Содержание

Благодарности . . . 8

Введение . . . 11
Неожиданная встреча . . . 11
Еретики, революционеры, духовные искатели . . . 16
Перед дорогой . . . 20
Гребцы русской ладьи . . . 20
От мира сего . . . 27
Догоняя бегунов . . . 31
Современность из подполья . . . 35
Другие православные, другие русские . . . 38
Тропинки и перекрестки . . . 40

Глава 1. Странники в мире антихриста . . . 45
Православные среди православных . . . 45
Церковь в бегах . . . 52
Бежать и скрываться . . . 52
Вечный побег Евфимия . . . 59
Мироотреченцы и благодетели . . . 63
Патриарх Никита Семенов . . . 65
«Темнота бегунская», или Странники глазами внешнего мира . . . 70
Переполох в Сопёлках . . . 70
О прозрачности катакомб . . . 74
Странники и границы легальности . . . 77
Обживая «серые зоны» . . . 94
Метафорическое подполье . . . 100
На пороге перемен . . . 105

Глава 2. Мельница безградных . . . 111
Ускользающая статистика . . . 111
Мельники и мироотреченцы . . . 119
Реформатор . . . 119
Мельники и мироотреченцы . . . 125
Патриарх Александр Васильевич . . . 135
Странники открываются миру . . . 150
Странники при старом режиме . . . 153

Не враждебная, но безбожная власть.
Странники в межвоенном СССР . . . 158
Большевики встречают странников . . . 158
Артельщики из Данилова . . . 166
Конец даниловской пристани . . . 179
Рабочие и крестьяне странствующие . . . 188

Глава 3. Апокалипсис в Вятке . . . 190
Бегство в пустыню . . . 190
Почему странники не бывают одержимы? . . . 192
Смерть Христа ради . . . 196
Грешный человек Христофор Иванов . . . 198
Ученик и учитель . . . 198
Деревенский малый в своем первом советском доме . . . 201
Умирать разрешаю . . . 207
Два поцелуя пастыря . . . 214
Невыносимость подполья . . . 220
В поисках советского антихриста . . . 229
Истинно православные християне брошенные . . . 239

Глава 4. Три жизни Максима Залесского . . . 244
Странники на перепутье . . . 244
Жизнь и странствия . . . 249
Автобиографии странника . . . 249
Странник появляется на сцене . . . 250
Воспитание странника . . . 253
Странник в поисках социальной ниши . . . 263
Странник обретает социальную нишу . . . 268
Странствовать по-большевистски . . . 280

Глава 5. Странники в лабиринтах современности . . . 295
О бегунах и бандитах . . . 295
О ренегатах и правоверных . . . 300
О тех, кто все еще в пути . . . 304

Источники и литература . . . 309

Указатель имен . . . 333

— А ты? — произнес я, смутившись. — Кто ты?
— Странник.
— И кто это?
— Тот, кто бежит от жизни.
— Странно!

Захер-Мазох Л. Странник

Благодарности

Мир, в котором я дописываю эту книгу, сильно отличается от того, в котором я ее когда-то начал. Это мир, расколотый по множеству швов. Он полон беглецов и беженцев. Он враждебен и зациклен на границах, которые почти невозможно преодолеть. Это страшный мир, каждый вдох в котором оставляет на языке тяжелый эсхатологический привкус. Но мои герои научили меня, что конец света — это еще не конец света и что даже самый темный час оставляет место для высказывания, жеста или действия. То, что эта книга дописана, — чудо. И это чудо не анонимно. Оно носит имена тех, кто прошел этот путь вместе со мной.

Более всех, кто помогал мне в моих исследованиях, я благодарен Жанне Корминой (Centre National de la Recherche Scientifique), научной руководительнице, о которой любой аспирант или докторант может только мечтать. Она справедливо критиковала меня, поддерживала, разделяла радости достижений и помогала справиться с неудачами. Ее вклад в это исследование не вместил бы никакой раздел с благодарностями.

Я благодарен моему соруководителю Альберто Масоеро (University of Turin) за точные и важные замечания и за веру в этот проект, Александру Семенову (Amherst College) за помощь и его интеллектуальный вклад на всех этапах моей работы, Илье Герасимову (Ab Imperio), каждый диалог с которым становился для меня огромным шагом вперед на пути к написанию этой книги, и Марии Старун (НИУ ВШЭ) за храбрость быть первым читателем и критиком всех моих текстов.

Благодарю Адриана Селина, Татьяну Борисову, Евгения Егорова, Екатерину Калеменеву, Владимира Бобровникова, Стефана Гужвицу, Евгению Кузинер, Марину Лоскутову,

Райнера Матоса, Марию Масагутову, Евгению Платонову, Анну Петрову, Ивана Пузырева, Лидию Рахманову, Александра Резника, Ксению Родионову, Пьетро Шакаряна, Николая Ссорина-Чайкова, Кирилла Чунихина, Йылдыза Али Ягыза, Екатерину Флигинскую (все — НИУ ВШЭ), Федора Максимишина (University of Michigan), Ксению Черкаеву (Humboldt University), Марию Гулакову (YIVO), Марину Могильнер, Александра Турбина (оба — University of Illinois), Федерику Морелли, Марко Мариани (оба — University of Turin), Игала Халфина (Tel Aviv University), Наталью Комелину (ИРЛИ), Мансура Газимзянова (University of Amsterdam), Павла Демченко (University of Naples Federico II), Анатолия Пинского (University of Helsinki), Детелину Точеву (Centre National de la Recherche Scientifique), Надежду Рычкову (РАНХиГС) и Сергея Штыркова (ЕУСПб) за прочтение и критику различных версий моих текстов и помощь в их улучшении. Спасибо моим студенткам и коллегам Виолетте Киреевой и Анне Панкратовой, которые, я надеюсь, когда-нибудь не оставят от этой книги камня на камне. Все достоинства этой книги я делю с моими коллегами. Все содержащиеся в ней ошибки и недочеты остаются на моей совести.

Выражаю благодарность моим наставникам в магистратуре РГПУ имени А.И. Герцена Дмитрию Головушкину и Алексею Гайдукову, которые привили мне любовь к изучению религиозных сообществ и проложили путь в академическую среду. Отдельная благодарность Игорю Ильичеву и Андрею Доронину лично, а также связанным с ними исследовательским центрам за неоценимую помощь в поиске архивных источников, а также сотрудникам всех без исключения архивных институций и библиотек, в каждой из которых я получал необходимое сопровождение и доброжелательный и участливый прием.

Это исследование было осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

В последнюю, но не в меньшую очередь я благодарю двух истинно православных християн странствующих, Игоря Кузьмина и Раба Божьего С., за то, что согласились

вступить со мной в диалог, поделились своими мыслями и прояснили многие догматические аспекты своего религиозного движения.

Спасибо и моим друзьям Андрею Лавецкому, Роману Горчакову, Любе Семеновой-Сашиной, Ольге Глущич, Александру и Ирине Сурменок, Михаилу Соколову, Вячеславу Федорову и Наталье Монстович.

По следам моих героев я и сам скитался между Петербургом, Москвой, Ярославлем, Турином, Хайфой, Пермью и множеством мест между ними. Но мой путь бок о бок с ними завершен. На этой развилке я прошу у них и у их современных единомышленников прощения, если невольно обидел их в своем тексте или не смог ухватить их сложную и многогранную реальность посредством моих упрощающих объяснительных схем. Простите меня Христа ради и примите благодарность от меня, еретика, за то, что позволили пройти часть вашего долгого пути вместе с вами.

Я посвящаю эту книгу памяти моей матери Светланы и всем, кто гоним, всем, кто лишен крова, всем, кто ищет убежища. Всем, кто странствует.

Введение

Неожиданная встреча

У австрийского писателя Леопольда фон Захер-Мазоха, автора культовой «Венеры в мехах», есть крохотный романтический рассказ «Странник» (1870)[1], который должен был стать прологом к его так никогда и не законченному собранию новелл «Наследие Каина». Сюжет «Странника» трудно назвать новаторским. Протагонист, образованный австрийский немец, в котором угадывается автор, путешествует по галицкой окраине Габсбургской империи. В дороге он встречает путника-славянина, который оказывается последователем der seltsamen Sekte[2] странников. Попутчик открывает герою учение своей секты, предполагающее полное отречение от собственности, семьи и родины. И если в начале разговора в ответ на эту декларацию веры герой удивляется «Странно!», то, расставшись с попутчиком, он долго размышляет о действительной бренности земных благ. Ниже я, конечно, совсем не собираюсь предаваться этим эскапистским размышлениям вслед за Захер-Мазохом, вероятно никогда не встречавшим настоящих странников. Этот короткий эпиграф нужен мне, чтобы зафиксировать возглас удивления. «Странно!» Действительно, что может быть страннее, чем бежать от жизни? Особенно в момент, когда окружающий мир меняется с небывалой скоростью.

1. *Bach U.E.* Tropics of Vienna: Colonial Utopias of the Habsburg Empire. New York: Berghahn Books, 2016. P. 23. В той же главе Ульрих Бах демонстрирует и ориенталистский взгляд Захер-Мазоха на славянские этнические меньшинства государства Габсбургов. В воображении Захер-Мазоха частью этих меньшинств были странники, географический ареал деятельности которых был на самом деле невероятно далек от Галиции.
2. Странная или чудна́я секта (*нем.*).

События, о которых пойдет речь в этой книге, разворачивались преимущественно в первой трети XX века, во время небывалых для Северной Евразии[1] политических и социальных потрясений и трансформаций. Представители самых разных национальных, социальных и религиозных сообществ, составлявших сложный и многообразный ландшафт огромного региона, оказались перед необходимостью перепридумывать себя и свое место в окружающих их пространствах предзакатной Российской империи и формирующегося Советского государства. Герои этой книги, старообрядцы-странники, или *истинно православные християне странствующие*, как они называли себя сами, или бегуны, как называли их недоброжелатели, не стали исключением.

Странники верили, что в условиях конца света и царства антихриста, ставших следствием канонических реформ патриарха Никона и социальных реформ Петра I, у истинно верующего остается только один путь: бежать и скрываться. И в первую очередь от главного воплощения антихриста — государства. Дабы сохранить свою душу, истинно православный християнин не должен попадать в статистические административные сети, платить налоги и пошлины, обзаводиться собственностью и вступать в брак. По крайней мере, все это явствует из рукописей самих странников. Они хотели, чтобы такими их видел мир. И если верить им на слово, то кажется, что речь действительно идет об убежденных эскапистах, существующих в подполье в вечном ожидании апокалиптической развязки.

Впрочем, эти последователи, пожалуй, самого пессимистичного и радикального вероучения среди и без того

1. Под «Северной Евразией» здесь понимается обширное географическое пространство от Балтийского моря до Тихого океана, в котором главной движущей силой исторического развития являются стихийные процессы межкультурной, межэтнической и межрелигиозной самоорганизации. Подробное описание см. в: *Герасимов И., Глебов С., Могильнер М., Семенов А.* Глава 1. Политическая экология: Формирование региона Северной Евразии // Ab Imperio. 2014. № 1. С. 249–288.

апокалиптически настроенных последователей многообразной Старой веры не остались на обочине истории. Напротив, они энергично участвовали в позднеимперском расцвете низового капитализма, были пионерами раннесоветской сельхозкооперации, а некоторые даже находили для себя место в репрессивной машине сталинского террора. Вопрос, на которой я ищу ответ в этой книге, наивен и основывается на этом самом парадоксе. Как вышло, что мои герои, убежденные и радикальные мироотреченцы, не растерялись в вихре внешних для них трансформаций первой трети XX века, а, наоборот, стали их интегральной частью?

Странники плохо вписывались в модерные политические имперские и советские проекты. До самой Октябрьской революции странники будут находиться на полулегальном положении. Даже в условиях национализирующейся поздней Российской империи, когда этническая идентичность подданных становилась важнее религиозной, странники все еще мыслились акторами национализации — публицистами, чиновниками, политическими деятелями разных ориентаций — как русские «с натяжкой», которых нужно просвещать, исправлять и избавлять от мрачных религиозных предрассудков, мешающих им встать на одну ступень с «правильными» православными русскими. Да и сами странники не питали к имперским властям и публичным политикам симпатий и до определенного времени не стремились к улучшению своего пугающего образа. Большевики, за исключением горстки энтузиастов, о которых пойдет речь ниже, не сильно заботились о том, какое место в новом государстве займут старообрядцы вообще, не говоря уже о малочисленных и ускользающих от статистической оптики странниках. В случаях же, когда пути советских властей разных уровней и странников пересекались, последние чаще всего испытывали на себе враждебность первых, видевших в них религиозных фанатиков, кулаков и спекулянтов.

Тем не менее именно в первой трети XX века, прокладывая свой путь между собственным мироотречением,

брезгливой неприязнью со стороны старого режима и холодной враждебностью со стороны нового, странники откроются внешнему миру. И это открытие запустит цепь событий и процессов, которые изменят их сообщество навсегда.

В этой книге три главных героя. Это странники трех разных поколений, рожденные в 1850-х, 1870-х и 1890-х, пик религиозной и светской деятельности каждого из которых пришелся именно на этот период. Однако эта книга — не компиляция биографий последователей малоизвестного религиозного движения. В гораздо большей степени ниже пойдет речь о российской современности, или модерности (modernity), и низовом опыте соприкосновения с ней. Разумеется, и морфология этого феномена, и легитимность применения этого термина к российскому историческому опыту — предмет научных дебатов[1]. Моя работа — вклад в эту дискуссию. Впрочем, моя цель совсем не в том, чтобы дать окончательный ответ на вопрос, состоялась российская имперская и советская модерность или нет. Даже на примере истории моих героев видно, что эта модерность может иметь тысячу лиц и вариаций и быть одновременно вездесущей и неуловимой. Но ниже я даю голос тем, кто соприкасался с модерными политическими и социальными процессами, тем, кто пользовался открывавшимися благодаря им возможностями, менялся сам и менял мир вокруг себя[2].

Согласно существующим историографическим конвенциям, модернизация с ее этнонациональными и классовыми языками политической мобилизации и массовой

1. Эта дискуссия подробно описана, например, в: *Дэвид-Фокс М.* Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная, переплетенная? // Новое литературное обозрение. 2016. № 140. С. 19–44.

2. Здесь я следую за Фредериком Купером, не пытаясь дать какое-то более совершенное определение модерности, чем существующие, но пытаясь расслышать, что говорят о ней те, кто был частью связанных с ней процессов: *Cooper F.* Colonialism in question. Berkeley: University of California Press, 2005. P. 115.

публичной политикой отодвинула традиционные религиозные солидарности и идентичности на второй план. Ниже я показываю, что это лишь одна из возможных траекторий. Российская модерность говорила не только языками нации и класса, но и языком богословских дебатов, проповедей и апокалиптических трактатов[1]. Более того, как демонстрируется далее, опыт вовлечения маргинальной группы в процессы политических и социальных трансформаций первой трети XX века может быть таким же нормальным, как и у миллионов их современников. В свою очередь, этот опыт становится 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 основы своей онтологии. Иными словами, если даже[2] странники были вовлечены в масштабные социальные преобразования и адаптировались

1. Здесь я следую за Хизер Коулман и Адибом Халидом (*Coleman H. J.* Russian Baptists and spiritual revolution, 1905–1929. Bloomington: Indiana University Press, 2005 (см. в рус. пер.: *Колман Х.* Русские баптисты и духовная революция. 1905–1929 гг. СПб.: Academic Studies Press, 2024); *Khalid A.* Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR. Ithaca: Cornell University Press, 2015 (см. в рус. пер.: *Халид А.* Создание Узбекистана: нация, империя и революция в раннесоветский период. СПб.: Academic Studies Press, 2022)), которые на примере русских баптистов и туркестанских джадидов показали, как члены религиозных общин вовлекаются в модернизационные процессы и перенастраивают свою идеологию в соответствии с новыми модерными языками и принципами политической мобилизации. Однако, в отличие от Коулман, в своем исследовании я не закрываю термин «религия» термином «культура», когда речь идет о модерном переплетении языков религии/класса/нации.

2. Слово «даже» используется здесь не потому, что странники существовали вне некой «нормальной» социальной среды, а потому, что странники были закоренелыми прагматиками и рационально и тщательно выстраивали стратегию развития своего сообщества.

к ним, то можно ли представить, что кто-то остался в стороне от этих процессов?[1]

Еретики, революционеры, духовные искатели

Странники появились на карте российского православия в конце XVIII века, но почти 70 лет оказывались неуловимы для тех, кто мог бы описать их извне. Только в 1850 году произошло их своеобразное «открытие», когда высшие имперские чиновники почти случайно узнали об их существовании (см. главу 1). С этого момента они стали привлекательным объектом для изучения расколоведов, этнографов, историков и, конечно, работников следственных органов. Как только схлынула первая волна криминальных исследований[2] по следам «открытия», за дело взялись синодальные богословы и религиоведы. Они оставили достаточное количество работ о странниках, фокусируясь, впрочем, в основном на аморальности их быта и ущербности их богословских построений[3].

1. Вопрос, поставленный таким образом, конечно, отсылает к работе Джеймса Скотта об изоляционистских сообществах в Юго-Восточной Азии (*Scott J.C.* The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia. New Haven, 2009). Однако мое видение таких сообществ несколько менее романтично и в большей степени ориентировано на фактические социальные практики взаимодействия с внешним миром.
2. *Алябьев.* Записка о страннической или сопёлковской ереси о мерах к прегражденію ея влияния // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 2 / Сост. В. Кельсиев. Лондон: Trübner & C°, 1861; *Синицын И.* О расколе в Ярославской губернии // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 4 / Сост. В. Кельсиев. Лондон: Trübner & C°, 1862.
3. *Вишняков А.Г.* (Вескинский А.) Странники или бегуны: [Очерк из новейшей истории раскола]. М., 1864; *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники: Очерки и рассказы. Т. 4. СПб., 1873; *Розов А.И.* Странники или бегуны в русском расколе. III. Организация секты // Вестник Европы. 1873. Т. 1. № 1. С. 262–295; *Ивановский Н.И.* Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб.: Ж-л «Миссионерское обозрение», 1901; *Мельников П.И.* В память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Т. 9. Н. Новгород, 1910. С. 8, 30, 204, 216.

Вскоре им на смену, а некоторые и параллельно с ними, пришли исследователи, давшие начало одной из самых влиятельных традиций изучения не только странников, но и религиозных диссидентов в целом. Этот подход, который условно можно назвать традицией политизации религиозного инакомыслия, объединил и лоялистски[1], и «демократически» настроенных авторов[2] (народников, ранних марксистов и большевиков). Исследователи странников из обоих лагерей видели в их духовных исканиях зашифрованный социальный или политический протест, естественно, в зависимости от собственных взглядов пугая читателя народными революционерами или солидаризируясь с ними.

Расколовед и человек, включенный сразу в множество оппозиционных имперскому режиму политических проектов (от народничества до сибирского областничества), Афанасий Щапов стал, пожалуй, центральной фигурой этой историографической традиции. Щапов за век до классической работы Джеймса Скотта обратился к угрюмому богословию странников как своего рода «оружию слабых»[3] угнетенных крестьян, не обладавших иными онтологическими инструментами канализации собственного протеста[4]. Наработки Щапова с поправкой на собственные политические взгляды в дальнейшем развили народник Иосиф

1. *Липранди И.П.* Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении. Лейпциг: Э.Л. Каспрович, 1883.
2. Конечно, это разделение более чем номинально. В частности, ведущая современная исследовательница странников Елена Дутчак указывает на низкую продуктивность проведения четкой границы между синодальными и «демократическими» учеными (*Дутчак Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск: Изд-во Томского ун-та, 2007. С. 5–6).
3. *Scott J.C.* Weapons of the Weak. New Haven, 2008 (см. в рус. пер.: *Скотт Д.* Оружие слабых. Повседневные формы крестьянского сопротивления. М.: Циолковский, 2025).
4. *Щапов А.П.* Земство и раскол. СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1862.

Каблиц (под псевдонимом Юзов)[1] и большевик Владимир Бонч-Бруевич[2]. Впрочем, следует сказать, что уже в то время в среде «демократических» исследователей возникала критика такой романтизации религиозности странников как квазиполитического протеста[3]. И народник Иван Харламов, и марксист Георгий Плеханов указывали на несовместимость религиозного утопизма странников и светских политических идеологий. Кроме того, в противовес такому политизированному взгляду на странников в начале XX века вышел труд синодального автора Ивана Пятницкого, одна из наиболее подробных и обстоятельных работ, посвященная преимущественно религиозной природе феномена странников и мгновенно ставшая историографической классикой[4].

Советские историки мало интересовались странниками, а если и писали о них, то в целом следовали протоптанной тропой: переводили с языка религиозных исканий на язык социального протеста. Впрочем, от предшественников их отличало отсутствие всякого стремления разглядеть в религиозных диссидентах потенциальных «попутчиков»[5]. На этом фоне безусловно выделяются работы, пожалуй, важнейшей фигуры в историографии странничества, позднесоветского и постсоветского историка и археографа Александра Мальцева. Работы Мальцева, основанные на текстах самих странников, вернули им голос и позволили

1. *Юзов (Каблиц) И.И.* Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. СПб.: Тип. (б.) А.М. Котомина, 1881.
2. *Бонч-Бруевич В.Д.* Избранные сочинения: В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
3. *Харламов И.Н.* Странники: Очерк из истории раскола // Русская мысль. 1884. № 4–6. С. 34–85; *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Сочинения: В 24 т. Т. 20. М.; Л.: Гос. изд-во, 1925.
4. *Пятницкий И.К.* Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев Посад: Тип. Св.-Троицкой Сергиевой лавры, 1906.
5. *Рындзюнский П.Г.* Городское гражданство дореформенной России. М.: Изд-во АН СССР, 1958; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М.: Наука, 1977; *Никольский Н.М.* История русской церкви. М.: Политиздат, 1988.

проблематизировать экзотизирующий взгляд на них как на социально-политическое движение, по своему невежеству заговорившее на языке богословия[1].

При всей важности перечисленных выше исследований они почти не касались странников XX века, хотя именно его первая треть принесла с собой перемены, радикально изменившие жизнь моих героев. Впрочем, в последние десятилетия историки все же изучали деятельность странников этого периода. Ирина Пярт обращалась к трудам одного из героев этой книги Максима Залесского (см. главу 4), чтобы показать, как страннический и большевистский милленаризмы переплелись в его мировоззрении и сделали возможным его сотрудничество с органами советской госбезопасности[2]. Елена Дутчак изучала сибирских таежных странников и трансформацию их верований и социальной структуры под влиянием внешних исторических процессов, а также их адаптационные ресурсы, которые позволили верующим сохранить изолированный образ жизни до наших дней[3]. Сергей Петров сосредоточился на случаях конструктивного взаимодействия странников с молодой советской властью в начале 1920-х годов[4]. Данила Расков в работе по экономической истории позднеимперского

1. *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: НИЦ «Сибирский хронограф», 1996.
2. *Paert I.* Preparing God's Harvest: Maksim Zalesskii, Millenarianism, and the Wanderers in Soviet Russia // The Russian Review. 2005. № 64 (1). P. 44–61.
3. В моей работе часто поднимаются вопросы, схожие с теми, что изучает Дутчак (*Дутчак Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск, 2007). Однако географический контекст здесь играет важную роль. Как будет показано ниже, между странниками, о которых пойдет речь, и их сибирскими единоверцами, исследуемыми Дутчак, пропасть.
4. *Петров С.Г.* Староверы-странники и Советская власть: очерк истории странствующих православных христиан для председателя ВЦИК М.И. Калинина // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв.: Сб. науч. трудов / Под ред. Е.К. Ромодановской. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 191–213.

старообрядчества обратился к истории хозяйственной деятельности странников, чтобы доказать влиятельную историографическую концепцию особой хозяйственной этики старообрядцев[1].

В центре внимания вышеупомянутых авторов были проблемы взаимодействия и интеграции в модернизирующееся общество носителей радикально эсхатологического мировоззрения, милленариев-архаиков, сама попытка которых контактировать с современным миром должна удивлять историка. Несомненно, на идеологическом уровне взгляды странников, декларируемые в их богословских трудах, действительно были радикально эскапистскими. Однако ниже я в большей степени рассматриваю практики взаимодействия странников с окружающим миром, широчайший репертуар которых нельзя объяснить, просто приняв за данность, что странники были религиозными радикалами. Мое видение этих процессов заключается в том, что мои герои были радикалами постольку, поскольку их радикализм не противоречил прагматике их включения в более широкие процессы.

Перед дорогой

Гребцы русской ладьи

Кого мы представляем, когда мы говорим о старообрядцах? Какой образ возникает у нас в голове? Образ самоотверженных хранителей древнерусского православия? Соли Русской земли? «Могучих гребцов русской ладьи»[2], упрямо пашущих землю в Сибири, Орегоне[3], Бразилии[4] или

1. *Расков Д.Е.* Экономические институты старообрядчества. СПб.: ИД СПбГУ, 2012.
2. Так, подчеркивая их стойкость в сохранении «русских традиций», журналист межвоенной эмигрантской газеты назвал польских старообрядцев: Рассказ о русских в Вильне // Возрождение. 1930. № 1992.
3. *Wigowsky P.J.* Freedom for an Old Believer. iUniverse, 2010.
4. *Petrova G.V.* Old Believers in Brazil: Preserving Linguistic Identity // Linguistics & Polyglot Studies. 2022. Vol. 8. № 3. P. 109–121.

Уругвае[1]? Или, напротив, мы представляем мрачных таежных отшельников, проклявших мир и бежавших от него в лесные дебри? Архаичных мистиков, готовых сжечься живьем, лишь бы не идти на компромисс по нескольким третьестепенным богословским вопросам? Ниже я показываю, что за пределами этих экзотизирующих полюсов существует целый мир старообрядчества, который населяют люди, чьи судьбы совсем не похожи на эти экстремальные траектории.

Один из центральных сюжетов этой книги — экономическая деятельность странников, которая оказала огромное влияние на все их сообщество. Впрочем, едва упомянутые в одном предложении «экономическая деятельность» и «старообрядцы» мгновенно вызывают в голове читателя образ позднеимперского старообрядца-воротилы, в который вплетаются знакомые веберианские коннотации[2].

1. *Rovnova O.* Money in Economic Activity and Language of the Old Believers of South America // Slavistica Vilnensis. 2020. № 2. P. 65–82.

2. См., например: *Керов В.В.* «Се человек и дело его…»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004; *Он же.* Духовный строй старообрядческого предпринимательства: альтернативная модернизация на основе национальной традиции // Экономическая история: Ежегодник. 1999. С. 195–234. Квинтэссенцию 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: Princeton University Press, 1998. P. 13–16, 61–71, 165. Несколько более проблематизирующий и менее идеализирующий взгляд на отношения между религиозной этикой и капиталистической практикой у старообрядческих купцов и промышленников представлен в работе: *Rieber A.J.* Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982. Однако выводы этой работы о религиозной предрасположенности городских и зачастую образованных старообрядцев к капитализму все же трудно экстраполировать на огромную и разнообразную массу их единоверцев. Кроме того, выводы Рибера о родстве старообрядческого стремления к церковной автократии и этноцентричного модерного русского национализма не кажутся бесспорными (Ibid. P. 138, 165). Вдобавок ко всему читателю потребуется немало усилий, чтобы распознать в загадочной секте Shore dwellers

Нет сомнений, что экономическая деятельность старообрядцев могла иметь свои отличительные черты, сумма которых легко укладывается в общий зарифмованный с классической работой Макса Вебера сюжет «Старообрядческая этика и дух капитализма»[1]. Однако, вынося за скобки романтический взгляд на этот самый сюжет как возможность альтернативной российской модернизации «с христианским лицом»[2] или «на основе традиционных православных ценностей»[3], необходимо подчеркнуть, что любые попытки сказать что-то о старообрядцах и их экономической деятельности в целом таят в себе опасность их эссенциализации. Старообрядчество — это аналитическая категория, а не вещь в мире, а сами старообрядцы никогда не составляли единого сообщества не только догматически, но и социально. Следовательно, любые обобщения, базирующиеся на опыте тонкого слоя успешных старообрядческих купцов и промышленников в море многообразной и преимущественно крестьянской Старой веры, требуют уточнения.

То же справедливо и для попыток обратной экзотизации старообрядческого опыта, то есть попыток увидеть в старообрядцах мрачных архаиков, чьи взгляды несовместимы с жизнью в современном мире. В таком прочтении их мировоззрение оказывается слишком эсхатологичным, пессимистичным, традиционалистским или инертным. Некоторые исследователи и вовсе экстраполировали этот видимый архаизм на русскую «традиционную» культуру

просто-напросто старообрядцев-поморцев (*Rieber A.J.* Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia. P. 160). Пример более сфокусированной, а потому гораздо менее склонной к обобщениям работы о старообрядческом предпринимательстве: *Юхименко Е.М.* Рахмановы: купцы-старообрядцы, благотворители и коллекционеры. М.: ТОНЧУ, 2013.

1. *Weber M.* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vol. 1614. München, 2004.
2. *Керов В.В.* «Се человек и дело его…»; *Он же.* Духовный строй старообрядческого предпринимательства.
3. *Керов В.В.* «Се человек и дело его…» С. 590.

в целом и видели в нем основное препятствие на пути российской модернизации «снизу»[1]. Впрочем, если упорный традиционализм старообрядцев уже давно поставлен историками под вопрос[2], а мрачный эсхатологизм, как будет показано ниже, может быть очень гибким и компромиссным, то о старообрядческом архаизме нужно сказать несколько дополнительных слов.

С 1960-х годов советские археографы из Новосибирска, Ленинграда, Свердловска и Москвы во время экспедиций в места отдаленного проживания старообрядцев смогли собрать множество материалов и документов, ставших основными источниками для изучения Старой веры[3]. Работы Николая Покровского, Натальи Зольниковой, Александра Мальцева, Николая Бубнова и многих других, писавших свои труды на основе этих источников, стали прорывными для позднесоветской науки и по сей день являются ключевыми в историографии старообрядчества. Работая

1. *Heretz L.* Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

2. 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 in Russia, 1760–1850. Manchester: Manchester University Press, 2003; *Bushnell J.* Russian Peasant Women Who Refused to Marry: Spasovite Old Believers in the 18th–19th Centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2017 (см. в рус. пер.: *Бушнелл Д.* Эпидемия безбрачия среди русских крестьянок. Спасовки в XVIII–XIX веках. М.: Новое литературное обозрение, 2020). О новаторских чертах 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. Т. 2. Ч. 2: Литература 1590–1690 гг. М.; Л., 1948. С. 302–313.

3. Несмотря на то что не все эти ученые работали в Новосибирске, именно новосибирская школа старообрядчества, возглавляемая выдающимся историком Николаем Покровским, является наиболее авторитетной (*Crummey R.O.* The Novosibirsk School of Old Believers Studies // Crummey R.O. Old Believers in a Changing World. Ithaca: Northern Illinois University Press, 2011. P. 167–189).

почти исключительно[1] со старообрядческими источниками и памятниками старообрядческой книжности, авторы этой археографической традиции в своих трудах делали совершенно справедливый вывод. Они имеют дело с архаичными сообществами, законсервировавшими свой образ жизни столетия назад, что позволяло некоторым из коллег в своих трудах, посвященных истории старообрядцев XX века, даже использовать медиевистские аналитические рамки[2].

Я благодарен коллегам за то, что они не только собрали бесценные документы по истории старообрядчества, часть из которых использована и в этой книге, но и за их вклад в историографию, с которой нахожусь в диалоге. Однако ниже я предлагаю пойти дальше и попробовать взглянуть на старообрядцев не как на остров, отделенный от мира[3], а как на его интегральную часть. Здесь я следую за Дугласом Роджерсом, в своем исследовании старообрядцев Верхней Камы призывавшим перестать видеть

1. Покровский использовал уголовные дела, но в основном в отношении старообрядцев XVIII века (*Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1974).

2. Например, Наталья Зольникова высказывалась в этом ключе, указывая на особенности архаичного религиозного сознания старообрядцев (*Зольникова Н.Д.* «Свой» и «чужие» по нормативным актам староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 2. С. 54–59). С этими представлениями перекликается и мнение Ирины Пярт, которая писала, что постсоветским старообрядцам удалось «возродить свою преданность средневековой русской духовности» (*Paert I.* Old Believers: Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850. Manchester, 2003. P. 3).

3. См., например, старообрядцы как фотографический негатив официального общества: *Crummey R.O.* The Old Believers and the world of Antichrist: The Vyg community and the Russian State 1694–1855. Madison: University of Wisconsin Press, 1970. Или старообрядцы как субкультура: *Robson R.R.* Old Believers in Modern Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1995. Или старообрядцы как «социальная альтернатива» царской/советской/постсоветской искаженной социальной реальности: *Муравьев А.* Социальная альтернатива русского старообрядчества // Социальная реальность. 2007. № 10. С. 65–79.

в старообрядцах полюс, противоположный современности, государству или власти[1].

Следуя к этой цели, я использую не только источники, вышедшие из-под пера самих старообрядцев, но и документальные свидетельства их взаимодействия с внешним миром, в которых мои герои предстают совсем не архаиками-традиционалистами, а рациональными и хладнокровными индивидами, готовыми в случае необходимости играть по правилам «испорченного» мира[2]. Иными словами, ниже

1. *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land: a Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca: Cornell University Press, 2016. P. 30 (см. в рус. пер.: *Роджерс Д.* Старая вера и русская земля. Исследования истории этики на Урале. СПб.: Academic Studies Press, 2024). Книга Роджерса посвящена длительной истории трансформации социальных и этических режимов старообрядцев-поморцев Верхней Камы. Несмотря на общее сходство в фокусе, объекте автора и многих этических и практических особенностях старообрядцев-беспоповцев, между нашими героями есть и разительные различия. Они станут ясны в последующих главах. Здесь же я приведу, пожалуй, главное, что отличает тех, о ком мы пишем, друг от друга. В то время как преобразования окружающего мира буквально обрушивались на головы жителей Верхней Камы, странники, несмотря на множество осложняющих факторов, искали и находили способы поставить эти преобразования себе на службу. Иными 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. Таким образом, в случае странников их активная и динамичная агентность в некотором смысле указывает на предел объективирующей способности политических и социальных процессов первой трети XX века переформатировать пространство, в котором они функционировали.

2. Здесь следует сослаться на работу Питера де Симона о старообрядцах Рогожского кладбища и их долгом и трудном пути адаптации к политическим и экономическим реалиям имперской России. В плане теоретизации истории Старой веры я иду схожим путем. Однако социальные различия между респектабельными прихожанами московских старообрядческих храмов и странниками, рассеянными по провинциальной России, были огромны, что, безусловно, наложило узнаваемый отпечаток и на адаптационные стратегии моих героев (*De Simone P. T.* The Old Believers in Imperial Russia: Oppression, Opportunism and Religious Identity in Tsarist Moscow. Bloomsbury Publishing, 2018).

я сталкиваю богословские и светские рукописи[1] моих героев с документами имперской и советской бюрократий[2], уголовными делами против странников в предзакатной империи и межвоенном СССР[3], а также с материалами прессы и воспоминаниями современников. Это столкновение, как мне кажется, позволяет дать объемную картину мира, в котором жили и действовали мои герои и в котором их судьбы сложились именно так, как они сложились.

Следующий аргумент может показаться кому-то самоочевидным, но в контексте моего диалога с предшественниками я должен его сделать. Независимо от радикальности религиозной доктрины, которой придерживаются люди, живущие в XX веке, они не могут обладать мировоззрением своих единоверцев XVII века. При всем уважении к представителям новосибирской и других

1. В рамках своего исследования я работал с рядом таких источников, собранных в архивах Санкт-Петербурга (БАН, ГМИР), Москвы (ОРКиР НБ МГУ) и Ярославля (ГАЯО).

2. Здесь я опираюсь на документы имперской и советской центральной и местной бюрократии из архивов Петербурга (РГИА, ГМИР), Москвы (ГАРФ) и Ярославля (ГАЯО).

3. В этой книге я анализирую позднеимперские и раннесоветские уголовные дела против ярославских (ГАЯО. Ф. 346), вятских (ГАСПИКО. Ф. Р-6799) и пермских (ГОПАПО. Ф. 643/2) странников, собранные в соответствующих региональных архивах. Имперский или советский следователь, почти равнодушный к богословию, уделял внимание самым разным вещам, которые казались старообрядцам само собой разумеющимися. 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, следователь становился этнографом, который не до конца понимает, с чем имеет дело, но пытается детально исследовать то, что наблюдает. Подобная оптика анализируется в: *Ginzburg C.* Clues, myths, and the historical method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. P. 156–164. О криминальной этнографии см.: *Verdery K.* Secrets and truths: ethnography in the Archive of Romania's Secret Police. Budapest: Central European University Press, 2014; об архивах советских антирелигиозных учреждений и значимости содержащихся в них материалов см.: *Luehrmann S.* Religion in secular archives: Soviet atheism and historical knowledge. New York: Oxford University Press, 2015.

позднесоветских и постсоветских школ изучения старообрядчества, я бы назвал свой подход «постновосибирским». Я считаю, что догматические и социальные трансформации моих героев больше говорят об огне современной им реальности, которым они согревались, чем о дониконианском прошлом, духовные угли которого они поддерживали.

Мои герои не владели гигантскими текстильными фабриками, не ездили в Париж за картинами Матисса и молодого Пикассо, как старообрядческие капиталисты Морозовы и Рябушинские, но и не бежали в тайгу от технологий и других признаков нового времени, как старообрядцы Лыковы. Они прагматично использовали возможности, которые открывал для них модернизирующийся мир, и менялись вместе с ним. Эта книга — попытка проложить путь между упомянутыми экзотизирующими нарративами, кочующими из академической литературы в медиа и обратно. Я считаю, что трудный путь деэкзотизации старообрядчества заводит ученого дальше узкой историографии Старой веры. События, процессы и явления, анализируемые ниже, в такой же степени часть истории старообрядчества, как и часть истории провинциальных русских, которым выпало жить в поздней Российской империи и раннем СССР[1].

От мира сего

Александр Солженицын однажды написал, что «в России староверческой она [Октябрьская, или „ленинская“, в терминологии Солженицына, революция. — *И.К.*] была бы

1. В этом случае я, конечно, с готовностью следую за коллегами, в работах которых я вижу аналогичные попытки расколдовывания русских религиозных диссидентов: *Breyfogle N.B.* Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus. Ithaca: Cornell University Press, 2005*; Энгельштейн Л.* Скопцы и Царство Небесное. М.: Новое литературное обозрение, 2002; *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

невозможна»[1]. В этой книге я предлагаю прямо противоположный взгляд. Мой аргумент заключается в том, что три революции вместе с позднеимперской модернизацией, советскими социальными экспериментами и сталинскими репрессиями произошли именно в «России староверческой». Точно так же, как они произошли в России никонианской, мусульманской, буддистской или иудейской. Более того, мои герои были важной частью этих процессов.

XIX и начало XX века стали временем кристаллизации евроцентричного взгляда на религиозность как на нечто отделенное от модернизирующихся сфер социальной жизни. Религия должна была быть сначала изобретена как нечто отдельное от уважаемых публичных сфер политики, экономики или культуры[2], а затем по-веберианski стыдливо спрятана в чулан частной жизни[3]. К счастью, исследования последних десятилетий показывают, что эта секуляристская сегрегация — лишь один из возможных сценариев. Авторы, работающие в самых разных жанрах, представили множество примеров того, как под давлением технологий, развития массового общества и модерной политической мобилизации религиозная жизнь не замыкается в частной сфере. Напротив, религиозные практики, догматика, этика и сам образ жизни верующих адаптируются,

1. Из письма в Вестник РДХ, 1975. Рой Робсон сделал эту виньетку вступительной в своей замечательной книге о культурном возрождении старообрядчества в поздней империи: *Robson R.R.* Old Believers in Modern Russia. P. 3.

2. Об истоках этого понятия и трудностях его адаптации к незападным духовным контекстам см.: *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press, 2003 (см. в рус. пер.: *Асад Т.* Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М.: Новое литературное обозрение, 2020); *Masuzawa T.* The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: Chicago University Press, 2005; *Josephson J.Á.* The Invention of Religion in Japan. Chicago: Chicago University Press, 2012.

3. *Weber M.* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vol. 1614. München, 2004.

участвуя в рождении сложных гибридных идентичностей, пространств и процессов[1].

Разумеется, эти процессы переплетения и гибридизации не обошли стороной и российскую историю. По-прежнему актуальна классическая работа Грегори Фриза, который на примере активной социальной деятельности православных священников опроверг представление о лишенной политической агентности синодальной церкви и самом православии как о духовном мироощущении, заведомо абстрагированном от мирских забот[2]. Стоит

1. Здесь стоит вспомнить хрестоматийное утверждение Фредерика Купера и Энн Столер о том, что «социальные трансформации являются продуктом как глобальных тенденций, так и локальной борьбы» (*Cooper F., Stoler A.L.* Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda // Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World / Eds F. Cooper, A.L. Stoler. University of California Press, 1997. P. 4). Здесь я приведу лишь короткий список очень разных, но идейно близких мне работ, которые, как мне кажется, развивают идеи эмансипации религии в поле изучения модерных и модернизирующихся сообществ: *Barak O.* On time: Technology and temporality in modern Egypt. Berkeley: University of California Press, 2013; *Klassen P.E.* The Story of Radio Mind: a Missionary's Journey on Indigenous Land. Chicago: University of Chicago Press, 2018; *Nanni G.* The Colonisation of Time: Ritual, Routine and Resistance in the British Empire. Manchester University Press, 2020; Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's «Holy War Made in Germany» / Ed. E.J. Zürcher. Leiden University Press, 2016; *Pankhurst R.* The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present. Oxford University Press, 2013; *Green N.* Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915. Cambridge University Press, 2011.
2. *Freeze G.L.* Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered // The Journal of Ecclesiastical History. 1985. № 36. P. 82–102. Чтобы дать представление о том, с какими концепциями спорил Фриз, процитирую следующий отрывок из книги Ричарда Пайпса: «Основным доктринальным элементом православия является вера в отставку. Православные считают земное существование презренным и предпочитают отрешение от дел участию в них. Православие всегда было остро восприимчиво к идущим с Востока течениям, проповедующим уход от жизни, включая отшельнические и исихастские доктрины, стремящиеся к полному отчуждению от земной реальности… Среди русских крестьян

упомянуть и монографию об отце Иоанне Кронштадтском, написанную Надеждой Киценко, которая показала, как религиозные учения способны впитывать элементы современных дискурсов и адаптироваться к существованию в быстро меняющемся мире[1]. Вера Шевцова показала, как православная церковь в широком смысле (как сообщество мирян и духовенства) также успешно приспосабливалась к вызовам нового времени[2]. Лори Манчестер продемонстрировала этическую связь поколений между православным духовенством и революционной интеллигенцией XIX века[3]. Дэниел Скарборо показал, как энергично православные священнослужители включались в социальную работу и политическую деятельность на фоне распадающейся Российской империи[4]. Кроме того, редакторы и составители одного из последних номеров журнала Ab Imperio привлекли внимание к взаимосвязанным процессам религиозной и национальной

в тот 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: Scribner, 1974. P. 221–222 (см. в рус. пер.: *Пайпс Р.* Россия при старом режиме. М.: Захаров, 2004)). Однако эта точка зрения прослеживалась в некоторых влиятельных работах даже спустя 20 лет после публикации статьи Фриза (*Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 337–345).

1. *Киценко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
2. *Shevzov V.* Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. Oxford University Press, 2003.
3. *Manchester L.* Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia. Northern Illinois University Press, 2008 (см. в рус. пер.: *Манчестер Л.* Поповичи в миру. Духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России. М.: Новое литературное обозрение, 2015).
4. *Scarborough D.* Russia's Social Gospel: The Orthodox Pastoral Movement in Famine, War, and Revolution. University of Wisconsin Press, 2022 (см. в рус. пер.: *Скарборо Д.* Социальное евангелие в России. Православное пастырское движение в условиях голода, войны и революции. М.: Новое литературное обозрение, 2025).

мобилизации преимущественно на периферии Российской империи[1].

Конечно, странники стояли особняком в ряду никонианских (и не только) активистов, миссионеров и проповедников, инкорпорированных в городские общества. Однако именно эта особенность и позволяет расширить границы такого взгляда на место религиозности в модернизирующемся мире. И тем интереснее выяснить, какое место в этих процессах занимали представители низших слоев общества, отрезанные от средств производства публичных дискурсов.

Догоняя бегунов

Как уже сказано, в этой книге лишь три основных героя. Каждый из них пришел бы в ужас, узнав, что его биографию будет писать светский историк. Более того, каждый из моих героев приложил немало усилий, чтобы запутать такого потенциального историка. Примечательно, что неизвестен точный год рождения ни одного из них. В довершение, как справедливо заметили коллеги, писать биографию человека, выбравшего целью жизни избегать попадания в статистику, — задача, во многом обреченная на провал[2]. Однако я не стремлюсь написать биографии своих героев. В гораздо большей степени меня интересуют их биографические траектории.

В рамках этой книги биографическая траектория представляет собой воображаемый график, соединяющий точки в системе координат, где осями являются хронология

1. См. колонку приглашенных редакторов с описанием номера и этой проблематики: *Paert I., Gibson C., Berezhnaya L.* Confession, Loyalty, and National Indifference: Perspectives from Imperial and Postimperial Borderlands // Ab Imperio. 2022. № 2. P. 91–116.
2. О трудностях написания биографий странников и об исторической ценности уголовных дел против представителей этого религиозного движения см.: *Дутчак Е.Е.* Биография старовера-странника: проблемы реконструкции // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 302. С. 80–83.

и степень вовлеченности конкретного странника в процессы и области за пределами страннических сообществ. Во-первых, анализ таких траекторий позволяет оценить, насколько трансформировались представления странников о допустимой степени вовлеченности во внешние процессы и пространства. Во-вторых, нахождение того или иного странника в определенной точке воображаемого графика говорит об особенностях социальной реальности, в которой он мог занять ту или иную позицию в окружающем мире. Иными словами, полностью реконструировать биографию конкретного странника невозможно. Однако можно утверждать, что в 1910 году этот странник был крестьянином деревни Волоски (Олонецкая губерния), в 1926 году — духовным лидером, а в 1931 году — сотрудником ОГПУ. Основываясь на этих данных, можно говорить о том, какие социальные ниши могли быть доступны тому или иному человеку в конкретный момент времени и в конкретной географической локации.

Однако можно ли делать какие-либо широкие выводы на основании трех биографических траекторий? Этот вопрос логичен. Проблема обобщения результатов конкретного исследования и соотношение между частностями и универсальностью в смысле исторического знания — все еще предмет оживленных дискуссий среди теоретиков микро- и социальной истории[1] и ее критиков[2]. Ниже, следуя за микроисториками, вечно отбивающимися от критиков, принуждающих

1. В плане социально-исторического фокуса я во многом следую за Джейн Бербанк и ее работой о волостных судах в поздней Российской империи. Отходя от традиционного взгляда на социальную историю как на историю коллективов и групп, Бербанк смогла написать историю позднеимперских крестьян не как обезличенных единиц, а как личностей, способных говорить и действовать в соответствии со своими индивидуальными убеждениями и устремлениями: *Burbank J.* Russian Peasants Go to Court: Legal Culture in the Countryside, 1905–1917. Bloomington: Indiana University Press, 2004. P. XV.

2. *Атнашев Т., Велижев М.* Микроистория и проблема доказательства в гуманитарных науках // Новое литературное обозрение. 2019. № 6. С. 83–121; Репрезентативность как проблематичная

их лавировать между Сциллой примера и Харибдой анекдота[1], я использую подход «нормального исключения».

Мои герои одновременно обычны и исключительны. С одной стороны, за их спинами стоят сотни единоверцев, переживших похожие опыты, мужчины и женщины, странники и не странники, крестьяне и горожане. С другой — опыт каждого из них по-своему уникален (как и опыт любого человека). В случае моих героев уникальность обусловлена хотя бы тем, что каждый из них в разное время занимал высокие позиции в страннической иерархии. Это пересечение между обычностью и уникальностью я и буду понимать в контексте «нормального исключения», как делают это мои коллеги — микроисторики. «Нормальное исключение» позволяет подсветить исключение как из один из вариантов социальной нормы[2] и сказать нечто о нестандартных социальных отношениях, которые могут оказать неожиданное влияние на более широкий исторический контекст[3]. И наконец, «нормальное исключение», отчасти понимаемое как пограничное или полноценное состояние маргинальности[4], позволяет проблематизировать подвижные и едва ли уловимые границы самой условной социальной нормы.

Разумеется, в этой теоретической части нельзя не упомянуть и классические микроисторические работы[5], и труды

категория — один из ключевых вопросов микроистории, см.: *Magnússon S.G., Szijártó I.M.* What is Microhistory? Theory and Practice. Abingdon, UK and New York: Routledge, 2013.

1. *Атнашев Т., Велижев М.* Микроистория и проблема доказательства в гуманитарных науках.
2. *Magnússon S.G., Szijártó I.M.* What is microhistory? P. 54–55.
3. *Renders H., De Haan B.* The Limits of Representativeness: Biography, Life Writing and Microhistory // Storia della Storiografia. 2011. № 59–60. P. 39–40.
4. *Renders H.* The Limits of Representativeness: Biography, Life Writing, and Microhistory // Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing / Ed. H. Renders, B. De Haan. Leiden: Brill, 2014. P. 132.
5. Как и основополагающая работа Карло Гинзбурга, моя книга посвящена в том числе трансформации религиозного мировоззрения конкретного человека, склонного к богословскому творчеству

коллег, которые также стремились построить биографические мосты между эпохами и периодами российской истории[1]. Впрочем, в отличие от объектов исследований последних — писателей, революционеров и деятелей культуры, — странники принадлежали к совсем другому социальному пространству. Они родились в провинциальных русских крестьянских семьях и рано стали частью полулегального религиозного сообщества. Они не были частью политической публичной сферы, не имели систематического светского образования, и, хотя были грамотны, их версия грамотности (функциональная, то есть литургическая и богословская) отчасти помогала, но нередко и становилась для них препятствием в отношениях с окружающим миром. Однако я полагаю, что именно опыт странников может служить примером позднеимперского и раннесоветского опыта их современников со схожими классовыми позициями, принадлежавших к низшим социальным слоям.

(см. главу 4): *Ginzburg C.* The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013 (см. в рус. пер.: *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: РОССПЭН, 2000). Как и Натали Земон Дэвис, в своем исследовании я стремлюсь разглядеть за незначительными фактами повседневной жизни странников текстуру их социальной реальности: *Davis N.Z.* The Return of Martin Guerre. Harvard University Press, 1983 (см. в рус. пер.: *Дэвис Н.З.* Возвращение Мартена Герра. М.: Прогресс, 1990). Как и в других классических работах по микроистории, далее речь пойдет о биографиях людей из маргинальных сообществ, от которых, казалось бы, трудно ожидать склонности к увековечиванию своей жизни в традиционной письменной форме: *Davis N.Z.* Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives. Cambridge: Harvard University Press, 1995 (см. в рус. пер.: *Дэвис Н.З.* Дамы на обочине. Три женских портрета XVII века. М.: Новое литературное обозрение, 2021).

1. *Steinberg M.D.* The Russian Revolution, 1905–1921. Oxford: Oxford University Press, 2017. Chapters 7 and 8 (см. в рус. пер.: *Стейнберг М.* Великая русская революция, 1905–1921. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2018); *Riga L.* The Bolsheviks and the Russian Empire. Cambridge University Press, 2012; *Manchester L.* Holy fathers, secular sons: Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia. DeKalb, 2008 (см. в рус. пер.: *Манчестер Л.* Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России. М.: Новое литературное обозрение, 2015).

Современность из подполья

Историки старообрядчества XX века склонны рассматривать 1917 год как своеобразную границу, разделившую старообрядческий исторический опыт на два неравных фрагмента. В качестве первого обычно принято рассматривать период с 1905 по 1917 год, изображаемый как золотой век старообрядчества[1]. Концепция золотого века подразумевает небывалый расцвет религиозной, культурной и экономической жизни старообрядчества, последовавший за изданием Указа «Об укреплении начал веротерпимости» (1905), который фактически устранил последние препятствия на пути к полной интеграции старообрядцев. В этой логике Октябрьская революция и последующий советский период, принесшие закат старообрядческого капитализма и новый виток репрессий, рисуются в апокалиптических тонах. Характерно, что попытки преодолеть этот «разрыв 1917» делаются в основном в работах, фокусирующихся на длинных хронологиях[2].

Я также стремлюсь показать, что «разрыв 1917» может быть преодолен и его преодоление несет в себе продуктивный потенциал. Хотя мои герои начали экономическую деятельность до революции, настоящий золотой век они пережили уже после 1917 года, легализовавшись и окончательно интегрировавшись в окружающие социальные пространства. Кроме того, мой фокус на преемственности социальных практик странников также позволяет навести

1. Важнейшим популяризатором термина был старообрядческий писатель и историк Феодор Мельников (1874–1960), который сосредоточился на этом периоде в одной из самых значительных исторических работ о старообрядчестве в XX веке (1947): *Мельников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. С. 450. В светской историографии это нашло свое выражение в: *Robson R.R.* Old Believers in Modern Russia; см. также главу 4 в: *Юхименко Е.М.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. 2-е изд. М.: ЯСК; Рукописные памятники Древней Руси, 2012. С. 143–184; «водораздел 1917 года» рассматривается в: *Керов В.В.* «Се человек и дело его…» С. 50.

2. Например, работы Елены Дутчак и Дугласа Роджерса.

арку между позднеимперским периодом и раннесоветским, поскольку следует примеру коллег, релятивизирующих похожий разрыв в своих исследованиях[1]. Однако я предлагаю взглянуть на эту преемственность не с точки зрения публичных политических акторов и производителей дискурса, а с точки зрения тех, кто оказался под их модернистскими объективирующими взглядами и попытался к ним приспособиться, а иногда и повлиять на них.

Большую часть своей истории странники были отрезаны от возможности повлиять на дискурсы о себе, создаваемые извне. То, что писали о них этнографы, публицисты, расколоведы, чиновники, и то, что странники писали о себе сами, — два эпистемологических поля, которые очень редко пересекались. Отчасти это роднит моих

1. Помимо упомянутых выше работ Хизер Коулман и Адиба Халида см.: *Beer D.* Renovating Russia: The Human Sciences and the Fate of Liberal Modernity, 1880–1930. Cornell University Press, 2019; *Могильнер М.Б.* Homo imperii: история физической антропологии в России (конец XIX — начало XX в.). М.: Новое литературное обозрение, 2008; *Riga L.* The Bolsheviks and the Russian Empire. Cambridge University Press, 2012; *Tolz V.* Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods. Oxford University Press, 2011 (см. в рус. пер.: *Тольц В.* «Собственный Восток России». Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013); *Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Cornell University Press, 2005 (см. в рус. пер.: *Хирш Ф.* Империя наций. Этнографическое знание и формирование Советского Союза. М.: Новое литературное обозрение, 2022). Идея преемственности имперской модерности с точки зрения дискурсов и практик управления имперским и постимперским многообразием подробно изложена в: *Mogilner M.* A Race for the Future: Scientific Visions of Modern Russian Jewishness. Harvard University Press, 2022. P. 6–7. Сама рамка имперской модерности как альтернатива национентричным модерным проектам использована на сугубо российском материале в: *Davies F.* Muslims in the Russian Army: Colonial Accommodation and the Limits of Empire, 1874–1917. Taylor & Francis, 2025. Об исторической преемственности между различными российскими политическими режимами, рассматриваемыми через призму имперских формаций, см.: *Kivelson V.A., Ronald S.G.* Russia's Empires. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 6–16.

героев с протагонистами работы Ильи Герасимова — представителями низших социальных слоев позднеимперских мегаполисов[1]. У зажатых в тиски гегемонных дискурсов этничности жителей Одессы, Казани и Вильно Герасимова, подобно тургеневскому Герасиму[2] или героине хрестоматийной работы Гаятри Чакраворти Спивак[3], оставался только один доступный язык — язык собственного тела. И если героиня Спивак воспользовалась им, чтобы совершить самоубийство, то герои Герасимова говорили на нем, в основном совершая преступления.

Мне близка идея прочтения незначительных фактов повседневной жизни как языка сложной, но органичной социальной реальности. В этом подходе я стараюсь следовать за коллегами. Однако странники мало походили на немого Герасима. Они говорили без умолку и писали без устали. Собственно, эта книга — попытка расслышать в их часто полифоничном богословском и светском языке следы актуальной для них социальной реальности и их взгляда на то, как эта реальность радикально менялась у них под ногами[4]. Делая это, я пытаюсь взглянуть на российскую модерность «снизу». И странники с их социальным происхождением и, в отличие от многих их современников, неистребимой склонностью фиксировать свой опыт в письменной форме подходят для этой задачи как нельзя лучше.

1. *Gerasimov I.* Plebeian Modernity: Social Practices, Illegality, and the Urban Poor in Russia, 1906–1916. Woodbridge: University of Rochester Press, 2018.
2. *Gerasimov I.* Plebeian Modernity. P. 1–17.
3. *Chakravorty S.G.* Can the Subaltern Speak? // Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader / Eds. P. Williams, L. Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994. P. 66–111.
4. Как показал в своей работе о центральноазиатской агиографической традиции суфиев сталинского периода Аллен Франк, религиозные документы могут служить более чем подходящими источниками для социальной истории: *Frank A.J.* Gulag Miracles: Sufis and Stalinist Repression in Kazakhstan. Austrian Academy of Sciences Press, 2019. P. 21–22.

Другие православные, другие русские

Эта книга о людях, которые называли себя православными *христианами* и говорили на русском языке. При этом, очевидно, с точки зрения богословски нормативного восточного христианства они существовали вне его канонической системы координат. Впрочем, я не занимаюсь вопросами богословского пуризма, и моя задача состоит совсем не в том, чтобы определить, кто настоящий православный христианин, а кто еретик. Я смотрю на своих героев как на часть мультиправославного ландшафта Российской империи, в котором наряду с господствующей синодальной церковью существует еще несколько религиозных (старообрядческих и не только) традиций, декларирующих собственную православность. Однако, чтобы избежать путаницы, в случае странников я все же полагаюсь на их язык самоописания. То есть там, где это необходимо, и если не указано иное, я буду называть странников православными, а представителей Российской православной церкви[1] — никонианами или (до 1918 года) синодальными православными.

Этнический состав странников, за исключением крошечных сообществ их единоверцев коми-зырян[2], был почти полностью однородным. Они были великороссами, среди фамилий и биографий которых невозможно найти даже следы украинского или беларусского происхождения. И хотя странники в основном оставались холодны к разного рода модерным национализмам, я убежден, что они

1. О трудностях именования дореволюционной Синодальной церкви см.: *Цыпин В.А.* Ведомство православного исповедания // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: Православная энциклопедия, 2004. С. 369.

2. *Прокуратова Е.В.* Старообрядческая культура Коми края XVIII–XX веков: книгописная деятельность и литературное творчество удорских староверов. СПб.: Пушкинский дом, 2010. О выдающемся наставнике странников Прохоре Филипповиче Ильине-Виноградове, имевшем коми-зырянское происхождение, см.: *Прокуратова Е.В.* Странническое согласие на Удоре в конце XIX — начале XX вв.: наставник П.Ф. Ильин // Христианство и Север: По материалам 6 Каргопольской науч. конф. М.: Демиург-арт, 2002. С. 154–165.

видели себя русскими. Более того, будучи, по их мнению, носителями неиспорченного дониконианского православия, в каком-то смысле они считали себя «улучшенными» русскими. Но, как и в случае с их религиозностью, они с трудом вписывались как в имперские, так и в советские внешние модерные представления о том, что представляет собой русскость.

Александр Эткинд[1], описывая отношения позднеимперских и раннесоветских интеллектуалов и сектантов (в широком смысле), применял к этим отношениям классическое постколониальное разделение на гегемона и субалтерна. Говоря о «зловещей тишине русского религиозного подполья»[2], он приходил к вполне обоснованному для такого взгляда выводу, что за сектантов, воплощение безмолвного русского народа, говорили все, кто обладал властью производить знание о них. То есть все, кроме них самих[3]. Однако, во-первых, как будет показано ниже, русское религиозное подполье не только не было молчаливым или зловещим, во многих смыслах оно даже не было подпольным[4]. Во-вторых, и это, кажется, даже более важно, далее будет показано, что сама «ненормативная» русскость моих протагонистов так или иначе вносила коррективы в изменчивые и зыбкие представления о том, кто такие русские и как устроены имперские конфессиональные и национальные таксономии[5]. И, в-третьих, рассматривая

1. Внесен Минюстом РФ в Реестр иностранных агентов.
2. *Эткинд А.М.* Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 104.
3. *Эткинд А.М.* Внутренняя колонизация: Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 307.
4. Как будет показано в этой книге, до начала 1930-х годов это пространство, по сути, нельзя даже в полной мере назвать подпольем, учитывая степень внешней интегрированности странников.
5. Здесь я вступаю в полемику с Полом Вертом и Робертом Крузом, которые в разной степени отстаивали устойчивость конфессионального принципа организации империи: *Werth P.W.* The Tsar's Foreign Faiths Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia. Oxford: Oxford University Press, 2014; *Crews R.D.* For Prophet

своих героев не как изолированных сектантов, а как часть социальных пространств, в которых они жили, я проблематизирую саму русскость, показывая ее как нечто гетерогенное, подвижное и неустойчивое.

Тропинки и перекрестки

Эта книга устроена хронологически, но ее главы ризоматически разбегаются, переплетаясь и пересекаясь, как и подобает сельским тропам, городским улицам и дорогам, по которым перемещались мои герои. Однако, чтобы начать это путешествие, необходимо найти его отправную точку. Так, глава 1 посвящена реконструкции исторического контекста рассматриваемых событий. Первый блок главы посвящен позиционированию странников в системе координат Старой веры и восточного христианства в целом. Второй раздел посвящен обзору истории движения странников от его истоков в конце XVIII до начала XX века. В обзоре показывается, как менялась идеология странников, с какими вызовами сталкивалась группа и как эти люди справлялись с трудностями; анализируются важные аспекты доктрины странников. Третий раздел посвящен истории внешнего восприятия странников с момента их «открытия» в 1850 году до начала XX века. В нем анализируются полулегальный статус странников, эволюция дискуссий об их юридическом статусе, а также внешние дискурсы о странниках: синодальный, академический

and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Harvard University Press, 2009 (см. в рус. пер.: *Круз Р.* За Пророка и царя: Ислам и империя в России и Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2020). Как будет показано далее, эта позиция в значительной степени справедлива при описании Российской империи до XX века. Однако процессы стремительной национализации, начавшиеся во второй половине XIX века и продолжавшиеся до 1917 года, привели к дестабилизации конфессиональных таксономий и иерархий. Так, в глазах тех, кто воображал российское нациестроительство, в предзакатной империи странники превратились из мрачных религиозных маргиналов в почти нормативных русских.

и общественный. Кроме того, подробно описывается и анализируется фактический образ жизни странников, который существенно отличался от их декларируемого подпольного существования.

Глава 2 посвящена истории экономической деятельности и адаптации странников к политическим и социальным трансформациям, произошедшим в первой трети XX века. Анализируется динамика масштабного вовлечения странников в процессы модернизации в Российской империи и раннем Советском государстве, а также выработка новых стратегий взаимодействия с окружающим миром и меняющимися политическими режимами. В качестве объекта анализа используется биографическая траектория выдающегося страннического богослова и наставника 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 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 значительную духовную карьеру и к 1910 году стал лидером всего сообщества странников. Рябинин стал инициатором и энтузиастом интеграции странников во внешние для общины пространства. Под его руководством в Данилове (Ярославская губерния) странники освоили капиталистическое производство (запустили паровую мельницу), основали религиозную школу и пытались влиять на общественное мнение о себе, издавая книги и публикуя статьи для широких слоев населения. После 1917 года даниловская община под руководством Рябинина продолжала экономическую и духовную деятельность, несмотря на непростые отношения 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 духовную деятельность в постоянном страхе быть арестованными. Сам Рябинин после ликвидации своего даниловского проекта и недолгого заключения перебрался в Казань, где и умер в подполье в конце 1930-х годов.

Глава 3 посвящена биографии младшего сподвижника Рябинина, Христофора Ивановича (Зырянова) (187?–1937), и демонстрирует последствия столкновения странников с различными проявлениями российской и советской модернизации. 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 участвовал в создании еще одного трудового кооператива странников, активно общался 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 окружающий советский мир кардинально изменились.

В начале 1930-х годов в районе деревни 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 через год приговорен к смерти.

Цель этой главы — проследить историческую траекторию группы людей, конечной точкой которой стало групповое самоубийство. Как демонстрируется в этой главе, вятские странники не были ни убежденными изоляционистами, ни бескомпромиссными диссидентами в отношениях с советской властью. Эта мрачная история стала возможной не потому, что вятские странники были

радикальными подпольщиками, решившимися на такой шаг в ожидании 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 для них режим существования.

Поскольку практически все покончившие с собой были женщинами, описание вятских событий неразрывно связано с анализом гендерного аспекта доктрины и практик странников, которому посвящена часть этой главы.

В главе 4 рассматривается биографическая траектория противника Рябинина — Максима Залесского. Максим Иванович родился в обычной православной семье и в 16 лет стал странником. В тот момент, когда Рябинин и его единомышленники занялись экономической деятельностью, Залесский перешел на сторону противников Александра Васильевича. Живя полулегально среди странников, считавших неприемлемой капиталистическую деятельность своих единоверцев, в течение последующих 20 лет, Залесский даже сделал значительную духовную карьеру. Однако в 1931 году, когда община странников была вынуждена уйти в подполье, Залесский сам открылся внешнему миру и стал агентом ОГПУ. В последующие годы Залесский занимался религиоведческой экспертизой для архангельских силовых структур и делал гражданскую карьеру, странным образом оставаясь частью сообщества странников. В этой главе рассматриваются причины, по которым Залесский выбрал именно этот момент для открытия миру, и условия сталинского режима (одновременно пластичного и ригидного), которые сделали этот выбор возможным.

Следуя этими тропинками и пытаясь догнать моих героев, я, конечно, не рассчитываю дать исчерпывающую картину их мировоззрения или практик, а вместе с тем и той реальности, в которой они существовали. На это не хватило страниц ни в одной книге или монографии.

Многие несомненно важные темы, такие как книжная и рукописная традиции странников и старообрядцев в целом, наследующая средневековым образцам славянской книжности, их материальная культура и многие богословские аспекты их меняющейся доктрины, которые я волюнтаристски и, допускаю, напрасно мог счесть второстепенными, останутся вне фокуса моего внимания. И все же я предлагаю взглянуть на сюжеты, которые анализирую в этой книге в первую очередь, не как на нечто глубоко укорененное и застывшее в глубинах российской истории, а как на вечный побег, вечный поиск себя и своего места в мире, вечное поле меняющихся возможностей. То, что ждет нас ниже, — не история der seltsamen Sekte, а долгое путешествие рука об руку с энергичными и деятельными людьми, не отчужденными от мира, в котором они жили.