

Российская цивилизация. СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ПРОЦЕСС ФОРМООБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Автор: Я. Г. ШЕМЯКИН, О. Д. ШЕМЯКИНА

Особенности "пограничных" культур и цивилизаций, таких как эллинистическая, византийская, российская или латиноамериканская, разрабатываются в отечественной литературе уже более десятилетия. Их специфику характеризует опыт контакта разнородных культурных начал, в том числе "варварства" и цивилизации, слабость или инверсия формообразования, доминирование пространства над временем при восприятии среды деятельности [Семенов, 1994; Аверинцев, 1997; Шемякин, 2000]. Тем не менее сравнительные исследования показывают, что "пограничным" цивилизациям (как и классическим) в определенной мере свойственно формообразование. В византийской и российской культурах прослеживаются такие его предпосылки, как "оправдание материи", утверждение самостоятельной онтологической значимости тварного мира; эта тенденция проявляется в сложной борьбе с господствующими установками на "умаление плоти", утверждение безусловного примата духовного над материальным [Шемякин, Шемякина, 2004]. Особого разговора в этом контексте заслуживает феномен старообрядчества.

Образ тварного мира у старообрядцев

В начале истории церковного раскола XVII в. у староверов наблюдается, казалось бы, очень высокая степень мистического мироотрицания. Это нашло отражение в бегстве от государства и общества, из окружающего их человеческого мира как отмеченного печатью Антихриста, в упорных поисках Беловодья, Рая земного, наконец, в самой крайней степени мироотрицания - массовых самосожжениях людей (печально знаменитых "гарях"), в предпочтении смерти в огне жизни под властью "антихристовых слуг". Однако интересно то, что вся сила отрицания обратилась на социально-культурные реалии: официальную церковь, государство и общество Руси. Она не переросла в тотальное отрицание земного бытия как такового. Более того: в старообрядчестве победила в конечном счете тенденция *приятя мира*. Она основывалась на уверенности в том, что и на грешной земле возможно устроить жизнь, в том числе и на бытовом уровне, в соответствии с Божественными принципами и нормами благочестия.

Шемякин Яков Георгиевич - доктор исторических наук, заведующий отделом научных энциклопедических изданий Института Латинской Америки РАН.

Шемякина Ольга Дмитриевна - старший лаборант Археографической лаборатории Исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Это парадоксальное обстоятельство можно объяснить тем, что русское старообрядчество несло в себе многовековой опыт взаимодействия различных традиций в цивилизационном контексте Руси (а затем - и России), прежде всего славянской языческо-мифологической традиции и восточного христианства [Старообрядчество... 2001, с. 109- 111, 184 - 194, 250 - 251; Старообрядчество... 2000, с. 156, 166 - 467, 175 - 183, 192 - 196, 207 - 213].

Одним из наиболее ярких подтверждений этой мысли может служить факт превращения старообрядцев начиная с XVIII в. в главных носителей традиции русского духовного стиха, в котором переплетались разнородные культурные влияния [Старообрядчество... 2000, с. 195]. Это обстоятельство неоднократно подчеркивалось исследователями. Так, А. Панченко выделил в качестве основной тенденции старообрядческой поэзии, в первую очередь духовных стихов, ее синтетичность [Панченко, 1973, с. 101]. Как отмечает специалист по музыкальному творчеству старообрядцев Н. Мурашова, духовные стихи "служили своеобразным связующим звеном между книжным христианским знанием и народными представлениями об устройстве мира и месте человека в этом мире, что привело к своеобразному объединению христианских и дохристианских воззрений" [Старообрядчество... 2000, с. 192]. Особенно яркий пример являет собой в этом плане "Голубиная книга" - пожалуй, самый выдающийся памятник этого вида духовного творчества, в котором, помимо христианской и славянско-языческой составляющих, прослеживается древнейший праиндоевропейский мифологический пласт [Иванов, Топоров, 1992, с. 456]. Интересно отметить в этой связи, что, по словам Мурашовой, эта традиция не прервалась по сей день и "духовные стихи продолжают создаваться и в настоящее время поэтами-профессионалами и любителями" [Старообрядчество... 2000, с. 196].

На мировоззрении старообрядчества сказалась свойственная русскому православию, восходящая к языческой архаике тенденция гиперсакрализации бытия. Исследователь церковного раскола XVII в. А. Карташев связывает феномен старообрядчества с такими особенностями русского православного менталитета, как "острое, жгучее чувство Бога в материи, в предметах сакральных и соответственная жажда быть таковыми окруженным... русский народ увидел в христианстве откровение о... создании... другого (мира. - Я. Ш., О. Ш.)... материально-святого, Иерусалима-Китежа, где вся жизнь была бы по благочинию, благообразию, благолепию, благосветлости, благоуханию, как бы сплошным богослужением в обширном граде-храме... Как прообраз и предвосхищение этой праведной жизни русский народ любит ритуально-церковный быт и быт домашний и общественный в их церковном виде" [Карташев, 1992, с. 19 - 20].

Подобное мироощущение более всего сродни, пожалуй, "мистическому материализму" Ефрема Сирина. На нем основывалась идея о том, что обряд в общей системе христианской религии столь же значим, как и догмат. Тем не менее эта мощная тенденция к освящению всего земного бытия не переросла в подавляющем большинстве случаев в утверждение возможности полной реализации трансцендентного идеала в конкретной земной действительности. В силу греховности человек не может достигнуть уровня Абсолюта. Однако в старообрядческой среде утвердилась уверенность в том, что возможно приближение к Божественным образцам посредством строгого соблюдения норм благочестия в мирской жизни, в том числе в быту. Следование подобным нормам рассматривалось как религиозный долг человека. Карташев видит в этом отражение сущности русского православия: "Теократически полный идеал его - цельный, всеохватывающий, культом проникнутый, украшенный и освященный быт... Православная русская душа жаждет... устройства и здесь на земле всей жизни "по-Божьи" и с царством земным, но "Христовым", и с довольством и достатком и с благами земными и "благоденственным и мирным житием", но "во всяком благочестии и чистоте". Старообрядцы и духоборы, в отечестве и эмиграции давшие явления сочетания веры и быта зажиточного и производственного, обнаруживают эти именно потенции и, так сказать, практическую метафизику русского православия" [Карташев, 1992, с. 20].

Такое понимание святости имело в том числе и языческо-мифологические истоки, оно не только не отвергало идею материального благополучия, изобилия, но напротив, включало ее в общее представление о священном. Судя по всему, эта концепция была воспринята старообрядцами как часть культурной традиции.

Поскольку у старообрядцев стремление к освящению всего земного бытия в подавляющем большинстве случаев не переросло в уверенность в возможности полной реализации трансцендентного идеала в конкретной действительности, они не могут быть рассмотрены как носители утопической тенденции в цивилизационном космосе России. Пожалуй, особого разъяснения заслуживает в этой связи вопрос о свойственной старообрядцам трактовке темы "Земного рая". Для значительной их части характерна питавшаяся апокрифической литературой (имевшей широкое хождение в старообрядческой среде) уверенность в реальном его существовании. Беловодье, Святую землю, которой не коснулся грех, искали (а порой, если судить по их рассказам, и находили!) странники-староверы. На первый взгляд, это расходится с выводом о непричастности старообрядчества утопической традиции. Однако при более глубоком проникновении в тему мы обнаружим, что убежденность в реальном существовании "Земного рая" и уверенность в возможности построения такого рая людьми - очень разные явления. "Земной рай", даже находясь на земле, в интерпретации верующего христианина, по сути своей трансцендентен; это именно *трансцендентное в земном*.

Именно таков "Земной рай" Ефрема Сирина и русских старообрядцев. Здесь как раз и проходит та граница, которая отделяет староверческих "очарованных странников" от революционеров коммунистического или народнического типа.

Человек и разум в старообрядческой картине мира

Степень притяжения конкретного земного бытия необходимым образом предполагает и соответствующую степень притяжения человека, его способности оформить свой мир. Формообразование - всегда реализация какого-либо человеческого замысла на базе имеющегося опыта. Поэтому интенсивность протекания этого процесса, как и его направленность, в значительной мере зависят от того, какой статус в картине мира той или иной цивилизации придается человеческому разуму. Достаточно высокая мера притяжения человека неизбежно означает аналогичную оценку возможностей человеческого разума. На первый взгляд, жесткое, даже агрессивное утверждение авторитета традиции в староверческой среде должно было блокировать всякие проявления рационализма. На деле, однако, получилось иначе.

Конкретно-исторический анализ позволяет выявить картину противоречивого сочетания иррационалистических и рационалистических тенденций. Конечно, в старообрядческой среде, особенно на начальном этапе, была весьма велика роль мистических озарений и откровений. Так, М. Шахов констатирует: "На заре раскола предпринимались различные попытки найти критерий истины на мистически-иррациональных путях. Протопоп Аввакум неоднократно апеллировал к бывшим у него видениям. Протопоп Иоанн Неронов при начале реформы затворился на неделю в Чудовом монастыре, молясь о ниспослании откровения: следует ли подчиниться патриарху Никону или выступить против его нововводств. В конце недели он услышал голос, исходивший от образа Спаса Нерукотворного и призвавший его твердо стоять за Старую веру. К молитвенному обращению к Богу с просьбой открыть путь к истине староверы прибегали и в дальнейшем" [Шахов, 1998, с. 165 - 166].

Однако в последующем развитии старообрядчества обнаруживается еще один парадокс. Дело в том, что притяжение земного бытия как такового (и, соответственно, достаточно высокая оценка способности человека его оформить, ориентируясь на Божественные образцы) неизбежно влекло за собой вывод о том, что соблюдение норм благочестия в конкретной земной жизни - необходимая предпосылка спасения. Однако соблюсти эти нормы было невозможно, не сохранив в этом мире, подпавшем под власть

Антихриста, *физическую жизнь* носителей истинной веры. А это означало, в свою очередь, необходимость так или иначе приспособляться к враждебной действительности.

Условием выполнения подобной задачи в ситуации постоянных преследований со стороны официальной церкви и государства стало овладение различными видами деятельности, нацеленными на то, чтобы обеспечить материальное выживание старообрядческих общин. Избрав путь приспособления к окружающей реальности (при сохранении себя в качестве жестко обособленной общности в ее рамках), старообрядцы неизбежно должны были создавать системы духовной самозащиты, противостоять обвинениям, выдвигаемым официальным православием. Между тем "для полемических сочинений мистические аргументы были непригодны, так как не имели никакой доказательной силы для оппонентов. Поэтому вся система доказательств в старообрядческой литературе в основном рационалистична, оперирует преимущественно фактами и логикой" [Шахов, 1998, с. 166].

Исследователь приходит к важному выводу: "Рассматривая развитие старообрядческой мысли в течение XVII, XVIII и XIX веков, можно обнаружить, что, хотя номинально старообрядческие книжники никогда не провозглашали свободу разума и всячески стремились подчеркнуть свою ортодоксальность и преемственность в отношении к святоотеческой традиции, первоначальная необходимость теоретического обоснования и апологии староверия в беспрецедентной ситуации требовала самостоятельного построения этого обоснования путем чисто рационально-логической аргументации". Один из наиболее известных первых примеров построения подобной аргументации - так называемые "Поморские ответы" [Шахов, 1998, с. 164 - 165].

Их авторы, оказавшись перед фактом отсутствия не подверженной власти Антихриста церковной иерархии, находили выход в переосмыслении ее места в церковной жизни и теоретическом обосновании возможности существования церкви без иерархии. Тем самым создавались принципиально новые, гораздо более свободные, чем традиционные, формы исповедания православия, в которых существенно большую роль играли свободный разум и суждение верующих. По мнению изучавшего эту проблему в начале XX в. В. Куспенского, система представлений поморцев как первый опыт "теоретического оправдания бессвященнословной Церкви" намечала "новый путь свободного исследования вопроса, свободного толкования слова Божия и святоотеческих писаний", что "ослабляло послушание авторитету вселенского сознания Церкви и выдвигало авторитет личного мнения, личного суждения, а это и есть рационалистическое отношение к Церкви, к ее учению, к ее установлениям" (цит. по [Шахов, 1998, с. 164 - 165]).

Интересно, что фактически утверждая активную роль человеческого разума, старообрядцы упорно стремились сохранить общую принципиальную традиционалистскую ориентацию. А это неизбежно означало необходимость внесения корректив в само понимание основополагающей для них святоотеческой традиции: "Построения и заключения, синтезированные или дедуцированные разумом старообрядческих книжников из общих положений и фактов, почерпнутых из писаний и истории, расценивались как авторитетная часть собственно святоотеческой традиции, постольку, поскольку выведены из нее путем правильных рассуждений" [Шахов, 1998, с. 166]. Фактически это означало признание за членами старообрядческих общин права на создание собственных текстов, обладающих *сакральным статусом* как части святоотеческой традиции.

Поиски аргументов в спорах с никонианами стимулировали и творческую, зачастую весьма смелую интерпретацию Священного Писания. Приведем в качестве иллюстрации несколько примеров.

Автор одного из самых известных старообрядческих сочинений "Меча духовного" А. Самойлович создал "теорию условного понимания Божественных обетований". Он рассматривает библейские тексты Ветхого и Нового Заветов, в которых "Господь обещает людям вечное пребывание ряда установлений, например, ветхозаветного священства и богослужения, которые, однако, исчезли, и делает вывод, что в наказание за человеческое нечестие действие вечных обетований может прекращаться". Как отмечает Шахов, эта теория была необходима "для объяснения пресечения священства и евхарис-

тии", причем она имела новаторский характер, так как не встречается ни в святоотеческой традиции, ни в предшествовавшей старообрядческой литературе". Подобные идеи обнаруживаются еще в одном известнейшем старообрядческом тексте того времени - "Щите веры" [Шахов, 1998, с. 166].

По оценке Купленского, "появление таких самостоятельно разработанных теорий является следующей ступенью развития рационализма в староверии, когда произведения личного разума наделяются авторитетом, как само церковное учение, вселенский разум Церкви" (цит. по [Шахов, 1998, с. 166]). Как считает Шахов, в некоторых сочинениях старообрядческих книжников XVIII-XIX вв. "стремление доказать рационально-логическими рассуждениями свою правоту приводило иногда авторов в непримиримое противоречие с традиционным православным мировоззрением. В сочинениях Павла Любопытного "Догмат Христовой Церкви о ключах", "Брачное врачество", в писаниях Г. Скачкова и других изыскиваются доказательства того, что мирянин практически ничем не отличается от духовного лица, что священнодействие таинства брака может совершаться мирянами, то есть, высказываются идеи, уже прямо приближающиеся к протестантизму". Шахов настоятельно подчеркивает, что подобного рода сочинения не получили "всеобщего признания в старообрядческой Церкви" [Шахов, 1998, с. 166 - 167]. Однако, на наш взгляд, принципиальное значение имеет сам факт появления подобных сочинений в среде староверов. Он может рассматриваться как весьма яркий показатель реальной степени интеллектуальной свободы в этой среде.

Постоянная необходимость защищать свою веру служила мощным стимулом развития интеллектуальной деятельности. Уровень грамотности и особенно осведомленности в религиозной литературе среди старообрядцев были несравненно выше, чем у остальной части рядового крестьянского и городского населения. "В старообрядческой среде, даже в отдаленных глухих деревнях... неграмотность была скорее исключением, даже среди женщин". Это порождало и поддерживало внутренний диалог в старообрядческой среде, который стал ее отличительной особенностью. Высокий статус личного суждения способствовал развертыванию ожесточенных споров по вопросам вероучения между староверами разных толков и согласий. Причем "полемика... велась и между начетчиками отдаленных деревень, с живейшим участием всего населения. Только в старообрядческой среде была типичной картина, когда одна деревня, взяв телеги с книгами, ехала к соседям вести спор о вере. Протоколы-записи таких собеседований в списках ходили по рукам" [Шахов, 1998, с. 105,104].

Казалось бы, в силу самого характера этого течения в старообрядчестве должна была существовать сфера, не допускающая какой бы то ни было рационалистической интерпретации и плюрализма в оценках: сфера обряда. Как известно, одним из важнейших вопросов, по которому разошлись никониане и ревнители "старой веры", был вопрос о крестном знамении. Отстаивая свое право креститься двумя перстами, старообрядцы шли в ссылку и на казнь. Согласно старообрядческому преданию, протопоп Аввакум, погибая в огне, высоко поднял руку с двуперстным крестным знамением и закричал народу из огня: "Будете этим крестом молиться - во веки не погибнете" [Старообрядчество... 1996, с. 8]. Поэтому при всем множестве интерпретаций основных вопросов веры в старообрядческой среде символ двуперстного крестного знамения должен был объединять всех старообрядцев без каких бы то ни было исключений. И он действительно объединял большинство, даже - подавляющее большинство староверов. Но, как выясняется, не всех.

В чрезвычайно содержательной статье пермского исследователя Г. Чагина о старообрядцах района рек Колвы и Печоры приводится следующий интересный факт: в 1890-е гг. "на верхнюю Колву пришел с реки Пильва крестьянин Костя Суслов со своим оригинальным учением: молиться не иконам, а на восход солнца, креститься всеми пятью пальцами, крещение принимать обливанием" [Уральский... 1998, с. 263]. "Костино учение" получило в этом районе довольно широкое распространение. И хотя в скором времени его сильно потеснили появившиеся в верховьях Колвы бегуны-скрытники (одно из согласий беспоповцев), полностью оно не исчезло.

Вот характерный пример, запечатленный писателем и краеведом Н. Белдыцким во время его путешествия по Колве в конце XIX в. Во время одной из остановок гребцы "зашли в избу, хозяева приняли их ласково и сразу стали готовить обед. Перед обедом один из гребцов вынул из мешка маленький складной образок, поставил его в передний угол, где не было никаких образов, и усердно начал креститься. Хозяева избы тоже крестились, но, к удивлению моему, они стояли спиной к переднему углу и кланялись... печке". На самом-то деле они крестились, повернувшись на восток. Как пишет Чагин, "нетрудно заметить, что хозяева дома являлись приверженцами знакомой нам Костиной веры, а гребцы - поморской, которая не отрицала расположения икон в переднем углу избы" [Уральский... 1998, с. 265].

Пермский исследователь констатирует: "На верхней Колве и Печоре постоянно шла полемическая борьба между старообрядцами разных согласий и толков... Во время наших встреч со старожилами в 1970-е гг. постоянно приходилось слышать названия разных вероучений, созданных местными или пришлыми старцами. На Колве в деревне Дий помнили Антонову и Наумкову веру, на Унье в деревне Усть-Бердыш - Изосимову веру, на Печоре в деревне Курья - Глебову и Софронову веру. Они основывались на учении поморцев, бегунов или же, как мы видели на примере Костиной веры, были придуманы какими-нибудь начетниками" [Уральский... 1998, с. 265 - 266].

В приведенном примере с учением Кости Сулова самое поразительное - то, что староверческая среда верховьев Колвы приняла как своего человека, проповедовавшего не двуперстное, а пятиперстное крестное знамение. Значит, и в трактовке этого, ключевого по своей значимости обряда могли существовать разные мнения, были возможны споры.

Нужно подчеркнуть, что рационалистическую тенденцию в старообрядческой среде не следует абсолютизировать. Наличие этой составляющей в старообрядчестве вовсе не означало, что исчезла другая его историческая ипостась: мистико-аскетическая. Правда, здесь следует особо отметить то обстоятельство, что наиболее близкой ревнителям "старой веры" оказалась та линия мистико-аскетической традиции ("мистический материализм", по парадоксальному определению С. Аверинцева), которая была представлена Ефремом Сириным. Отнюдь не случайно, по-видимому, что его произведения пользовались особенно широкой популярностью в старообрядческой среде [Уральский... 1998, с. 5; Старообрядчество... 2000, с. 96].

Синкретизм в мировоззрении старообрядцев

Как нам представляется, материал, накопленный многочисленными исследователями, позволяет сформулировать мысль о том, что культура старообрядческого мира в целом характеризуется *преобладанием принципа многообразия над принципом единства*. Это - ключевой отличительный признак "пограничного" цивилизационного типа. Старообрядчество в этом плане выступает как едва ли не самый яркий представитель российского цивилизационного "пограничья".

Материалы Чагина могут служить и яркой иллюстрацией тезиса о тесном переплетении христианских и дохристианских пластов. Так, есть свидетельства, что заговоры и заклинания помнили жители многих деревень, которые были приверженцами старообрядческой веры. В 1973 г. пермский ученый записал слова жителя деревни Усть-Бердыш поморца И. Бурмантова, согласно которому он и его единомышленники "вынуждены каяться в лесу. Надо в землю падать и на колодине говорить: белый свет, лес и кустики, все птицы, простите меня и Господь Бог пусть прощает" [Уральский... 1998, с. 271, 267]. Таких примеров множество. По свидетельству московской исследовательницы И. Куликовой, "в верхокамских деревнях известно о возможности покаяться дереву - елке, березке, если не будет рядом человека, и в целом это допускается. Одна из жительниц д. Сидоренки... перед смертью каялась принесенному сучку. Неоднократно мы слышали рассказы об односельчанах, которые хвастались, что покаются елке-березке, когда помирать соберутся, да не вышло - умирали скоропостижно". И хотя у некоторых старо-

обрядцев Верхокамья принесение покаяния дереву вызывало осуждение, в целом это было, судя по всему, достаточно распространенным явлением [Куликова, 2001, с. 47 - 48]. В этих случаях ярко проявляется унаследованное еще с языческих времен (хотя и включенное в православный духовный контекст) чувство всеобщей одухотворенности природы, ставшее, по-видимому, одной из "родовых" черт российского цивилизационного самосознания.

Упомянем еще одно обстоятельство. Кратко охарактеризованная выше "Костина вера" напоминает в некоторых отношениях один из толков беспоповцев-самокрещенцев - так называемых "дырников". Они "отличаются тем, что не поклоняются иконам, так как, по их убеждению, с прекращением после патриарха Никона истинного священства некому освятить новописанные образы, а древлеписанные - осквернены от еретиков. Они считают, что нужно просто молиться на Восток. Летом службу совершают вне дома, а в ненастье и зимой - в доме, просверлив в восточной стене небольшое отверстие. Вынув из него затычку, через открывшуюся дыру молятся непосредственно на Восток, за что и были прозваны дырниками" [Старообрядчество... 1996, с. 90 - 91]. В этом заметен след очень древнего солярного культа, важнейший элемент которого (ориентация храмов и молящихся на восток) включен в христианскую систему воззрений.

Инверсия формообразования у старообрядцев

Старообрядчество являет собой наиболее яркий пример феномена инверсии формообразования. Некоторые моменты такой инверсии (переход от мистицизма к "материализму", от потусторонней к поюсторонней ориентации) мы уже видели. Как конкретно действовал этот инверсионный механизм, позволяет понять материал конкретных исследований.

Значительную часть жизни старообрядческих (как и других традиционалистских) сообществ занимало время, посвященное литургии. Подобно тому, как старообрядческие храмы были главными институтами, структурирующими течение жизни, время, отводимое для богослужения, занимало центральное место в совокупном времени существования ревнителей "старой веры". Иными словами, литургическое пространство-время являлось структурообразующим центром пространственно-временного континуума старообрядческой культуры. Однако специфика старообрядчества в том, что эта особенность сочеталась с ориентацией на приспособление к существующим условиям. Подобная ориентация обусловила и особое, очень тщательное и бережное отношение староверов к тому времени, которое оставалось вне литургии и, соответственно, могло быть посвящено различным "земным" видам деятельности. Именно потому, что значительную часть времени поглощала литургия, старообрядцы в высшей степени рационально организовывали свое внелитургическое время [Керов, 1999, 2001; Тимофеев, 2002]. Таким образом, общая традиционалистская ориентация стимулировала *противоположную ей* по сути рационалистическую тенденцию, в данном случае - рациональную организацию собственного внелитургического времени, а следовательно, и той мирской деятельности (сельскохозяйственной, промышленной, торговой), которая в рамках этого времени осуществлялась.

Еще один пример аналогичного рода - типичное для старообрядцев стремление дать традиционную религиозную санкцию штрафам, казалось бы, чисто экономическому средству воздействия на рабочих с целью заставить их неукоснительно соблюдать трудовую дисциплину и все требования технологии производства. Промышленники-старообрядцы прибегали к этому средству весьма широко. Наиболее известна система штрафования, применявшаяся на фабриках Морозовых. Как отмечал в этой связи В. Тимофеев, на предприятиях, принадлежавших старообрядцам, "в сознании рабочих стоял знак равенства между своей фабрикой и конфессиональной общиной, и нарушение божественных установлений воспринималось..., как грех и требовало наказания и исправления. В этом случае, соответственно, производственный брак, низкое качество или нарушение трудовой дисциплины изначально могли быть осознаны как грех перед людьми-

ми и перед Богом, и штраф мог быть осмыслен в качестве определенного аналога духовной епитимье" [Тимофеев, 2002, с. 90 - 91].

Штрафы, воспринимавшиеся как законное наказание за грехи, были важным побудительным стимулом к выполнению требований технологии производства и соблюдению дисциплины труда, а это влекло за собой высокое качество продукции. В силу данного обстоятельства, "пока большинство рабочих на предприятиях были старообрядцами... качество товара было безукоризненным, а штрафования воспринимались адекватно и не считались недопустимым деянием со стороны хозяев". По мнению Тимофеева, "ранние истоки приемлемости штрафования для старообрядческого сознания следует искать в таких документах, как пенитенциарии или епитимейники. Конечно, невозможно прямо вывести морозовскую систему штрафов из пенитенциариев, но сама приемлемость наказания, безусловно, базировалась на сформированном чином исповеди сознания". В епитимейниках имелись экономические статьи, в которых "некачественная работа... воспринималась как грех воровства или тунеядства". Впрочем, наряду с этим в тех же епитимейниках имелись и статьи о недопустимости задержания платы работнику. Подобная задержка также воспринималась как грех [Тимофеев, 2002, с. 91].

Пожалуй, самый яркий пример действия инверсионного механизма - участие старообрядцев в процессе модернизации России, активное восприятие ими технических новаций, исходящих из внешнего по отношению к этой среде мира [Шемякин, Шемякина, 2004, N 5, с. 93]. Парадокс в том, что мир этот воспринимался староверами как царство Антихриста, техника же в понимании старообрядцев была отнюдь не нейтральна по отношению к господствующим в мире порядкам, "а имела на себе довольно отчетливый отпечаток антихристового царства. Такое восприятие техники было особенно характерно для беспоповцев" [Тимофеев, 2002, с. 104].

Чем же объяснить тот факт, что старообрядцы вели активную промышленную деятельность, энергично воспринимая и самостоятельно продуцируя технические новации? Чтобы прояснить суть дела, приведем один характерный эпизод из воспоминаний старообрядческого епископа Геронтия (Лакомкина), где повествуется о споре между костромским купцом-беспоповцем С. Сидоровым и его управляющим-поповцем Н. Лакомкиным, предлагавшим перевести ткацкие станки на паровые двигатели. По свидетельству владыки Геронтия, "хозяин полагал, что паровое движение есть от дьявола, и не хотел этого. Когда же ему Никола Григорьевич объяснил: "Почему же дьявола не заставить работать для пользы людей?" - он согласился [Воспоминания... 1997, с. 39].

Приведенный пример в высшей степени симптоматичен. Тезис, согласно которому то, что исходит от Сатаны, может быть поставлено на службу людям, означает прежде всего, что "сатанинское" включается в человеческий мир в качестве его неотъемлемого элемента; будучи "укрощено", подчинено, оно может послужить на пользу христианскому народу и даже помочь разумному устройению жизни людей.

Можно продемонстрировать глубокую архаическую подоплеку этой старообрядческой мотивации. В материалах экспедиции Археографической лаборатории Исторического факультета МГУ за 1974 г. есть одно поразительное свидетельство, принадлежащее Н. Патраковой. Отвечая на вопрос о своей вере, она заявила, что "религия их поморская, истинно христианская, апокалиптическая". И далее добавила: "Господь Бог и бес - братья" [Архив... 1974, с. 10]. Подобное заявление, на первый взгляд, более чем странно звучит в устах человека, искренне считающего себя православным христианином. Но за ним - глубокий, не осознанный респондентом пласт народных верований.

Н. Лосский справедливо заметил в свое время, что в старообрядчестве с наибольшей силой проявились некоторые черты, общие для русского менталитета в целом [Лосский, 1990, с. 58]. Высказывание Патраковой может служить одним из ярких подтверждений этой мысли, проливая свет на крестьянские представления о характере связи образов Бога и дьявола.

В исследовании П. Городцова (1909), посвященном западносибирским народным легендам о сотворении мира, указывается, что "по одной версии народной легенды о миротворении, бескрайнее море Тивериадское существовало еще до того, как появились

небо и земля. Плыл в лодке Саваоф да плюнул в воду. Из плевка появился Сатана в образе человека и назвался братом Бога. Когда Бог захотел сотворить землю, Сатана обернулся гоголем и дважды безуспешно нырял за землей и только в третий раз, благодаря Божьему благословию, достиг цели... Сатана утаил во рту часть земли, и когда, по велению Господа, он отплевывался, то получились горы да овраги..." В соответствии с другой версией, "два духа носились "извека" над водами и друг друга не знали. Неожиданно Бог увидел птицу, которая назвалась братом, и послал ее нырять за землей. Из поднятой грязи Бог сотворил землю, отделил реки и озера и, наконец, сотворил живность и человека. Увидев дело рук Творца, Сатана попросил Бога сотворить горы да нечистые места, чтоб и его поминали" [Городцов, 1909, с. 51 - 53, 56 - 58].

Надо сказать, что подобного рода полуязыческие воззрения широко распространены в России. К примеру, по свидетельству М. Власовой, "в поверьях Вологодчины Сатана и Бог - родные братья". Согласно тексту приводимого ею источника, "Господь сотворил Сатану и назвал его братом... Землю Бог сотворил вместе с Сатаной. Бог взял в рот немного земли, также сделал и Сатана. Бог дунул, и у него стала ровная земля; Сатана дунул, и у него образовались горы". Власова констатирует: "По народным рассказам, Сатана традиционно участвует в миротворении". Далее она приводит в подтверждение этой точки зрения многочисленные примеры. Упомянем лишь один из них - объяснение, принадлежащее крестьянам Орловской губернии: "Оттого в мире больше зла, что песчинки для сотворения мира принес со дна моря Гоголь-Сатана". Принципиально важным представляется сделанный исследователем вывод о том, что Сатана "в крестьянских поверьях, в повествованиях о сотворении мира... предстает существом не только злокозненным, но и необходимым, неизбежным: зло сопутствует добру, и даже порождено им... Доброе и злое начала во взаимодействии творят мир и после его сотворения продолжают спорить за душу и тело человека" [Власова, 1998, с. 466 - 468, 470].

До сих пор речь шла об исторических свидетельствах XIX - начала XX в. Однако корни подобных воззрений уходят в глубокое прошлое. Так, в "Повествовании о волхвах" - цикле летописных статей, включенных в "Повесть временных лет" (оформилась в 1070 - 80-е гг.), излагается спор княжеского воеводы Яна Вышатича, проповедовавшего христианскую религию, с новгородскими волхвами. В описании этого спора летописец воспроизводит (как бы со слов волхвов) языческий миф о сотворении человека. В соответствии с этим мифом "человек был создан из ветоши, брошенной Богом на землю из небесной "мовницы" (бани)". Из этой-то ветоши дьявол сотворил человека, а Бог вложил в него душу [Громов, Мильков, 2001, с. 275]. Древний космогонический миф о сотворении мира двумя демиургами был воспроизведен впоследствии и в апокрифической традиции. В Соловецкой рукописи N 925 творцами мира представлены Бог и гоголь (голубь). Сатана в тексте, по мнению В. Милькова, подменен гоголем. Причем не полностью: в создании человека принимает участие уже не голубь, а дьявол, что и объясняет наихудшие качества рода человеческого [Громов, Мильков, 2001, с. 277; Щапов, 1906, с. 34 - 37].

Хотя во всем этом ощущается некоторое влияние дуализма иранского происхождения, оказавшего определенное воздействие на Русь, масштабы этого влияния были, судя по всему, невелики. Как видно из приведенных выше материалов, здесь, скорее, можно говорить о преодолении свойственной иранской традиции жесткости (а в манихейском варианте - абсолютизации) противопоставления Добра и Зла, "доброго" и "злого" творцов вселенной. Как подчеркивает в этой связи Мильков, вопреки заложенной в апокрифической литературе (в ее переводных версиях) "дуалистической основе, противопоставлявшей Бога дьяволу, древнерусские книжники... отражавшие запросы читательской среды, склонны были видеть в творцах всего сущего не столько соперников, сколько напарников, делающих одно общее дело. Налицо трансформация сюжета, существенно сместившая мировоззренческие акценты" [Громов, Мильков, 2001, с. 278].

Итак, в рамках данной духовной традиции сотворение мира и/или человека оказывается невозможным без участия антагониста Бога, который также выступает в качестве формообразующего фактора земной, в том числе и человеческой реальности. У него

появляется самостоятельная творческая ниша (пусть даже как у помощника Бога). И хотя, как правило, создаваемые им природные и социальные формы бесполезны или вредны с человеческой точки зрения и расцениваются как препятствия для человека - горы, скалы, овраги, рытвины, болота, мороз, змеи, "земляные пчелы" (шмели), "от которых мед нельзя есть" [Власова, 1998, с. 468], основанные на худших качествах людей поведенческие ориентации и т.п., - они реальны. Причем эти "вредные" формы Сатана создает именно тогда, когда выступает в роли самостоятельного творца. Когда же Сатана помогает Богу в процессе сотворения мира (например, добывая для него "строительный материал" - землю), он тем самым участвует в придании изначальной формы всему нашему миру, выполняя, по логике носителей данного типа сознания, *созидательные функции* (пусть и вспомогательные, при основном Творце).

Но вот что самое интересное: для традиционного сознания русских крестьян весьма типично убеждение в том, что нечистую силу, подчиняющуюся "князю Тьмы" (многочисленных чертей, бесов и т. п.), может использовать в своих целях не только Бог, но и человек, заключивший договор с нечистой силой, то есть колдун (или ведьма). "Помощники" (именно так чаще всего называют нечистых духов "на службе" у ведьмы или колдуна; другие названия - "сотрудники", "солдатики") "быстро выполняют любые поручения колдуна и требуют новых. Если же колдун замешкается, изобретая новые задания, помощники начинают мучить его самого". Однако, как правило, этого не происходит: люди проявляют удивительную изобретательность, придумывая для чертей все новые задания. Вот несколько типичных примеров: сосчитать иголки на елке, листья на осине, свить веревку из песка, поставить листовницу вершиной в землю, а комлем вверх и т. п. "Нельзя не заметить, что популярные среди крестьян рассказы о чертях-помощниках (в отличие от повествований о таинственных магических силах, влияниях) пронизаны не столько жутью, сколько насмешкой и разнообразными выдумками, особенно в части изобретения трудновыполнимых работ..." [Власова, 1998, с. 419 - 421].

Обратим внимание на одно характерное обстоятельство: на чертей возлагается работа, с точки зрения человека *чрезмерная*, отрицающая сам принцип разумной меры, по скорости исполнения и интенсивности далеко превосходящая любую разумно организованную трудовую деятельность людей. Сверхчеловеческая быстрота и интенсивность работы здесь - признаки *нечистой силы*. Не потому ли упоминавшийся выше купец-беспопеец С. Сидоров считал, что "паровое движение - от дьявола"? И не потому ли современная техника в целом была в старообрядческом восприятии отмечена печатью Антихриста, что она настолько расширяла возможности человека, что делала их по сути дела *сверхчеловеческими*?

В свете изложенного правомерным представляется вывод о том, что именно архаическая составляющая, будучи включена в христианский духовный космос, стимулировала восприятие ревнителями "старой веры" технологических нововведений. Причем, как видно из приведенных примеров, традиционалистское обоснование этой стратегии опиралось на общий "фонд" архаики, сохранившийся не только у староверов, но и в социально-генетическом коде российской цивилизации в целом (в первую очередь, у крестьян). Однако именно старообрядцы сумели актуализировать эти архаические духовные формы, которые, в результате инверсии, превратились в одну из решающих предпосылок усвоения технических новшеств.

* * *

Непосредственной причиной того, что традиционалистская по своей ориентации форма сыграла роль институциональной и знаково-символической рамки развертывания процесса модернизации, явился специфический *баланс* мироотрицания и притяжения земного бытия, характерный для староверов. Он породил у них убеждение в возможности, более того - сакральной значимости созидания таких форм организации человеческой жизни, которые приближались бы до некоторой степени к Божественному Абсолюту, не будучи сами полным воплощением абсолютного. Баланс такого рода возник в

процессе сложнейшего взаимодействия многообразных разнородных факторов: различных направлений восточно-христианской традиции, а также древнейшего пласта славянского и праславянского мифологического наследия, элементы которого были включены в христианский духовный космос. В конечном итоге именно такое взаимодействие (точнее, определенная, весьма специфическая его разновидность) представляет собой первичную, наиболее глубокую основу феномена старообрядчества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
Архив Археографической лаборатории Исторического факультета МГУ. Полевой дневник М. М. Леренман. 1974.
- Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Воспоминания епископа Геронтия // Духовные ответы. 1997. N 8.
- Городцов П. А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. Кн. 80. 1909. N 1.
- Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
- Иванов Вяч. Всев., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 2. М., 1992.
- Карташев А. В.* Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. N 2.
- Керов В. В.* Духовный строй старообрядческого предпринимательства: альтернативная модернизация на основе национальной традиции // Экономическая история. Ежегодник. 1998. М., 1999.
- Керов В. В.* Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII-XIX вв. // Отечественная история. 2001. N 4.
- Куликова И. С.* Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995 - 2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001.
- Лосский И. О.* Характер русского народа. В 2 кн. Кн. 2. М., 1990.
- Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973.
- Семенов С. И.* Ибероамериканская и восточноевропейская общности как пограничные культуры // Общественные науки и современность. 1994. N 2.
- Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001.
- Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
- Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Владивосток, 2000.
- Тимофеев В. В.* Старообрядческое предпринимательство в XIX-XX вв. Чебоксары, 2002.
- Уральский сборник. История. Культура. Религия. И. Екатеринбург, 1998.
- Шахов М. О.* Философские аспекты староверия. М., 1998.
- Шемякин Я. Г.* Отличительные особенности "пограничных" цивилизаций (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // Общественные науки и современность. 2000. N 3.
- Шемякин Я. Г., Шемякина О. Д.* Россия-Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья // Общественные науки и современность. 2004. N 4 - 5.
- Щапов А. П.* Сочинения. В 3 т. Т. 1. СПб., 1906.