

О. Д. ШЕМЯКИНА

ПРОТИВОРЕЧИЯ РОССИЙСКОГО МОДЕРН-ПРОЕКТА И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ*

В статье анализируются противоречия российского модерн-проекта на различных стадиях его развертывания («Санкт-Петербургская» Россия, советская эпоха, постсоветский период). В центре внимания автора — научный дискурс, его становление, потенциал и пределы возможностей. Как показано в статье, именно в контакте с традицией научный дискурс обнаруживает свои возможности и типики. Поэтому второй главный объект исследования — традиционная культура (главным образом старообрядческая), особенности тех «ответов», которые она дает на «вызовы» модернизации.

Ключевые слова: традиционная культура, старообрядчество, модерн-проект, научный дискурс, университетская корпорация, утилитаризм, «бедный рационализм», культура слова, культура молчания.

Научный дискурс, сформировавшийся в посткартезианскую эпоху, претерпевает в настоящее время существенные изменения, которые затронули и отечественную либеральную мысль. В некоторых недавних публикациях представителей этого направления отчетливо прослеживается тенденция к архаизации. Изучая традиционную культуру русского старообрядчества, невольно задаешь себе вопрос — а кто больший традиционалист, староверы, сохраняющие в христианской культуре значительный пласт доосевых традиций, или русские либералы, создающие новый миф о русской культуре. Не справляясь с реальными противоречиями бытия, удобнее всего описывать свою культуру как чужую, надевая ее по классическим законам мифа всеми атрибутами скотства, варварства, граничащего с людоедством¹.

Демонология в работах представителей этого течения тщательно разработана, а риторика тяжеловесна и мрачна, создается миф, который может претендовать на то, чтобы стать классикой жанра. Сама же традиционная культура, создавая свои мифологемы образа чужого, например, старообрядцев не своего согласия (в частности, бегунов, ведущих максимально уединенный образ жизни, и потому порождавший множество ле-

* Статья написана при финансовой поддержке РГНФ. Грант № 06-01-02085а.

¹ Яковенко. 2007. С. 73-194.

генд), могла быть не столь серьезной. Страшное пронизано веселой небывальщиной, снижавшей пафос серьезности².

Власть, пожирающая людей, уничтожающие собственную плоть ее подданные, в работе И. Г. Яковенко вполне вписываются в метафору власти как поедания, которая была одной из важнейших в политической жизни Средневековья³ и основывалась на известном библейском пассаже о подчинении Ною всего животного мира, ставшего для него источником питания⁴. В работах либералов метафоры феодальной культуры как радиация пронизывают всю русскую историю, опять же по законам мифа, а он внеисторичен. Между тем, Новое время породило новую метафору государства-машины, вписывавшуюся в механистическую парадигму. Репрессии государства-машины были не менее страшны и масштабны, потому что были рационально организованы. Господствовала не inferнальная мироотреченность, а рационально выстроенная политика по вычеркиванию деталей (колесиков и винтиков) с целью достижения максимальной скорости работы механизма (что, кстати, стало так важно для мобилизационного типа экономики). Аббат де Сен-Пьер так описывает устройство государственного механизма в условиях, когда необходимо было быстро принимать решение: «Умножение числа колес делает ход машины более мощным и точным, но в ущерб скорости, при необходимости можно будет уменьшить число колес и сделать так, чтобы главные пружины срабатывали беспрепятственно и незамедлительно, и тогда скорость машины будет достаточной»⁵. Уничтожив класс собственников в деревне, загнав середняка в колхоз и создав тракторные станции, советская власть упростила механизм (выкинув из истории ненужные и опасные человеческие ресурсы) и вмонтировала в него новый блок путем создания новой материально-технической базы сельскохозяйственного производства. Человеческие потери были ужасны, не нужной оказалась и вера с ее личностными интенциями, сомнениями и духовной автономией. Механизм есть механизм, какое уж тут решение экзистенциальных проблем. Характер подобного упрощения предельно четко сформулирован старообрядкой, которая называла со-

² Соловьева Таисия Максимовна, беспоповка максимовского согласия, так описывает контакты с бегунами («красноверами»): «Оська Шатров (председатель сельсовета) пришел в Заполье, где попался к семье красноверов. Они его чуть не съели. Он сбежал и после этого сдвинулся. Говорят, крестится шепотью (т.е. как никонианин — *О. Ш.*)». Архив... Дневник Ю. А. Писаревского. С. 27.

³ *Тогоева*. 2007. С. 118.

⁴ Там же.

⁵ *Пименова*. 2007. С. 156.

ветского управленца «бесляпошным гвоздем»⁶. И забить нельзя, и выдернуть. Вот такая механистическая картина мира. Поневоле задаешь себе вопрос, кто более краток и точен в определениях — представители традиционной культуры или ученые.

Петр I, когда утверждал, что умных людей в народе нет⁷, безусловно так не считал, просто он отказал народу в уме, присвоив право на интеллект власти. А между тем здравый смысл «простеца» обнаруживает себя повсюду — и в «хищном глазомере простого столяра» (О. Мандельштам), который строил город Петра и новый российский флот, и даже в эсхатологических представлениях, как бы примеряясь к будущим испытаниям. Христинья Никитьевна Казакова, рассказала московской исследовательнице И. Куликовой, что в «предпоследние времена гром не будет греметь, наводнения здесь не будет — на горе село стоит. Может, басенько (красиво — *О. III.*) все будет»⁸.

Научный дискурс именно в контакте с традицией обнаруживает свои возможности и тупики, чему и посвящена данная статья.

Несколько слов об истории формировании современного научного дискурса и университетов. Университетская система знаний и институтов, сформировавшаяся в Средневековье (книгохранилища, скриптории, колледжи, университеты, институт творческих диспутов), была ориентирована на поддержание сакрального знания. На переломе Средних веков и Нового времени это знание вырвалось из собственных пределов. «Та культура сомнения, которая возникла вместе с сократовским философским дискурсом, и отчасти — через римский состязательный судопроизводственный процесс, через греко-и латиноязычную апологетику и патристику и через арабо-язычную философию — была включена в духовный арсенал христианства (сомнение в самом себе, в мире, а в моменты глубочайших переживаний Страстной седмицы — отчасти даже в Боге), — оттачивалась в парадоксальном искусстве церковной проповеди, в схоластических словопрениях, в богословских трактатах. А уж на заре Нового времени, со времен Декарта, Галилея и Вико, культура сомнения, во многом коррелировавшая инновационному этосу XVII–XVIII столетий, да к тому же подкрепленная математически обоснован-

⁶ Архив... Верхокамье, 2000 г. Дневник И. Куликовой. Л. 87.

⁷ Богданов. 2006. С. 105-106.

⁸ Архив... Верхокамье. Дневник М. Куликовой. Л. 73.

ными суждениями, легла в основу последующего философского и научного, а вместе с ними — и общественного развития»⁹.

Институциональный и духовный опыт России во многом отличался от европейского: университеты здесь возникли в результате этактистского проекта, который воспроизвел европейские формы, не имевшие корней в культурной практике предшествующего периода; традиционная образованность и книжность в средневековой России была сосредоточена в монастырях. Первым из русских степень доктора философии получил Петр Постников, выпускник Славяно-греко-латинской академии, посланный в Падуанский университет и успешно его закончивший в 1694 г.¹¹. Открытие первого российского университета в 1755 г. в Москве означало новый этап в истории формирования интеллектуальной элиты российского государства — без ученого сословия осуществление модернизационного этактистского проекта было невозможно. Однако тип ученого, в совершенстве владеющего формально-рассудочным методом и полезного с точки зрения утилитаризма, не был полностью культурно санкционирован — монашествующий аскет утвердился в России как наиболее культурно значимый тип интеллектуала.

Учение не тому, как надо думать, но тому, как надо жить ради спасения души, закрепившееся в исихазме, добротолубии, старчестве невозможно было выразить в конечных определениях рассудка, оно могло быть воплощено в глубинных образах и символах иррациональной философии, обращавшейся к пластическим средствам искусства, вдохновенной проповеди и религиозной медитации. Отечественная внепрофессиональная по формальному признаку корпоративной принадлежности мысль несла больший содержательный заряд, чем профессиональное, академическое, прагматическое знание¹². Эта традиция пришла из Византии, где сложилось особое представление об аскетической философии, вырабатывавшейся практикой монашествующих, которые почитали за подлинного философа освободившегося от мирских забот подвижника духа, носителя не абстрактной теоретической, но жизнестроительной, практической философии. Необязательно быть монахом по званию, можно быть аскетом и подвижником в миру. Такими мона-

⁹ Рашковский. 2008. С. 93-94.

¹¹ Громов, Мильков. 2001. С. 20.

¹² «Издавна Русь более привлекала линия Платона и неоплатоников в христианизированном ее виде, где любви, эросу, сердцу уделено повышенное внимание, где процесс познания понимается не как холодный, рассудочный, отстраненный от субъекта акт, но как страстное стремление к истине, глубоко личностное, интимное, теплое, окрашенное гаммой эмоций, взволнованное состояние души». — Там же. С. 94.

шествующими в миру были и Николай Федоров, и Алексей Федорович Лосев. Впрочем, последний тайно принял постриг и был подлинным иноком, но вне монастырских стен¹⁴. К этому же типу подвижника можно отнести и Андрея Дмитриевича Сахарова.

Кардиогносия (познание сердцем) предполагает особый тип рефлексии, в которой сомнение побуждалось удивлением и страданием¹⁶. Один из героев немецкого писателя К. Шефера высказал, на мой взгляд, очень верную мысль о разнице между удивлением и пониманием. «Удивление начинается там, где заканчивается понимание... понять означает также использовать... когда мы чему-нибудь удивляемся, мы подходим к этому феномену с почтительно склоненной головой»¹⁷. Не бесовство словесное в полемике, а тихая вдумчивая внимательность к собеседнику, негромкость, дающая возможность услышать другие голоса, были и будут характерны для русского интеллигента. Это прежде всего сомнение в собственной самооценности, до немоты, дабы не «соблазниться» умом собственным и не попасть под чье-то влияние. И в этом смысле такой тип мышления можно назвать архаичным.

В послепетровское время сомнение усилилось кризисом идентификации — трагизмом неписанности в мировую гармонию¹⁸, метаниями между западническими и почвенническими полюсами. Причем метания эти чаще всего протекают в исторически закономерном и психологически понятном модусе обиды¹⁹.

Итак, сомнение побуждалось не только удивлением и страданием, но и обидой на неполноту включенности в мир западной культуры или на разрыв с традициями и ценностями допетровской Руси. А обида лишала четкой артикуляции дискурс — как в понимании головоломной диалектики антиномий Запада (формализованной иерархичности и эгалитаризма, состязательности и социального сострадания и т.д.)²⁰, так и в понимании потенциальных возможностей трансформации традиционной культуры. Ведь как для героя известной книги для детей неважно, лопнул шарик или нет — главное обидеться. Это не дистанцирование или идентификация себя с объектом изучения, а молчаливая фронда с самим собой и окружающим миром — познавательную ситуацию этого рода можно охарактеризовать как рефлексию, замещенную травмой.

¹⁴ Там же. С. 100.

¹⁶ Там же. С. 95.

¹⁷ Шефер. 2008. С. 145.

¹⁸ Джидарьян. 2001. С. 20.

¹⁹ Рашковский. Указ. соч. С. 165.

²⁰ Там же. С. 93, 97.

Секуляризация образования в послепетровский период предполагала совершенно иное, чем прежде, соотношение веры и разума. В контексте задач, поставленных в данной статье, хотелось бы обратить внимание на такой культурный феномен, как бедный рационализм. Бедный рационализм означает восприятие «чисто рационалистических в своем существе концептов (наука, разум, социальная справедливость, борьба за существование, национальный суверенитет и т.д.) не как предметов теоретической рефлексии, но как предметов веры и стало быть — идеологической мобилизации архаических или традиционных пластов массового сознания... Собственно, знакомое нам по прежним десятилетиям, но забытое ныне уникально-русское слово “идейность” как раз и означало религиозное отношение к рациональным понятиям» (Раиковский. В печати). Полиморфизм бедного рационализма приобретает чудовищные очертания в сочетании с восприятием мира в модальности «мир-средство», с утилитарным типом нравственности:

«В противовес традиционалистским установкам на самоотречение, самозабвение и аскетизм, утилитаризм санкционирует как достойные такие человеческие проявления, как удовольствие, счастье, стремление к удовлетворению потребностей, успеху. Для него типична партиципация к имманентному, профанному, посюстороннему. При этом в сравнении с традиционализмом утилитаризм менее нетерпим к противоположным смыслам — трансцендентному, сакральному, потустороннему, которые им не отвергаются, но лишь отодвигаются на второй план, подчиняясь все-сильному принципу пользы, становятся предметом утилитарного манипулирования.

Важнейшей характеристикой утилитаризма можно считать его отказ от абсолютизации каких-либо смыслов. Высшее благо утилитаризма — “благо человека” — понятие относительное, отсюда и сам утилитаризм неотделим от релятивизма. Господство принципа пользы определяет ценностную “всеядность” утилитаризма, который не только формирует некоторые свои специфические утилитарные ценности, но использует и другие — традиционные, либеральные. Ценностно-смысловое поле утилитаризма представляет собой чрезвычайно эклектичное, подвижное образование. Спектр утилитарных мотиваций простирается от умеренного конформизма, гибкого приспособленчества и соглашательства до откровенного цинизма.

Моральный закон приобретает формулу утилитаристской максимы “нравственно то, что приносит максимальную пользу человеку или обществу”. Вследствие этого моральный долг не фиксирован: должное попадает в зависимость от сущего, практика определяет наполнение идеальных норм. Образцы поведения становятся зависимыми от ситуационной пользы...»²².

²² Яркова. 2001. С. 29.

В российской интеллигентской нравственной культуре в результате соединения бедного рационализма и утилитаризма сложился фантастический симбиоз фанатизма (каждое из учений понималось как откровение, догма) и цинизма²³. А фетишизация той или иной идеи, например, идеи партиципации к почве — крестьянству или реанимация обожествления матери-природы, или идея построения безрелигиозного государства, включала в себя реальную антиномичность бытия только в качестве самых простых бинарных оппозиций (добро и зло, свет и тьма, гонители — хранители и т.д.). В сочетании с утилитаристской ориентацией на личный успех, карьеру и благополучие создавалась гремучая смесь сакрализованных форм и профанного содержания, высоких идеалов (если они не симулировались) и иезуитских методов их воплощения, особенно опасных, если они опирались не на личные резервы, а на аппарат принуждения.

Рефлексирующий подвижник и циничный фанатик, столь различно разные персонажи в истории модерн-проекта, сформировавшего чисто российский тип рефлексии и отличные от классической западной разновидности рационализма, схожи в одном — в святой или извращенной форме удерживания сакральных смыслов. И в этом смысле они оба почвенны, как исконно почвенно состояние между святыми и демонами в русской культуре.

А вот с издержками глобалистской открытости, выразившимися в «смесительном упрощении» (если вспомнить терминологию Конст. Лентьева) «на низших, захлестывающих мир уровнях массовой и сугубо сегодняшней, электронно-компьютерной культуры — уровнях, где сходятся и потребительская горячка, и утрата культурной памяти и попытки компенсации своей внутренней несостоятельности»²⁴, русская культура столкнулась сравнительно недавно, в постперестроечный период. Этот вид интеллектуального кадавризма (съедем, все что движется, можем даже Абсолют просчитать, если финансируют) лишен инерции определенности и поэтому, как ни парадоксально, отчасти безопасен с точки зрения длительного времени — когда-нибудь, где-нибудь, в каком-нибудь месте Кадавра разорвет — он обожрется и «помрет», либо культурно санкционируется, загрузив о вечном.

Но вернемся к особенностям радио и бедному рационализму Нового времени. Сам главный реформатор России был примером соединения веры в иностранный разум как источник более продуктивных образцов жизнедеятельности и традиционалистских способов осуществления мо-

²³ Там же. С. 252.

²⁴ Рашковский. 2008. С. 166.

дерн-проекта²⁶. Народ стал средством достижения утилитарной цели блага государства и объектом дистанцирования как воплощение отсталости²⁷. Петр был традиционалистом не только в методах экономической деятельности. Борясь с искоренением суеверий, он обращался к магическим практикам, причем обоснование «волшебных знаний» включало в себя понятие «государственного блага». «Есть немало свидетельств, что сам Петр I отдавал дань суевериям, когда речь шла о пользе государства. А. Востоков описал дело столбцов Сибирского приказа о донском казаке Емельяне Шадрине, в 1718 г. кричавшем “слово и дело”. Шадрин сообщал, что знает способ, как победить врагов — пустить под них воду, а сверху туман. Для этого был надобен только камень из нутра ворона, сидящего на птенцах. Петр весьма заинтересовался делом. Преображенский приказ потратил немало сил и средств для поимки ворона и добычи камня. Император лично присутствовал при опытах. Только после очевидной неудачи казак Щардин был бит крутом и сослан на 10 лет в каторгу»²⁸.

«Политическое волшебство» как культурная практика со временем сходит на нет, но идеологически санкционированный скепсис в отношении традиционных культурных ценностей, в характерной для России логике инверсии, продолжал провоцировать, как ни парадоксально, подспудную традиционализацию социальных и культурных новшеств. И речь идет не о «подлом» сословии, а о представителях верхних слоев общества. Столетием спустя после царских опытов по извлечению магического камня из тела ворона, такое культурное новшество как кофепитие, было превращено графом А. А. Аракчеевым в квазирелигиозный

²⁶ «Противоречивость петровских реформ заключалась не столько даже в идее заимствования и насаждения западных образцов деятельности, сколько в отрыве от ценностей, освящающих эти образцы. Чрезвычайно противоречивой была сама форма, в которую отливались западные технологические идеи на русской почве. Старинная проблема России — проблема асинхронности и диспропорциональности развития утилитаризма правящей элиты и массы — решается Петром I не утилитарными, а типично традиционалистскими авторитарными способами. В первую очередь это касалось массы крестьян. Крестьянство рассматривалось правящей элитой ... как средство достижения государственного блага. Податное обложение населения при Петре I увеличилось в три раза, при этом сам механизм установления налогов был далеко не рыночным, продиктованным ситуационным эгоистическим государственным интересом и удобством». — Яркова. 2001. С. 177-178.

²⁷ «Убеждение в том, что крестьянское сословие интеллектуально недееспособно и требует властного надзора, лежат в основе известной резолюции Петра по поводу возможности введения в России шведской системы приходского самоуправления: «Из крестьянства умных людей нет». — Богданов. 2006. С. 105-106.

²⁸ Смилянская. 2003. С. 156-157.

ритуал. Аракчеев в своем имении завел обычай чтить память Павла I выливанием чашки кофе к подножию установленного в саду бюста императора. В мемуарах современника сохранилось следующее описание этого странного обряда. «Обязанный первоначальным своим возвышением императору Павлу Петровичу, Аракчеев до конца жизни глубоко чтил память своего благодетеля. В грузинском саду неподалеку от дома, в котором жил Аракчеев, был поставлен бюст императора. В летнее время, когда Аракчееву угодно было приглашать к себе на обед грузинскую служебную знать, обеденный стол обыкновенно накрывался у этого бюста, против которого всегда оставалось незанятое место и во время обеда ставилась на стол каждая перемена кушанья: в конце обеда подавался кофе, и Аракчеев, взявши первую чашку, выливал ее к подножию императорского бюста, после этого возлияния он брал для себя уже другую чашку»²⁹. В. А. Богданов интерпретирует это действие как традиционное для русской культуры «кормление покойника» на поминках, но не лишенное также античных реминисценций — инсценирования символического жертвоприношения сакрализуемому императору³⁰.

* * *

Заимствование западного опыта не означало выпадения из традиции, архаика быстро реанимировалась именно благодаря тому, что социальные практики и ценности традиционного общества входили в поле актуальных смыслов и методов их реализации правящей элиты.

Создание системы университетского образования, как было отмечено выше, было этатистским проектом, но порожденный этим проектом культурный социальный институт обладал собственным культурным бытием³¹. Университеты, являясь источником формирования интеллектуальной элиты, в своей организационной структуре (автономия) и этике своей профессиональной деятельности (стремление к автономии от власти) были структурой, стремящейся к независимости. Корпоративный этос поведения, с точки зрения идентификации был значимее, чем социальное происхождение. И в этом смысле (духовного и институционального иммунитета) университеты обнаруживают неожиданную параллель с крестьянской общиной, которая, выражению Кропоткина, представляла собой «universitas, “мир” в себе самой».³² Равенство членов корпорации в

²⁹ Цит. по: Богданов. С. 66.

³⁰ Там же.

³¹ Кулакова. 2006.

³² Кропоткин. 2007. С. 106.

сочетании с патриархальными традициями, до сих пор сохраняющимися в университетской среде, во многом напоминают традиции общинного самоуправления и ответственности старших в роде «за молодых». Эта изоморфность структур (не буквально, конечно) является предпосылкой сближения горизонтов и понимания представителями университетской корпорации, в частности, общины староверов (и земельной, и конфессиональной). Но одно обстоятельство провоцирует возможные конфликты в поле взаимодействия университетской и традиционной среды. Речь идет о последствиях этагистского комплекса в обеих институциях. Общину государство использовало в своих интересах, не располагая необходимым количеством собственных управленцев, а это порождало такое явление в общинной среде, как доносительство.

Вечный кадровый голод российского государства провоцировал использование исследовательской практики интеллигенции, компенсируя недостаток собственных кадров. И в таком случае изучение, например, традиционной культуры становилось на службу утилитарным целям государства — научная деятельность превращалась в печально известное средство достижения задач, не имеющих ничего общего с исследовательской практикой.

На начальном этапе модерн-проекта преобладала «минус-идентификация» с почвой. Кинула в лету традиция переодевания нерадивых студентов в мужичье с целью наказания³³. Но «минус-идентификация» осталась — использование исследовательской практики как средства государственного манипулирования (особенно в период преследования религии) приводило к нарушению исследовательской этики. Служить государству можно, дистанцируясь идентификационно от «почвы», и это порождало сложнейший клубок противоречий во взаимоотношениях интеллигенции и представителей традиционной культуры.

Эта проблема касалась не только университетской среды. Можно привести в качестве примера книгу Тигрия Дулькейт «Лыковы»³⁴, в которой «преследователи» и «жертвы», «дозиратели» и «дозираемые» были в столь сложной ситуации добровольной и недобровольной взаимозависимости, что книга достойна жанра социального детектива. С одной стороны, государство нанимало староверов, ушедших в труднодоступные места тайги в качестве государственных служащих — наблюдателей заповедника. Государство решало свои кадровые вопросы, а

³³ Кулакова. Указ. соч. С. 275.

³⁴ Дулькейт. 2005.

староверы избегали принудительной коллективизации и получали возможность жить на своих заимках. С другой стороны, государство использовало сотрудников заповедника, которые должны были заниматься исследовательской и природоохранной деятельностью, в репрессивных акциях против староверов в ситуациях, когда автономия жизни староверов рассматривалась советским государством как угроза внутренней безопасности. Кадровый голод, когда репрессии накрывали всю страну, вынуждал использовать научных сотрудников в своих целях. Надо отдать должное мужеству автора книги, который сумел дать честную картину событий, происходящих вокруг семьи Лыковых.

Но дело было не только в репрессивных акциях — контролировать тысячи километров тайги, в которых могли найти убежище неугодные режиму люди, только опираясь на аппарат насилия было невозможно, — поэтому ученых и «привлекали». И в более спокойный период функции были не разделены. Неразделенность функций — извечная проблема российской социальности, в которой власть претендовала на то, что бы быть единственно реальным институтом, а все остальные институты приобретали полиморфный характер — главными были задачи, поставленные в данный момент властью, а не инерция сложившейся функции. Полиморфизм функций в сочетании с такой разновидностью бедного рационализма, как «идейность» (религиозное отношение к рациональному понятию идеологии), мобилизовали традиционные и архаические пласты массового сознания. А миф тотален, он не оставляет свободных от «дозирования» зон. Дышать свободно в этой системе было нельзя — если не репрессии, то «перевоспитание»³⁵.

Когда староверы становились объектом атеистической работы, миссия по ее «исполнению» могла поручаться студентам. Студенты томских вузов, энтузиасты-атеисты должны были способствовать добровольному отказу староверов-странников от своих взглядов³⁶.

В 1965 г. в томско-чуйскую тайгу отправляется экспедиция института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Цикл статей по ее итогам вызвал «благодарность властей, заключивших, что белобородовские скиты — «явление любопытное на фоне нашего сегодняшнего», и его следует изучать «силами университета и прочих заинтересованных лиц»³⁷. Скиты были сохранены как «местная экзотика» и идеальный полигон для атеистической пропаганды.

³⁵ Дутчак. 2007. С. 284-285.

³⁶ Там же. С. 285.

³⁷ Там же.

Решение о преждевременности административных мер было продиктовано утилитарными соображениями. Результатом счастливого для белобородовских странников стечения обстоятельств стало заключение уполномоченного по делам религий Г. П. Добрынина:

«Опасности для общества скиты не представляют, поэтому ставить вопрос о ликвидации пустыни нет необходимости. Опыт ее ликвидации в 1947 г. показал живучесть “пустынничествов”. Дезертиры были выявлены и наказаны, а фанатичные сектанты постепенно вернулись на свои места, построив кельи, лучше прежних. Более правильным будет органам власти взять на персональный учет заимки, хутора, “кельи” и каждого человека, проживающего в них, и не реже одного раза в год проверять, кто и откуда прибыл вновь, чтобы выявлять преступные элементы. Пустынники обеспечивают себя всем необходимым, поэтому нет необходимости государству брать заботу о них на себя. Главная забота местных органов власти и атеистов — профилактическая работа по предотвращению пополнения их рядов»³⁸.

Такая комбинация задач «дозирования» и перевоспитания и желания минимизировать усилия (томско-чулымская тайга, мягко говоря, не слишком комфортное место для идеологической работы) дала возможность староверам ослабить хватку государства. Но это в период «оттепели», а во время жестоких репрессий, когда вера расценивалась как уголовное преступление, сбор информации и «дозирование» с помощью представителей высшей школы становились неадекватными методами — в этой ситуации действовали специалисты силовых структур. И тогда тотальность мифа представляла во всей полноте, в его обрядовой практике: «чужой» не имел права на существование.

* * *

А теперь вернемся к университету уже в наше время, в период новой рецепции западных идей — эпохи постмодерна, пришедшей на смену модерн-проекту.

Выше были затронуты лишь некоторые аспекты вхождения России в модерн-проект. Деформации, сопровождающие процесс рецепции западных новаций (этатизм как средство осуществления модерн-проекта, полиморфизм социальных институтов и ролей, традиционалистские методы достижения утилитарных целей, «бедный рационализм» и т.д.), не исчезли и сегодня, модерн-проект до сих пор в России не завершен, в то время как на Западе произошел реально новый поворот. Наши интеллектуалы спешат выровнять ситуацию, игнорируя то обстоятельство, что на Западе эпоха постмодерна была реакцией на слишком жесткий и прямо-

³⁸ Там же. С. 285-286.

линейный акцент на общезначимость рациональности, на предсказуемость в реализации программ, которые выдвигались прежними бюрократическими институтами, олигархическими корпорациями, политическими и философскими учениями³⁹. Спрашивается, от чего устали мы? Очередная рецепция западной научной мысли сопровождается судорожной боязнью не отстать от Запада, а на вопрос, насколько исчерпаны потенции модерн-проекта, вряд ли могут или хотят ответить. Рецепция носит характер магической завороченности («новым поворотом»).

Системный подход предшествующего периода, лишенный груза грехов линейной детерминации, работая со сложными структурами, должен был ответить на вопрос о том, как система действует, и это было названо постмодернистами тоталитаризмом. Устать от этого «тоталитаризма» довольно трудно — история изучения старообрядчества имеет обширную библиографию, а вот работ, в которых был реализован системный подход чрезвычайно мало⁴⁰. Но именно в них были выявлены высокая степень вариативности жизненных ориентаций и стратегий старообрядческих общин в процессе приспособления к трансформирующейся метасистеме при условии сохранения базовых конфессиональных ценностей. Существование статичной автомодели (в ее основе лежат доминанты, унифицирующие разнородные элементы и служащие кодом для самопознания и самодешифровки текстов⁴¹) предполагает функционирование и динамичной модели; которая позволяет объяснить коррекцию интеллектуальных и социальных практик, эволюцию системы ценностей⁴². Целостность такого рода представляет собой сложную комбинаторику вызовов–ответов, что позволяет понять пределы адаптации системы, эволюционирующей, но не теряющей своего культурного качества. И эта сложноорганизованная целостность и изучение ее системным подходом атрибутируется как тоталитарный акт мышления, потому что реально в постмодернистском дискурсе лишь особенное⁴³.

В истории России мы сталкиваемся с множеством деформаций, имевших следствием полиморфизм, отсутствие чистых форм, породивших особый тип системности, который можно назвать барочным⁴⁴. От-

³⁹ Рашковский. 1999. С. 38.

⁴⁰ Дутчак. 2007; Бахтина, Дутчак. 2008.

⁴¹ Дутчак. 2007. С. 29.

⁴² Там же. С. 298.

⁴³ Манифестируется «бессвязное знание мира во всем многообразии его живых, но не сопричастных друг другу деталей». Рашковский. 1999. С. 33.

⁴⁴ Шемякина. 2009. С. 114-125.

существование в системах такого рода жесткой центральной оси, одновременное сосуществование различных сакральных смыслов означает не господство равнодушной эклектики и потерю центрального смысла, а бесконечную расширительность контекста интерпретаций значимого. Изучение этого типа системности предполагает поиск механизмов сопричастности оппозиций, изучение специфики функционирования исторической памяти, кардиогносии как метода познания и соединения разных смыслов. И это гораздо сложнее, чем мыслить особенное. Изучение отдельных нарративов напоминает скорее капитуляцию перед сложностью действительности, чем выход на новый уровень познания. Как справедливо отметил Г. Померанц, «на плоскости всеобщего равенства ценностей можно шагать бесконечно, не поднимаясь ни на один вершок. И охватывает великая тоска, от которой Ставрогин удавился»⁴⁵.

Запад может позволить себе роскошь мыслить чистыми формами, рожденными ясностью социальных функций и имеющими инерцию автономного существования. Вот только где их взять в России, где все сплошное оборотничество и наследие неразрешенных противоречий. До какой степени нужно раздробить действительность, чтобы она освободилась от императивов прошлого, и отшелушить ее от сопричастностей настоящего? Остается надеяться, что университеты, как консервативные и архаичные структуры проспят царство небесное «нового поворота», что было бы чрезвычайно полезно для изучения традиционной культуры — сохранилась бы почва для разговора традиционалиста с традиционалистом, существующих на осколках галактики Гутенберга. Галактика Гутенберга, смыслообраз, введенный в научный оборот канадским филологом и культурологом Маршаллом Мак-Люэном — это культура печатного текста, печатного слова, печатной речи:

С гутенберговской эпохой были связаны «великие приобретения реформационной культуры: искусство личного погружения в текст, искусство текстологических исследований, на чем стоит вся последующая наука и культура, в частности религиозная. Ведь интенсивный анализ библейских текстов для кого-то означал эрозию религиозного чувства, а для кого-то — новое вдохновение, новый стимул к духовным исканиям. Гутенберговская ситуация обусловила искусство чтения и толкования как священных текстов и, шире, вообще текстов и в индивидуальном порядке, и в малых группах.

Поэтому не случайно в философии начала XX века возникают такие категории обозначения основных ценностей человеческой жизни, как “durée” Бергсона. “Durée” (фр.) длительность, субъективное время, когда

⁴⁵ Померанц. 1996. С. 152.

время течет в глубине нашей души и мы можем возвращаться к одним и тем же ассоциациям, пересматривать их в разных аспектах. В российской философской культуре эквивалентом *durée* была категория “искусства медленного чтения” М. О. Гершензона с возвращением к одному и тому же отрывку, с длительным переживанием одного и того же отрывка, с сопоставлением отрывков. Для Гершензона это была одна из величайших ценностей европейской и российской культуры»⁴⁶.

Личное собеседование человека традиционной культуры со священным текстом и поиск истины и смысла бытия в религиозных, философских текстах учащегося юношества, замыкало их в общую культурную ситуацию личного погружения в текст. Каждый искал свою потопленную Атлантиду и свое Беловодье. Именно эта общность поиска создавала поле для понимания — тексты дневников участников экспедиций содержат информацию, которая всегда шире стандартной фиксации работы по вопросу.

До глубин познания другого, которое было возможно в видении другого сердцем (кардиогносии) нужно расти долго, и это удел немногих. Издержки бедного рационализма в сочетании с утилитаристскими методами (когда традиционная культура является средством достижения научного результата, или задач, поставленных властью) в эпоху смягчения нравов становятся все менее актуальными. А вот проблемы понимания — все более актуальными. Еще раз подчеркну, что понимание шире задач, поставленных вопросником (кто, где, когда, сколько и т.д.). Полевые дневники практически всегда содержат «избыточную» информацию. Книжное знание традиции провоцируется ситуацией живого общения, а оно всегда непрогнозируемо и обнаруживает границы понимания другого. Вот на этой информации, содержащейся в дневниках, я считаю нужным остановиться.

Культура разговора человека городской культуры и человека из деревни отличается не уровнем интеллекта и присутствием диалектизмов, а прежде всего потребностью выразить себя в слове. В. Шубарт противопоставлял культуру слова и культуру молчания:

«Нормирующие культуры римская или прометеевская — всегда были культурами слова, поскольку законы требуют слова. Цицерон с его болтливой риторикой — вечный тому прообраз... через Лютера слово само входит в святая святых. Центральным местом службы становится проповедь. Современная европейская культура — самая многословная и самая громкая из всех когда-либо существовавших. Это подлинно культура города, а не культура лесов, как у индусов, или степей — как у русских. Культура степей

⁴⁶ Рашковский. 2008. С. 172.

любит тишину, уединение и размышление: городская же любит суматошность и риторику. Крестьяне скупы на слова, горожане болтливы»⁴⁷.

Старообрядцы считали, что много говорить грех, это была норма, о которой староверы сообщали участникам экспедиции: Мария Петровна Селезнева рассказывала о своей свекрови как о женщине строгой веры, избегающей не только пустых, но и вообще разговоров, молящейся лишь при керосиновой лампе⁴⁸. Немногословность была поддержана и недоверием к интеллигенции: учителя в деревне никогда так отчаянно не бедствовали, как крестьяне в колхозах, кроме того, учителя были проводниками советской идейности, борьбы с религией. Да и века гонений, необходимость «схрониться», чтобы сохраниться, не способствовали разговорчивости с чужаками. В дневнике И. Соломина содержится замечательное описание этой битвы за право молчания, в которой одержала победу над приехавшими студентами Анна Федотовна Меркушева:

«На большинство вопросов она ухитрилась ответить «да не знаю я», или «беспутная, ничего не знаю», или «вы все это знаете лучше меня» (при том, что на каждый праздник она с Лукерьей Федотовной молится, при том, что из всех живых ныне соборных максимовцев N-ского района, она самая грамотная: 7 классов школы, при том, что у нее одна из самых больших библиотек старопечатной литературы в округе)⁴⁹. «Так и расстались мы с Анной Федотовной несолоно хлебавши, не вытянув из нее равным счетом никакой информации, пораженные хитростью и силой характера этой простой (внешне) женщины. После трудного и крайне неудачного разговора мы пошли набраться душевных и физических сил под тенистый вековой тополь, тот, что стоит близ тропинки, ведущей к колоде. Автор сего дневника спустился к колоде, дабы остудить ключевой водицей закипающее в черепной коробке серое вещество. Как вы думаете, кого он там увидел? Верно — приснопамятную Анну Федотовну. Она стояла спиной к нему расслабленная и явно гордая тем, что спровадила двух назойливых вопрошателей. Это была совершенно другая женщина, не прятаяшаяся за личиной настороженности и недружелюбия»⁵⁰.

Мария Лебедь, студентка, обладавшая острым и точным умом, попала, тем не менее, в силки, расставленные студентам Евдокией Никитиной Снегиревой, в доме которой несколько лет хранилась соборная библиотека. Бисерным четким почерком на полях дневника написано «агностицизм» напротив записи о показе ее личной библиотеки. «При описании «Щита веры», упоминании последних времен и Антихриста

⁴⁷ Шубарт. 2003. С. 186-187.

⁴⁸ Архив... Верхокамье, 2000 г. Дневник И. Куликовой. Л. 33.

⁴⁹ Там же. Дневник И. Соломина. С. 26.

⁵⁰ Там же. С. 48.

Евдокия Никитьевна заинтересованно спросила: «Есть Бог-то?» Получив максимально уклончивый ответ, призналась: «Ни я, ни дед не знаем, до конца не верим». В подтверждение вспомнила народную мудрость: «Бог-то Бог, да не будь сам плох» и «На Бога надейся, а сам не плошай»⁵¹. Невестка духовницы собора с сожалением говорила о потере такой соборной (Евдокия Никитьевна ушла, рассорившись с неприятными ей людьми). В результате молится она со своим стариком дома, много читает вслух, особенно зимой⁵². Наверно, чтобы поупражняться в агностицизме (да простит Бог мне эту иронию в отношении талантливой студентки).

Современный прозаик Евгений Шкловский в романе «Нелюбимые дети» дает удивительно точную характеристику такого «непонимания»:

«В этом смысле народ Артема восхищал, но и озадачивал. Вроде бы прямой и простодушно добрый, он вдруг выказывал какую-то непостижимую, из неведомых глубин проступающую лукавость... Всякий раз он терялся перед ней, даже некоторый страх испытывал, чувствуя себя вдруг словно просвеченным насквозь, с потрохами, со всеми тайными мыслями и намерениями, в которых, может, и сам-то не очень отдавал себе отчет.

В том-то и дело, что это была не обычная интеллигентская ирония, эдакая вечная полунасмешка над всем и вся, включая и себя, — с этим-то он давно свыкся и уже почти не обращал внимания. Здесь же совсем иное во всяком случае, так казалось) — как бы усмешка самого бытия, которое не издевается, и не язвит, и не отрицает, а испытывает тебя, выпытывает, ускользя само, едва только возрадуешься, что ощутил твердую почву. Какое-то метафизическое “ку-ку”, подстраиваемое человеку — ему ли или кому другому. Оно словно напоминало, что в мире все относительно, переменчиво, многослойно, подвижно, странно, загадочно, страшновато — ни в чем нельзя быть твердо уверенным»⁵⁴.

И еще об одном отличии. Существуют вполне понятные в научном сообществе критерии успеха результатов полевых исследований: количество и качество привезенного материала, подготовка публикаций, выступлений на конференциях, получение ученых степеней и т.д. Иными словами, «гениальность» исследователя имеет четкую количественную меру, выраженную в «табели о ранге» ученой корпорации. Ученое достоинство как выражение внешнего параметра общественной значимости личности, зафиксированное в «табели о ранге» отражало общеевропейский принцип

⁵¹ Архив... Верхокамье. 2000 г. Дневник М. Лебедь. Л. 31.

⁵² Там же. Л. 30.

⁵⁴ Шкловский. 2008. С. 395.

иерархического строения социума⁵⁵. Освобождение же внутреннего достоинства от внешнего возможно путем философствования⁵⁶.

Можно выстраивать научную карьеру, можно только «философствовать», самые замечательные представители ученой корпорации сочетают в своем жизненном пути и то, и другое. Считаю нужным подчеркнуть, что существуют общезначимые конвенции, позволяющие выделить понятие Личности в мире науки.

Параметризовать понятие Личность в традиционной культуре значительно сложнее. Протуберанцы активности личности, выраженные в текстах культуры (вербальных, письменных, поведенческих) должны быть вписаны в устойчивую «неподвижность» общины⁵⁷. Любые протестные, конфликтные или конформистские формы проявления личности в традиционной культуре необходимо рассматривать с точки зрения коллизий устойчивости и изменчивости.

Появление новых толков и согласий всегда было связано с активностью конкретной личности, не случайно их название содержало часто имя собственное (федосеевцы, «Костина вера» и т.д.). Но за этими бесчисленными расколами внутри старообрядческого мира стояло создание новой общины, несущей коллективную ответственность за спасение. Поводом для разделов были «своеобычность и упрямство»⁵⁸, но результатом этого упрямства было создание новой «экклесии», и только в этом контексте протуберанцы личной активности могут быть рассмотрены. Так что никакое «свободное философствование» вне общины было невозможно, внутренний «гений» и внутреннее достоинство, в отличие от человека новоевропейской культуры, не существовали в автономии от общины. Это с одной стороны, а с другой, даже тогда, когда община была иерархически организована, формализованная иерархичность не могла превратиться в светский «табель о рангах», идея равенства во Христе несли в себе потенции эгалитаризма, а в конфликтах восточнохристианской церкви быстро всплывало обвинение в «папизме».

И вот что еще хотелось бы добавить в отношении столь значимого для новоевропейского человека концепта «гения», одаренности, имею-

⁵⁵ Степанов. 2004. С. 754.

⁵⁶ Ю. С. Степанов считает, что предельно ясно этот путь выражен словами Марка Аврелия в его книге размышлений «Путь к самому себе». «Философствовать значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий...». — Там же. С. 755.

⁵⁷ Дутчак. 2007. С. 3-36.

⁵⁸ Архив... Вятка, 2001 г. Дневник А. Дадыкина и А. Исэрова. С. 61.

щих свою меру. Мера в русской культуре была индивидуализирована и ускользала от стандарта (в отличие от табели о рангах, где иерархические позиции определяло государство). Мы все меряем на свой аршин, а он у каждого разный. И речь идет не только о материях трудноуловимых для измерения, но и вполне конкретных вещах. Даже наши студенты, когда перед ними стояла задача похозяйственного описания, меряли огородные культуры не просто шагами (а у всех шаг разный), но и шажочками: «лук — 10 шагов — 6 грядок... картошки немерено густо, если считать грядки, измерение шагами длины грядок затруднялось наличием забора с одной стороны, и с другой — кустов уже далеко не молодой и безобидной крапивы, морковка уместилась в 3 шажочка, также как и свекла, чеснок в 4, фасоли и бобов было “не пришей кобыле хвост”, т.е. ни к селу, ни к городу, и с гулькин нос»⁵⁹. Главное, что все понятно, хотя до точности далеко, и для хозяев не страшно, ведь ненастоящий обмер, не фиксируемый, его не запротоколируешь. И в этом отношении к мере горожанин-студент и деревенский житель единодушны и традиционны. Пример забавный, но симптоматичный.

Помимо индивидуализации меры (и в этом отношении каждый может быть на свой лад гениальным) для русского человека была вообще менее значима социальная, посюсторонняя мера взвешивания степени общественной значимости (одаренности) человека. Речь идет о понятии дара — оно означало некий неделимый духовный дар, «благодать божию» вообще и уже только затем различные конкретные проявления этой благодати в человеке⁶⁰.

Одаренность может быть в разных областях, но все эти дары есть милость, проявление в человеке одного и того же Божия дара, одного и того же Духа. Человеку, принадлежащему к христианской традиции, свойственно сомнение в собственной значимости, в собственных силах выстраивания успеха, который так любит изучать и фиксировать новоевропейский человек. Верующий человек хоронится от навязывания самопрезентации, даже если речь идет о вполне земных занятиях. Хозяйствующий мужик не будет хвастать своими достижениями, скорее со скрипом вообще разговорится, будет упираться на трудности и скорее переадресует исследователя к другому информанту. В итоге разговора В. Трухина с местным фермером произошла такая переадресовка: «В Никишатах Жданов Иван... хозяйственный мужик, немногословный, медлительный такой, во мужик, короче не то что я сухопарый. Мощный

⁵⁹ Архив... Верхокамье, 2000 г. Дневник А. Назаровой. С. 10.

⁶⁰ Степанов. 2004. С. 760-761.

мужик, работать может»⁶¹. Какая уж тут прущая изо всех щелей достижительность. Прикинуться ветошью, схорониться, направить по другому следу — это средства избегания активных форм контакта, выработанные культурой молчания. Человеку науки нужны для анализа тексты, в которых личность презентует себя, а она старается стать максимально незаметной («я-то чё, я-то так, живу помаленьку»). Вот эта инаковость традиционной культуры и рационально организованный дискурс (не бедный рационализм!), стремящийся к поиску эйдоса на «форуме полей» (О. Мандельштам), сталкиваются во взаимном непонимании. Избежать помех можно только при длительном общении. Хочется особо обратить внимание на отсутствие чистых форм — смысловое поле русской культуры «барочно» по структуре, асинхронно по природе, состоит из сочетания спорящих друг с другом смыслов. А с одним и тем же информантом работают студенты разных специальностей, в результате утрачивается тот тип цельности, которая обретает себя через доминанту многообразия смыслов, сохраняющей устойчивость через взаимоупор несопадающих друг с другом ценностей.

Неразвитость и слабость институализированных форм социальной жизни обусловили значимость личного пути в обретении смыслов, в выстраивании целеполагания. И путь этот (если человек действительно идет) невозможно стандартизировать, потому что социальность размыта, а ритм истории состоит из разломов. Достаточно вспомнить образ щели у С. Кржижановского. Человек наедине с родимым хаосом, шевелящимся под ногами (Ф. Тютчев). И обрести равновесие только молитвой сложно — практика магии была способом управления нерационализируемой и духовно непросветленной стихией. Переплетение смыслов не статично, оно подвижно, в зависимости от пути, которым идет человек. Можно от бедного рационализма и магии прийти к христианству и наоборот.

Дневники чрезвычайно ценны тем, что в них зафиксированы перипетии жизненного пути людей, с которыми велась беседа, она всегда неформализуема никаким даже самым ценным вопросником. Как правило, она содержит сведения о судьбах других людей — в условиях слабой институализации норму или ее отсутствие человек обретает в судьбе другого. Так старообрядка Марфа Сазоновна Шатрова рассказала Н. Панкратову о настоятеле храма, который был ярым атеистом и уверовал в Бога «после того, как родилась девочка калека. Говорят страшно смотреть. С ее рождением связана интересная история. Когда

⁶¹ Архив... Верхокамье, 2000 г. Дневник В. Трухина. С. 76.

его жена носила ребенка, он ходил на охоту и мать жены сказала: “Ты бы с ружьем поосторожнее”. Здесь считается, что пока жена на сносях, охотиться нельзя. Иначе души умерших животных могут отомстить. Но он не послушался, вот и получил. После чего стал жутко верующим»⁶². А живущий в д. Никишата Момотов Василий Александрович (православный) рассказал о том, что недавно звонила главный зоотехник фермы, спрашивала, венчаны ли, если венчаты, то ей нужно было венчальное кольцо, чтобы вывести лошадей из лога, лошади потерялись недели две назад, а найти их никак не могут. Тропы в лесу видят, а потом они вдруг исчезают»⁶³. А через день в селе Соколово уже от старообрядки студентка узнала подробности гадания по кольцу.

Магия входила в повседневную практику обратного воздействия человека на природу — непокоренная, она «отменяла» созерцательную неспешность и становилась актуальной, когда необходимы были оперативные действия — потерялись ведь лошади, что тут сделаешь.

* * *

Одно из самых оригинальных и значительных направлений в русской средневековой книжной графике — тератологический орнамент, украшавший рукописи. Характерная особенность тератологии — неразрывная комбинация причудливых животных форм и плетения. «Причем в инициалах сочетание плетения со звериными мотивами не дают ясного каркаса или контура буквы. Объясняется это тем, что очертания животных, опутанных плетением, настолько произвольны, что нарушают основной контур буквы и делают ее нечеткой. Позднее, с переходом на Русь, недостаток этот в новгородской письменности восполняется синим или серовато-голубым фоном. Как в инициалах, так и в заставке, синий фон до известной степени намечает очертания инициала»⁶⁴.

Ухватить неготовность бытия русской традиционной культуры принять четкую форму, восстановить переплетение множества смыслов в исследовании, намечающим контуры, очертания традиции, не впадая в «невроз рубрикации», членищей действительность, и не вовлекаясь в новый поворот и в гуманитарном знании, для которого все смыслы существуют как рядоположенные, — задача, стоящая перед исследователями. Перед учителями и учениками.

⁶² Архив... Верхокамье, 2001 г. Дневник Н. Панкратова. С. 37-38.

⁶³ Архив... Верхокамье, 1999 г. Дневник И. Редьковой. С. 42.

⁶⁴ Щепкина. 1974. С. 219.

Если бы не академические рамки проекта, в ракурсе изложенных задач, стоящих перед исследователями, данную статью можно было бы назвать так: «Поиск эйдоса на форуме полей и метафизическое “ку-ку” русской традиционной культуры». Необходимо расширять поле внутренних взаимосвязей в культуре, нелинейных по своей природе, чтобы собственную глухоту не приписать реальности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 1999 г. Дневник И. Редьковой. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 1999 г. Дневник Ю. А. Писаревского. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 2000 г. Дневник И. Куликовой. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 2000 г. Дневник И. Соломина. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 2000 г. Дневник А. Назаровой. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 2000 г. Дневник В. Трухина. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье, 2001 г. Дневник Н. Панкратова. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Верхокамье. 2000 г. Дневник М. Лебедь. 96 с.
- Архив Археографической лаборатории МГУ. Вятка, 2001 г. Дневник А. Дадыкина и А. Исэрова. 96 с.
- Бахтина О. Н., Дутчак Е. Е.* От «книги читаемой» к «человеку читающему»: из опыта работы археографической экспедиции Томского университета (1986–2006 гг.) // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. История, книжность и культура российского старообрядчества. Часть 2. Ярославль: Ремдер, 2008. С. 285-299.
- Богданов А. К.* О крокодилах в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 352 с.
- Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. 960 с.
- Джидарьян И. А.* Представление о счастье в российском менталитете. СПб.: «Алетейя», 2001. 242 с.
- Дулькейт Т.* Лыковы. Бийск: Формат, 2005. 111 с.
- Дутчак Е. Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: Адаптационные возможности таежных общин староверов-странников. Томск: Изд-во Том. Ун-та, 2007. 414 с.
- Кропоткин П. А.* Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Самообразование, 2007. 240 с.
- Кулакова И. П.* Университетское пространство и его обитатели. М.: Новый Хронограф, 2006. 336 с.

- Пименова Л. А.* Тело, семья, машина: игра социальных метафор во Франции XVIII в. // Одиссей: человек в истории. История как игра метафор. Метафоры истории, общества и политики. М.: Наука, 2007. С. 148-168.
- Померанц Г. С.* Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. № 10. С. 149-156.
- Рашковский Е. Б.* Постмодерн: культурная революция или культурная контрреволюция? // Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. Сб. 4. Мировая культура на пороге XXI века. М.: ИМЭМО РАН, 1999. С. 9-86.
- Рашковский Е. Б.* Религиозная динамика эпохи постмодерна. В печати.
- Рашковский Е. Б.* Смыслы в истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 376 с.
- Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М.: «Индрик», 2003. 464 с.
- Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. М.: Академический Проект, 2004. 992 с.
- Тогоева О. И.* «Мертвец возвращается к свету...»: религиозные метафоры средневекового правосознания // Одиссей: человек в истории. История как игра метафор. Метафоры истории, Общества и политики. М.: Наука, 2007. С. 111-126.
- Шемякина О. Д.* Концепция барочности Алехо Карпентьера и типы творческой активности российских предпринимателей // Общественные науки и современность. 2009. № 4. С. 114-125.
- Шеффер К.* Немой свидетель. М.: «Иностранка», 2008. 320 с.
- Шкловски Е.* Аквариум. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 608 с.
- Шубарт В.* Европа и душа Востока. М.: Эксмо, 2003. 480 с.
- Щепкина М. В.* Тератологический орнамент // Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сб. II. М.: Наука, 1974. С. 219-239.
- Яковенко И. Г.* Манихео-гностический комплекс русской культуры // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. М.: Наука, 2007. С. 73-194.
- Яркова Е. Н.* Утилитаризм как тип культуры: концептуальные параметры и специфика России. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 392 с.

Шемякина Ольга Дмитриевна, старший лаборант археографической лаборатории истфака МГУ, shemyakinX3@gmail.com.