смысл. По мнению богословов начала XX в., аскеза (“имеющая своей конечной целью получение царства небесного... а ближайшей задачей... достижение чистоты сердца”) “при осуществлении задачи христианской нравственности вносится в жизнь христианина в таком виде и с такой интенсивностью”, что это “подвижничество должно лучше формироваться в тех формах, какие оно приняло в монашеской практике жизни” [Феодор, 1911, с. 36–37]. “Дух аскетического рационализма”, как считают

некоторые современные исследователи, получил в православии “свое особое обоснование” [Беспалова, 1999, с. 27], но якобы в принципиально меньшей степени, чем в католицизме, и тем более в протестантизме.

Аскеза послениконовского, а особенно послепетровского официального православия развивалась под руководством светской власти. Бюрократическое государство не только полностью подчинило монастырскую жизнь, проходившую с Петровских времен по государственному установлению – Духовному регламенту, но и с переменным успехом стремилось поставить под контроль внемонастырскую аскезу. Были даже попытки ограничить внемонастырское старчество, новый подъем которого начался со второй половины XVIII в. как реакция на огосударствление Русской церкви.

Для старообрядцев же главным стал практический вопрос: как жить охранителям древнего благочестия в “никонианском” государстве и обществе, чтобы не изменить этому благочестию? С самого начала было очевидно, что принадлежности к истинной церкви и исповедания истинной, старой веры в условиях последних времен недостаточно. Отсутствие епископов само по себе не прекращало спасения¹, но необходимы были особые формы вероисповедания для всех верных. В отсутствие священства, вне церковных Таинств, спасение могло основываться лишь на благочестии, вере и усердии. Огромное значение имело и то, что при распространении тенденции “очищения ветхости” в форме возвращения норм первоначального христианства именно в аскетизме выражалась акцентуация христианской идеи равенства представителей всех социальных слоев общества в спасении или гибели души. Соответственно, за образец могла быть взята лишь аскеза, практиковавшаяся в монастырях.

Так, создавая крупнейший центр старой веры XVIII в. Выговское общежительство и руководя им, его киновиархи братья Денисовы указывали, что строят жизнь на “пустынническом учении”. Новое пустынножительство создавало сферу благочестия, закрытую для мира антихриста, но имело при этом не собственно “пустыннические” формы, связанные с полным одиночеством, а общежительские и скитские [Полетаева, 1998, с. 204–211]. Монашество в принципе основано на полном отречении от мира, но в классических монастырских уставах, в том числе древнерусских, определены обязанности монаха, связанные не только с молитвой, постом, целомудренной жизнью и пр., но и непременным *служением миру* (молитва за мирян, благотворительность, миротворство, обличение неправды) [Куандыков, 1984, с. 56]². Хотя данная функция в определенной мере и реализовывалась старообрядцами, в известных Выговских уставах эти вопросы не нашли своего отражения прежде всего потому, что община и была единственным миром – “миром избранных”. В рамках сообщества верующих разделение на общежителей, скитских, протестов имело условный характер (практически все они были формально мирянами), и все вместе они противостояли “миру антихриста”.

Вообще, по мнению некоторых исследователей, на Выге использование термина “киновия”, то есть общежительство, обитель (“Всепречестная и богоспасаемая киновия отец и братии всемилостивого Спаса Господа и Бога нашего Иисуса Христа Богоявления”) [Яковлев, б/г., с. 32]), было уловкой, “чтобы не называть монастырем то, что им, строго говоря, не являлось, и в то же время подчеркнуть монастырский уклад выговской общины” [Куандыков, 1984, с. 54]. Жители скитов вокруг Выговской оби-

¹ По Иоанну Златоусту, чрезвычайно популярному в старообрядчестве, сатана “надеялся, что погубив пастырей, он легко сможет расхитить их (верующих. – В.К.)”. Но по истреблении пастырей, “благочестие не уменьшается и слово проповеди не угасает, а еще больше возрастает”, так как руководит Церковью сам Господь [Иоанн Златоуст, 1898, с. 638].

² Эти нормы основаны на положениях святоотеческих текстов. По словам Иоанна Златоуста, “монахи должны быть сотрудниками пастырей церкви в нравственном воспитании людей, живущих в мире”, “для себя монах не испрашивает у богатых никакой ни малой ни большой милости, а для бедных испрашивает многих и постоянных милостей и свободу” – “с восходом солнечным идет каждый (монах. – В.К.) к своему делу и трудами многое приобретают для бедных”. Василий Великий также писал о монашеском рукоделии, главное предназначение которого – помощь нуждающимся (цит. по [Голубинский, 1997, т. 1(2), с. 728–730]).

тели входили в общину, они вели жизнь, отличавшуюся от иноческой только семейным образом жизни. К крестьянскому быту ближе скитской тип, чем общежительство. Именно поэтому он стал образцом для крестьянского большинства староверов, совмещавшего активную хозяйственную деятельность со строгим соблюдением всего круга церковной службы и основных правил иноческой жизни, включая посты, молитвы и бдения.

У поповцев монастыри и скиты на Ветке и в Стародубье, на Керженце и Иргизе имели формально несколько иной характер: они были населены в основном монашескими. Но и здесь служение “миру” имело неформальный характер.

Возникавшие монастыри, общежительства и скиты стали “источником и руководством духовной жизни” староверов [Мельников, 1999, с. 132]. Вокруг них складывались значительные старообрядческие анклавы. В этих анклавах (с неизбежной адаптацией) также распространялись аскетические нормы [Соколовская, 1999, с. 272]. В главном поморском центре Печорского региона – Великопоженском ските – староверы также “не имели иноческого сана, но в то же время... выполняли монашеские нормы, занесенные сюда с Выга”, живя при этом не общежительством, а “крестьянским двором” [Меньшакова, 1997, с. 30]. В общинах, созданных Феодосием Васильевым и живших “по иноческому уставу”, не было ни одного монаха [Житие... 1870, с. 6].

В результате, по мнению некоторых исследователей, опираясь на ранние пустынножительские образцы, киновиархи Выга “создали новую, неизвестную Православию степень христианского жития”, в котором могли сочетаться “монашеский устав и семейная жизнь”, как это было в “скитах”, окружавших собственно общежительство [Куандыков, 1990, с. 30–35]. Мирская аскеза была быстро усвоена староверческими массами и широко использовалась в повседневной жизни, что подтверждает и содержание популярных духовных стихов старообрядцев [Трушкова, 2002, с. 442].

Самоконтроль у старообрядцев

Такое восприятие аскезы, даже в стенах беспоповских монастырей фактически приобретающей мирской характер, неизбежно выходило за границы монастырей. Она превращалась в *общемирскую аскезу*, что облегчалось параллельной сакрализацией повседневности. Речь шла о служении “миру избранных”, представлявшему собой сакральную общину, отчетливо осознававшуюся как сообщество верующих, образующих саму Церковь. А в такой общине в условиях “последних времен” вся повседневная жизнь старообрядца, где бы он ни жил, была сакрализована и строго подчинена конфессионально-этическому методическому самоконтролю.

Дополнительным и не менее сильным стимулом самоконтроля стало обостренное эсхатологическое чувство. Когда вы что-либо делаете, – учили старообрядцев духовные руководители, – “всегда о суде и о пришествии праведного судии печытеся и помышляйте на сердцах ваших и глаголите себе, какова убо кромешная тьма, и каково убо есть, негасимый огонь, и червь не усыпай, и каков убо скрежет зубиша...” [ОР РГБ, ф. 734, д. 116, л. 198 об.].

Еще один фактор, также тесно связанный с эсхатологией, обозначили позже сами старообрядцы. Уже с самого начала во второй половине XVII в. учителя истинного благочестия активно использовали понятие страха Божия, тесно связанного с совестью. Дьякон Федор объяснял, что “безумнии пастыри новые” угрождают царю не только потому, что они “возлюбиша бо славу человеческу, нежели славу Божию”, но и, главное, страх перед человеком превысил в них страх Божий: “Убо яша бо ся страха, иде же не бе страха” [Послание... 1989, с. 102–103]. Значение этого понятия увеличилось с оскудением священства в начале XVIII в. Как писали сами староверы, “заявив протест против господствующей формы обрядочиносодержания”, старообрядчество “лишилось вместе с тем средоточного начала и гражданского и духовного”, то есть контроля и надзора со стороны государства и иерархии. В результате ревнители древнего благочестия вверили “себя непосредственному промыслу и страху Божию”.

Человек обладал при этом “грубой” человеческой природой и к тому же был одарен “свободой воли в своих действиях”. Потому каждый “член его (старообрядческого сообщества. – В.К.) единственно и непосредственно видел контроль себе лишь в страхе Божиим, исхудание которого порождало страсти, развивающие различные раздоры и несогласия во мнениях между старообрядцами” [Историко-каноническое... л. 13].

”Руководство для обучения юношества” конца XVIII в. так описывало схему *практического методизма* старообрядцев. На вопрос: “...Имаши ли в себе страх Божий, и ведаеши ли действие его?” – обучаемый юный старOVER должен был отвечать: “...страх отец вниманию, а внимание мати внутреннего покоя; тойжде раждает совесть, яже се творит, да душа... свою зрит некрасоту, и так раздаются начатки и корение покаянию” [Руководство... 1866, с. 201]. Важно было и то, что, по мнению староверов, все “тайнства действуют благодатью, независимо настроения приемлющего тайнства, в тот самый момент, в который они” совершаются. Но “постоянное сопричастие благодати Божией известного тайнства с приемлющими *зависит от сих последних*”. Если человек “верует право и живет благочестиво, по закону Божию, она (благодать. – В.К.) ближайшим образом пребывает с ним, а если он не выполняет хотя и одного из сих действий, она отступает от него, содействуя притом однакожь так, чтобы не нарушалась полная свобода его воли” (то есть не пресекая возможности возвращения) [Историко-каноническое... л. 103, 110].

Роль духовников

На страже исполнения аскезы в миру, кроме страха Божия, внутренней совести и вероучительных бесед, стояли также духовники. В духовничестве старообрядцы “черпали силы” для благочестивой жизни [Смирнов, 1913, с. 66–67, 228, 241]. Когда в Петровскую эпоху институт духовничества³ в официальной церкви был окончательно уничтожен⁴, в старообрядчестве он сохранился и, основываясь на идеях Аввакума о *покаяльной семье*, окреп. Духовник – в православии вообще “религиозно-нравственный руководитель и орган церковного надзора за верой и нравами народа” – в старой вере играл гораздо большую роль, чем в дониконовской Руси, где говение крестьянских и городских масс было очень “неисправным”. Требование иметь духовного отца содержалось во всех старообрядческих сборниках правил и нравочений [Сто... 1862, с. 199; Учения... 1862, с. 237; Цветник... 1863, с. 193].

В литературе существует мнение, восходящее к работам Вебера, что исчезновение исповеди в кальвинизме способствовало формированию чувства “неслыханного до толе внутреннего одиночества отдельного индивида”, который теперь мог надеяться только на Бога и на себя, заниматься только собой и помышлять только о своем спасении, что и породило необходимость постоянного самоконтроля – методизм аскезы [Вебер, 1990, с. 143–144].

Исповедь в старообрядчестве (как и в православии вообще) – отнюдь не средство полного очищения от грехов, но инструмент организации их исправления. Вопреки распространившемуся в атеизированном обществе мнению о том, что исповедь связана с возможностью всепрощения [Исповедь... 1988, с. 98–99], как тайнство она была связана именно с покаянием – внутренней нравственной самокритикой верующего.

³ Верующий свободно избирал священника в исповедники, называя его духовным отцом. Круг духовных детей одного священника назывался *покаяльной семьей*.

⁴ Реформы церкви начала XVIII в. стремились к обеспечению регулярного повсеместного исповедания, но результат принятых мер был обратным. Доносы на священников, покрывавших старообрядцев, поощрялись, в частности, тем, что доносчиков производили в священники, “ежели во священство достоин”. Дополнение к Духовному регламенту предписывало священнику, услышавшему на исповеди “об умысле на честь и здоровье государя, о намерении произвести бунт”, немедленно доносить. Указ Сената и Синода 1722 г., запрещавший свободный выбор исповедника и привязывавший обязательное говение к приходскому священнику, окончательно покончил с покаяльной семьей, духовничеством и завершил формирование прихода как административно-церковной единицы (см. [Духовный... 1904, с. 120; Смирнов, 1913, с. 238–240; Есипов, 1861, с. 2, 220; Лавров, 2000, с. 408–422]).

Духовник должен был наложить епитимью – не наказание, но средство возвращения грешника на путь добродетели, движение к которому зависело уже от постоянных усилий самого верующего. Соответственно, в старой вере исповедничество не ограничивало, а усиливало необходимость самоконтроля.

Необходимость некоторого “общественного” контроля существовала и в протестантизме, где одного внутреннего чувства не было достаточно даже в самых радикальных течениях, а человек так и не остался полностью наедине с Богом. Руководители реформационных церквей “порицали отнюдь не чрезмерность, а недостаточность церковно-религиозного господства над жизнью”. По словам Вебера, в действительности общепризнанное в рамках этой конфессии в XVI в. в Женеве и Шотландии, в конце XVI–начале XVII в. в Нидерландах, в XVII в. в Новой Англии и в некоторых районах самой Англии господство ощущалось бы нами “теперь как самая невыносимая форма церковного контроля над личностью”. Вместо исповеди сложилась система контроля, “социального поощрения и дисциплинарного воздействия”. Проповедниками или лучшими мирянами проводились аттестации о принадлежности к соответствующей религиозной общине и о поведении “братьев”; выдавались свидетельства (“тикеты”), допускавшие к причастию [Вебер, 1990, с. 62–62, 283–288]. По описанию Г.Т. Бокля, с XVII в. “духовные” лидеры шотландских пуритан “вмешивались в частные отношения всех и каждого, предписывали каждому распорядки его семейного быта и от времени до времени лично с целью надзора посещали его дом... каждый приход был разбит на участки для надзора и во главе каждого участка стоял старейшина. Здесь он должен был осуществлять контроль. Сверх того, были назначены шпионы. Не только улицы, но и частные дома подвергались обыску; смотрели за тем, не остался ли кто-нибудь дома во время службы в церкви и пропустил проповедь” (цит. по [Зомбарт, 1994, с. 177])⁵.

Чувство же одиночества перед Господом и страх, порожденный неуверенностью в своей избранности, обеспечивали то, что “всему этому надзору покорялись безропотно” [Зомбарт, 1994, с. 177], а “средние классы, не только мирились с... пуританской тиранией, но и защищали ее с таким героизмом, который до того *буржуазные* классы как *таковые* проявляли редко...” [Вебер, 1990, с. 63].

В старообрядчестве не произошло “расколдования мира” по образцу протестантизма, лишённого клапана исповеди, магии таинств и рукоположенного священства. Здесь формирование религиозного рационализма и конфессионально-этического методизма проходило иным путем. Но и в старой вере, хотя человек не был так одинок, он сохранял постоянную уверенность в личной “беспременной своей борьбе с сатаной” (по мнению современников, “это поверье ему столь же драгоценно, как и самая жизнь” [Дневные... 1885, с. 125]), что в сочетании с острым эсхатологическим чувством заставляло ежедневно, ежеминутно помнить о геенне и корректировать свое поведение и поступки. Кроме того, в условиях “последнего времени” священник и духовник не могли обеспечить душевного спасения, оставаясь лишь помощниками верующего, осознававшего и на исповеди, и в духовной беседе, что “через человека твориши сие Богу твориши...” [Цветник... 1863, с. 193].

Регламентация жизни и отношение к внешнему миру

В условиях необходимости блюсти дух, сверяя его с буквой Писания, опасаясь повредить вере, старообрядцы стали следить за каждым своим шагом, регламентируя многие стороны повседневной жизни. Сохраняя требование дониконовского русского православия “несообщаться” с еретиками и неверными, но, не имея возможности в большинстве случаев полностью изолироваться от нечистого мира, старoverы должны были точно определить правила такого вынужденного общения. Уже в конце XVII в.

⁵ С этим, в частности, связана традиция отсутствия занавесей на окнах в исторических “протестантских” регионах.

на беспоповских соборах расписывался порядок общения с “внешними”. Приговор 1694 г. определял, как “очищать” “закупаемое на торгу брашно” и “питие” – в частности, сколько класть поклонов, как и когда произносить очистительную молитву “от торжищных нечистот” [Приговор... 1898, с. 145].

Устав Выговского общежителства 1702 г. также содержал относительно высокий уровень регламентации жизни ревнителей древнего благочестия. При этом документ не столько содержал “систематическое изложение принципов организации монашеской общины и правил поведения ее членов” (как это следовало бы сделать в монастырском уставе), сколько детализировал обыденную (формально) жизнь членов общины. В правилах А. Денисова, отмечают исследователи, “очень силен прагматический дух. Андрей делает упор на нормы, связанные с конкретными нуждами Выговской организации”: “устройство” детей, форма одежды, вопросы собственности, борьба с мирскими привывчками, правила общения с родственниками. Регулярным монастырским уставом Выговские правила не стали, но необходимость их выполнения аргументировалась тем, что именно их соблюдение представляет собой исполнение главной обязанности выговцев – “о душах попещися и о благочинии монастырском” [Куандыков, 1984, с. 55]. Важно, что правила соблюдались под воздействием не только тяжелого климата, угрозы новых преследований, но и эсхатологических ожиданий, а также крепкой веры первых выговцев.

В 1730-е гг. регламентация жизни выговцев существенно увеличилась, чему способствовало усложнение и расширение хозяйственной деятельности Выга. Было создано множество уставов для “братии и постниц” на отхожих службах и промыслах⁶, а также для управленцев – келаря, казначея, нарядника, городничего⁷. Важно, что келарь и прочие отвечали не только за соответствующие службы – трапезную, хлебную, кожевню и т.д., но за строгое соблюдение правил на трапезе, во владении личным имуществом, за трудовую дисциплину и *внешнее благочиние*, в том числе чтобы “поклоны полагали добре”, на молитве и пении “шептания, бесед, кощунств и смехов не было” [Куандыков, 1992, с. 102–107]. В документах необходимость такой аскетической и регламентированной жизни аргументировалась ее душеспасительными целями: “...беспорочно свое слушание ко Христу приноси... да сподобишия услышати пресладкого гласа”. Но цели не сводились к личной сотериологии, главный фактор, определявший обязательность соблюдения правил, был связан с сохранением и укреплением очага истинной веры – “христорадного собрания” выговцев [ОР РГБ, ф. 98, д. 682, д. 121об.].

Практически полностью из норм и правил состояли книги для старообрядческих наставников различных согласий. “Особенно вредны т.н. Цветники, составляемые для людей приготовляемых в наставники”, – отмечал И. Сеницын, руководитель экспедиции по выявлению “раскольников”, посланной Министерством внутренних дел [Сеницын, 1862, с. 170]. Такие сочинения, как “Нынешние признаки пребывания Никонской церкви в ереси”, “Сто статей московских поморского согласия (Книга для наставников)!”; “Учение секты Федосеевой”, “Учение и правила Филипповской секты” [Сборник... 1862, с. 191–239], содержали те же регламентирующие пронумерованные статьи⁸.

⁶ Например, “Предел постникам на службах, како и на трудех с обретающимися при них старикам...”; “Определение общесоборное, како на Паже, Пурноозере и в прочих службах пребывати благочинно братии и постникам”; “Общесоборное соборное завещание пребывающим на пристанищах для торговых случаев и в работниках от господ...”; “Предел братии на промыслах морских летоизмно пребывающих на Груманте и Новой Земле”; “Предел общежительного совещания братии пребывающим на Печерском промысле”; “Почтение братии нашей, обретающимся в деле торгового промысла, о Господи радоватися” [Дружинин, 1912, с. 141–143, 390].

⁷ “Общесоборное установление, что должно келарю сохранять”; “Общесоборный приговор казначейской службе”; “Наряднику, которыя службы должно есть ведати и како в них поступати”; “Городничего служба” [Дружинин, 1912, с. 141–143, 390].

⁸ В частности, последний документ, написанный наставником московских “балчужных” филипповцев А. Яковлевым и принятый на соборе 1777 г., назывался у филипповцев Стостатейником [Мальцев, 1999, с. 138].

Правила не только разъясняли, как содержать кельи в богадельнях, крестить младенцев, но и настаивали, чтобы всем “духовным правителям быть беспорочным и знающим св. Писание”. В ряде документов преобладали формально бытовые запреты – на “брадобритие”, комедии, оперы и маскарады (особенно в воскресные дни), ношение немецкого или “необычного” платья, употребление табака, чая, “хмельного питья” (“по нынешнему горько-плачевному времени и по обещанию нашему жить целомудренно и наблюдать чистоту”), напудренные волосы, бритье шеи и выстрижение затылка, “анатомирование”, “осязание и осмотр женских ложесн руками” в больницах, “конских ристаний”, обучение детей вместо Божественных псалмов “бесовским песням и танцевать”, использование в пищу картофеля (“кобелиная мошонка”, “собачьи яйца”), устриц, лягушек и зайцев, содержание в домах вместо икон “картин Еллинских богов, древ и птиц”, рождественские елки как “языческой тризны”, изготовление “нагих ангелов из алебастру по подобию Еллинских купидонов” и многое другое [Сборник... 1862, с. 191–198; Попов, 1890, с. 248; Духовная... 1999, с. 333, 337; Власова, 2002, с. 515].

Не меньшей детальности достигала регламентация “Цветников”, служивших в обыденной жизни практическим руководством к подготовке спасения всех староверов, живших в монастырях и скитах, деревнях и городах. Так, пермский “Цветник” указывал, в какое время суток чем заниматься, куда ставить посуду, куда класть одежду, когда можно есть ту или иную пищу: “Сходясь и расходясь часто прашайся и благословляйся, часто кланяйся в ноги и на молитву ставай часто, чистоту храни... Образ с собою носи свои; у мирских им не молись и образов мирских небери вдом свой... И в роботу и вдорогу ехать или пеш, чрез реку и приход откуда в свой дом помолись и ехать в путь или счрез реку или заработу; ...Спостели ставши не пить по ночам пелмени неделать, на пиры и на игрища не ходить и бань по праздникам не топить... и иквас мирской посудой не черпать... и от собак и кошек и от скота блюсти, нюхать не давать ниже лизать...”, – учил “Цветник”, переписанный в простую тетрадку [Цветник... 1863, с. 193–197]. Кроме того, подробную религиозную, этическую и бытовую регламентацию содержали не только многочисленные “Цветники” [ОР РГБ, ф. 247, д. 548, 569, 570, 573, 763, 822; ф. 734, д. 26, 116], детали регламентации в которых постоянно пополнялись, в частности, определением того, какие лекарства “чисты”, а какие – нет [ОР РГБ, ф. 247, д. 644], но и ставшая популярной в старообрядчестве “Диоптра” [ОР РГБ, ф. 247, д. 118, л. 1–242], а также другие, часто переиздававшиеся и переписывавшиеся нравоучительные сборники, содержавшие “изображение истинного христианского жития” (“Альфа и Омега”, “Измарагд”, “Златоуст” и пр.) [Вознесенский, 1996, с. 82, 93].

Важно, что “Цветники” и другие сборники массового распространения демонстрировали глубокое восприятие регламентируемых норм в широких кругах старообрядцев различных согласий. Эти правила не просто *перемежались* с нормами вознесения молитвы, поста и празднования православных праздников. Формально бытовые предписания в действительности не отделялись от правил религиозной жизни, исповедания веры. В условиях сакрализации повседневности и методизма формально бытовые правила до середины XIX в., по свидетельству современников, у староверов “отождествлялись с сущностью веры” [Тихомиров, 1900, с. 117]. Описывая нормы содержания посуды вперемешку с правилами молитвы и поста, тот же “Цветник” подчеркивал: “Сия есть *вера христианска* к Богу, любити всем сердцем” (курсив мой. – В.К.) [Цветник... 1863, с. 193].

В XVIII–XIX вв. епитимийники и списки вопросных статей на исповеди, исходившие от синодальной церкви, также содержали множество статей, но в основном вопросы в них были связаны с общественными преступлениями, нравственными проступками, вероисповеданием (соблюдаются ли правила молитвы, поста, поведения в церкви), а также сексуальными и семейно-брачными отношениями. Здесь не было указаний о местах хранения одежды и посуды (хотя многие старообрядческие нормы появились из дониконовских традиций) [Алмазов, 1896, с. 212–218; Исто-

ведение... 1998, с. 328–337]. Но дело не только и не столько в уровне регламентации повседневной жизни. Главным было строгое следование старообрядцев обозначенным правилам, особенно в сельской местности, в то время как в синодальной церкви нормы и правила зачастую не исполнялись из-за разрушения связки исповедь–духовничество⁹, консервации церковной мысли, внедрения чуждых конфессиональных институтов.

Свидетельства современников, в том числе недоброжелателей старой веры, пестрят отзывами о трезвости, домовитости, скромности в одежде, воздержанности, опрятности, чистоте старообрядцев [Синицын, 1862, с. 165–166], а также их честности. До середины XIX в. в фондах градоначальника, губернского правления и окружного суда Москвы исследователи обнаружили лишь несколько “старообрядческих” дел, не связанных так или иначе с делами веры [Стадников, 2002, с. 55–108].

Однако нельзя назвать эпоху или конкретно-историческое общество (даже в более благоприятных для этого условиях Средневековья), в которых бы все конфессиональные и бытовые нормы исполнялись всегда и полностью. Среди старообрядцев, как и среди протестантов, встречались и те, кто нарушали традиции, и те, кого называли “вероотступниками”¹⁰. Наибольшие же нарушения были связаны с естественными человеческими потребностями, ограничивавшимися уставами (в основном у безбрачников – федосеевцев и филипповцев¹¹). Другой массовой проблемой было знакомство с алкогольными напитками: но и здесь, по данным полиции, старообрядцы, хотя «подчас... не лишают себя “пития очищенного огнем от всякия скверны”... но пьяниц вообще не терпят и ни в какую секту (согласие. – В.К.) не принимают, как-бы ни желали того» [Синицын, 1862, с. 165]. Священники господствующей церкви центральных районов России также утверждали, что староверы отличаются “воздержанием” [Дмитревский, 1892, с. 58]. По статистическим данным, даже в период всеобщей секуляризации, а точнее – безразличия к религиозным ценностям начала XX в., в старообрядческой крестьянской семье на алкоголь в среднем уходило всего 3–4% расходов (что было почти в 10 раз меньше, чем затраты на одежду и обувь), а в 19% хозяйств алкоголь не употреблялся вообще [Сельскохозяйственный... 1910, с. 230, 232].

Перемены в жизни старообрядцев

С 1840-х гг. некоторые старообрядцы-горожане постепенно стали отказываться от наиболее строгих норм поведения, например, начали носить галстуки, в федосеевских уставах определявшиеся как “удавление вместо креста и погибель на Страшном Суде” [Андреев, 1870, с. 239]. Запретные чай и сахар появились не только у столичной и провинциальной молодежи [Тихомиров, 1900, с. 62, 117], но даже в керженецких скитах [Любопытный, 1866, с. 135]. В церкви (правда, лишь столичной) можно было увидеть, что “рядом с сибиркою красуется гостинодворец, одетый по парижской картинке”. Все же поначалу это были лишь отдельные представители предпринимательской элиты и нарушались только отдельные нормы. “Большинство истых” староверов, как пишет

⁹ Известны свидетельства о том, что даже глубокорелигиозные крестьяне из паствы синодальных священников видели некую доблесть в обмане священников на исповеди. О специфическом отношении к сельским попам свидетельствует и обширный фольклор (см. [Народные... 1990, с. 46–52; Сравнительный... 1979, № 307, 507, 753, 839]).

¹⁰ Правда, в первой половине XIX в. в Московской губернии даже после четырехкратных увещеваний в Духовной консистории в ходе судебного-уголовного преследования староверов лишь 1 из 80 уголовно преследуемых переходил “в лоно господствующей церкви” и потому освобождался от наказания [Стадников, 2002, с. 70].

¹¹ В частности, правила филипповцев предписывали “всем христианам женского полу в работницы не нанимать”, “а для наблюдения над женским полом избрать старушек”. Для федосеевских фабрикантов, на которых работали сотни и тысячи ткачих, прядильщиц и мотальщиц, это было невыполнимо [Сборник... 1862, с. 238].

современник, даже в Петербурге носили все те же “длиннополые сюртуки, любимые столичными мелкими лавочниками” [У Петербургских... б.г., с. 39].

На нарушителей накладывались епитимьи за употребление “кофию”, езду верхом, “иродиадины пляски” на балах и пр. [Мельников, 1898, т. 14, с. 48–49], но воздействию цивилизационного развития России оказывалось все сильнее. Его последствия для представителей религиозной общины конфессиональный ограничивающий этос мог смягчить, но не в состоянии был предотвратить¹², тем более, если речь шла об энергичных, духовно активных и мировоззренчески самостоятельных великорусских хозяевах.

Постепенное ограничение некоторых сторон аскетизма было следствием не секуляризации сознания, но в значительной степени характерного для всех конфессий (по выражению П. Рындзюнского) *примирения с окружающей жизнью* [Рындзюнский, 1950, с. 190], которое более отчетливо развивалось в предпринимательской и вообще фабричной среде с начала 1850-х гг.¹³ Такой примиренческий синкретизм проявляется в эпитафии на могиле многолетней благодетельницы Выговского общежительства П. Долгой, в 1833 г. “сделанной ее сестрой Ксенией”, ревностной старообрядкой поморского согласия:

Всежеланная сестрица Прасковья Феоктистовна!
Се я в ризу облачена,
С покрытым бледностию лицом,
Как печалей муза Мельпомена,
При гробе плачу днесь твоим [Краткое... б.г.].

При этом “новые” староверы сохраняли глубокую религиозность, не потеряв веры. Например, Т. Морозов за поездки в Англию, ношение английского сюртука и посещение Московского английского клуба был прозван “англичанином”, но по свидетельству современников оставался глубоко религиозным, “истовым старообрядцем”. Известный “борец с расколом” Н. Субботин упоминал его в письме к К. Победоносцеву первым среди “главных представителей Московского раскола” и ходатаев за старообрядчество [Морозов, 1992, с. 13; Ливанов, 1968, с. 449; Марков, 1914, с. 440]. П. Вишняков нанял для детей гувернантку-немку, но придерживался крайне строгих религиозно-бытовых норм [Вишняков, 1915, с. 35]. К. Солдатенков дружил с И. Аксаковым, М. Щепкиным, Л. Лагорио, ездил за рубеж иногда специально, чтобы посетить музей изящных искусств. Религиозность, впрочем, не мешала “ему жить с французской Клемансой Карловной Дюпюи”. Сначала пассия купца размещалась в доме с моленной, затем он купил ей отдельный дом. Одновременно Солдатенков, старообрядец по Рогожскому кладбищу, устроил в своем доме молельню, где иногда “служил сам... вместе со своим дальним родственником... для чего оба надевали кафтаны особаго покроя”. Другой крупный старообрядческий предприниматель М. Мазурин, хозяин Реутовской мануфактуры, женился на итальянской балерине [Щукин, 1912, ч. III, с. 22–24, ч. IV, с. 21]. П. Рябушинского не устраивал “строй жизни” отца, в 1850-е гг. он “заводил знакомства в музыкальном и литературном мире, в 1860-е гг. у него собирались артисты Малого театра”. В то же время после издания антистарообрядческого указа 1853 г., оставив дела, он предпринял все возможные меры, чтобы не выходить из старой веры даже формально [Торговое... 1913, с. 32–33, 37].

Тем более в провинции предприниматели – и крупные, и мелкие – по свидетельству современников воспринимая постепенно элементы новой культуры, оставались

¹² Показательно, что по свидетельствам современников как сочувствовавших старообрядцам, так и преследовавших их, беспоповцы с меньшей строгостью относились к правилам (утверждая: “нужда законных правил исполнять не обязана, но совершенно свободна”), чем, например, в Рогожской общине поповцев (см. [Мельников, 1898, т. 13, с. 214–215]).

¹³ Так, в книгах домашних расходов Е. Гучкова лишь с 1851/52 гг. появляются расходы на самовар, чай, “конфеты”, лекарства, трубочный табак, “сигары закавказские”, театральные билеты, обучение детей музыке, пальто и галстук (ср. [ОПИ ГИМ, ф. 122, д. 502, л. 10–15, 19–61]). В 1853 г. братья Гучковы формально перешли в единоверие.

очень религиозны “в частном быту”, заставляя недоброжелателей делать вывод о том, что их “народностью... служит их религия” [Архангелов, 1899, с. 127]. Массы староверов, особенно провинциальных, продолжали оставаться на прежних крайне консервативных позициях. Низы критиковали и высмеивали новые манеры своих попечителей, что выразилось в появлении сатирического фольклора¹⁴.

Набожность и практицизм

В целом старообрядцы, по отзывам даже полицейских исследователей, были “гораздо набожнее прочих жителей” в городах и в сельской местности. Анкетирование священников синодальной церкви Ярославской губернии выявило, что, по их мнению, “в нравственном отношении раскольники... отличаются... исполнительностью данных обетов” [Синицын, 1862, с. 157–158]. Религиозность староверов, оказавшихся за рубежом – в Польше, Австрии и Германии, – по свидетельству современников значительно превышала уровень религиозности местного населения и вызывала восхищение и уважение [Ярошевич-Переславцев, 2000, с. 264]. Значительно более строгое исполнение старообрядцами религиозных правил воспринималось крестьянами центральных губерний, принадлежавших к пастве синодальной церкви, отнюдь не как обрядоверие или фанатизм, а как “настоящая вера” [Сборник... 1862, с. 45–46].

В итоге глубина религиозности старообрядцев не вызывала сомнений у всех слоев – от полиции и синодальных священников до крестьян “по церкви”. Но речь шла не просто о соблюдении внешних правил и исполнении регулярных обрядов; в условиях сакрализованной повседневности и методической аскезы старообрядцы, даже по отзывам преследователей, – были *набожны “в своей практической деятельности”* (курсив мой. – В.К.) [Архангелов, 1899, с. 128]. По свидетельству современников в середине XIX в. у старообрядцев, “как и у пуритан, квакеров или методистов... практический дух крепко соединяется с богословским духом” [Leroü-Beaulieu, 1889, p. 389]. “Каждый шаг свой, – писал современник о предпринимателе-старовере, – он освящает молитвой, и на всякое более или менее выдающееся обстоятельство своей жизни он смотрит как на милость или посещение Божие” [Архангелов, 1899, с. 128].

Практический характер такой духовности проявлялся в ее содержании, ориентированном на деятельность. Живя под строгим самоконтролем при поддержке духовников, староверы проповедовали идеи *практической духовности*. Аскезы для старообрядцев оказывалась отнюдь не способом умерщвления плоти, но ежедневными методическими усилиями в их профессиональных занятиях, в том числе – в хозяйственной деятельности. Таким образом они осуществляли в христианском подвиге повседневной жизни свои аскетические идеалы, обеспечивая при помощи сакрализации повседневности и мирской аскезы, как и в Западной Европе, реализацию модернизационных аспектов старообрядчества, позволяя достигать значительных хозяйственных успехов.

Модернизационные аспекты старой веры сочетались с соответствующими серьезнейшими чертами традиционализма – от пластического мышления до консервативного быта и уверенности в правоте старины. Сакрализация профанной сферы, регламентация быта и методизм распространенной на повседневность мирян аскезы консервировали традиционализм старообрядческих масс. В этих условиях закреплялась ситуация, когда старообрядцы второй половины XVIII–первой половины XIX в. обладали

¹⁴“Если тех почтенных особ поколебались сердца,
То немаловажная есть потеря любимого ими образца;
Во многие праздники, торжества –
Представляет гульбища и комедии Москва,
Ваши богачи почитают за должность
Хранить узаконенную вами осторожность,
В означенну вами церковь... ходить почитают за великую причину,
А если пропустят позорище, оскорбляются, не видевши того чину” [Мельников, 1898, т. 14, с. 50].

единой сущностью, но с двумя ипостасями. С одной стороны, это “были люди старого закала; патриархальные домовладыки, – и на взгляд со стороны... жили подобно своим допетровским предкам” [Мельников, 1898, т. 13, с. 326]. Но с другой стороны, их религиозный рационализм, методизм и мирская аскеза (как и у протестантов, хотя и по-другому и на иных основаниях), рост личной ответственности и вероисповедного активизма способствовали формированию того нового типа личности и новых гибких форм религиозной практики и религиозной мысли, которые соответствовали успешным формам инициативного хозяйствования.

Вероисповедная активность, сформировав соответствующие психологические установки, стала основой социальной активности старообрядцев. Религиозный рационализм и методизм староверов обеспечивал рационализацию и регламентацию их повседневной, в том числе хозяйственной жизни. В условиях рационализированной мирской аскезы активная ответственная личность старовера была готова к восприятию нового типа спасения в миру. Под воздействием этих социально-психологических и социоконфессиональных норм, воспроизводившихся и воспитывавшихся староверием, возникли и, главное, смогли закрепиться и получить широкое распространение новые представления о труде, богатстве, предпринимательстве, что привело к формированию новой связи между религиозной жизнью и земной деятельностью, новой деловой культуры и новой духовной концепции Дела.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алмазов А.И.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: опыт внешней истории. В 3 т. Т. 3. Одесса, 1896. Приложения.
- Андреев В.В.* Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. СПб., 1870.
- Архангелов С.А.* Среди раскольников и сектантов Поволжья. Историко-бытовой очерк раскола и сектантства в Нижегородском крае. СПб., 1899.
- Беспалова Ю.М.* Ценностные ориентации предпринимателей в России (на материалах западносибирского предпринимательства второй половины XIX–начале XX вв.). СПб., 1999.
- Булгаков С.Н.* Народное хозяйство и религиозная личность // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993.
- Вебер М.* Избр. произв. М., 1990.
- Вишняков Н.П.* Сведения о купеческом роде Вишняковых. В 3 ч. Ч. 1. М., 1905.
- Власова В.В.* Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура современность. Материалы. М., 2002.
- Вознесенский А.В.* Старообрядческие издания XVIII–начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996.
- Гарнак А.* Сущность христианства. Шестнадцать лекций. СПб., 1907.
- Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1997.
- Дмитревский В.* Современный раскол в Ярославской епархии и борьба с ним. Статистический очерк. Ярославль, 1892.
- Дневные дозорные записи о московских раскольниках. Сообщено А.А. Титовым. М., 1885.
- Дружинин В.Г.* Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленных по печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912.
- Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1999.
- Духовный регламент, тшанием и поверением Всепресветлейшего Державнейшего государя Петра Первого... СПб., 1904.
- Есинов Г.[В.]* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861.
- Житие Феодосия Васильева, основателя Феодосиевского согласия, написанное сыном его Евстратом в 7250-м году // Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, феодеосеевцев Преображенского кладбища и Поморской монинского собрания. М., 1870.
- Зомбарт В.* Буржуа. М., 1994.
- Иоанн Златоуст.* Творения. В 2 т. Т. 2. СПб., 1898.
- Исповедание женам; Вопрос мирянам, новопришедшим на исповедь; Сие женатым и вдовцам глаголи; Также глаголет; Исповедание инокам // Проблемы истории России. Вып. 2. Опыт государственного строительства XV–XX вв. Екатеринбург, 1998.

- Исповедь, покаяние // Православие. Словарь атеиста. М., 1988.
- Историко-каноническое обозрение старообрядческого общества // Рукопись из фондов ИНИОН РАН.
- Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. В 4 кн. М., 1999.
- Краткое летоисчисление настоящего века (Выгорецкий Летописец) // *Яковлев Г.* Бывшего беспоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе беспоповщины. М., б.г.
- Куандыков Л.К.* Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990.
- Куандыков Л.К.* Развитие Выговского общежительства в 30-е гг. XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.
- Куандыков Л.К.* Развитие общежительского устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984.
- Кузенков П.В.* Алексей Студит // Православная энциклопедия. Т. 1 М., 2000.
- Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.
- Ливанов В.Ф.* Раскольники и острожники. В 2 т. Т. 1. СПб., 1968.
- Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003.
- Любопытный П.* Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762–1866 года // Сборник из истории старообрядчества. М., 1866.
- Лютер М.* Избр. произв. СПб., 1994.
- Мальцев А.И.* Филипповский наставник Алексей Яковлев (Балчужный): Проблемы изучения биографии и творческого наследия // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Вып. 3. М., 1999.
- Марков В.С.* К истории раскола-старообрядчества второй половины XIX столетия. Переписка профессора Н.И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904 гг.). М., 1914.
- Мельников П.И.* Очерки поповщины // *Мельников П.И.* Полн. собр. соч. В 14 т. М.–СПб., 1898.
- Мельников Ф.Е.* Краткая История древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999.
- Меньшакова Е.Г.* Печорское старообрядчество // Старообрядческая культура Русского Севера. Сыктывкар, 1997.
- Морозов С.Т.* Дед умер молодым. Документальная повесть. М., 1992.
- Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.
- ОПИ ГИМ (Отдел письменных источников Государственного исторического музея).
- ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки).
- Полетаева Е.А.* “Уход в пустыню” в древнерусской и старообрядческой традиции // Уральский сборник. История. Культура. Религия. [Вып.] II. Екатеринбург, 1998.
- Попов К.* Раскол и его путеводители. Саратов, 1890.
- Послание дьякона Федора сыну Максиму // *Титова Л.В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989.
- Приговор или уложение Новгородского собора 1694 года // *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVIII веке: исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.
- Руководство для обучения юношества в делах веры // Сборник для истории старообрядчества. В 2 т. Т. 2. М., 1866.
- Рындзюнский П.Г.* Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории московской общины федосеевцев в 40-х годах XIX в.) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950.
- Сборник правительственных сведений о раскольниках. В 4 вып. Вып. 4. Лондон, 1862.
- Св. Василий Великий.* Духовные наставления. М., 1998.
- Сельскохозяйственный и экономический быт старообрядцев (по данным анкеты 1909 года). М., 1910.
- Синицын И.И.* Отчет с.с. Ив. Синицына “О расколе в Ярославской губернии” // Сборник правительственных сведений о раскольниках. В 4 вып. Вып. 4. Лондон, 1862.
- Смирнов С.* Древне-русский духовник. Исследование из истории церковного быта. М., 1913.
- Соколовская М.Л.* Крестьянский мир как основа формирования Выговского общежительства // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 1999.

- Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Стадников А.В.* Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начала XX в. М., 2002.
- Сто статей московских поморского согласия (книга для наставников) // Сборник правительственных сведений о раскольниках. В 4 вып. Вып. 4. Лондон, 1862.
- Тихомиров И.* Раскол в пределах Калужской епархии. Прошлое и настоящее местного раскола. Калуга, 1900.
- Торговое и промышленное дело Рябушинских. М., 1913.
- Трушкова И.Ю.* Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002.
- У Петербургских старообрядцев. Б.м., б.г.
- Учения и правила Филипповской секты // Сборник правительственных сведений о раскольниках. В 4 вып. Вып. 4. Лондон, 1862.
- Феодор, архиеп.* Смысл христианского подвига. Сергиев Посад, 1911.
- Цветник. Сия есть вера христианска к Богу... // *Архимандрит П[алладий]*. Обозрение пермского раскола, так называемого “старообрядства”. СПб., 1863.
- Шаблова Т.И.* Введение // Келарский обиходник Матфея Никифорова старца Кирилло-Белозерского монастыря. 1655/1656 год. М., 2002.
- Щукин П.И.* Воспоминания. М., 1912.
- Яковлев Г.* Бывшего беспоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе беспоповщины. М., б/г.
- Ярошевич-Переславцев З.* Старообрядцы в XIX в. глазами иноверческого окружения // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия. Т. IV. Тарту, 2000. Русские староверы за рубежом.
- Leroy-Beaulieu A.* L'Empire des tsars et les Russes. Vol. 3. La religion. Paris, 1889.

© В. Керов, 2010