

VIII. ДИСКУССИИ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 94(470) «16/19»

Я.Г. Шемякин, О.Д. Шемякина

СТАРОВЕРЫ-СТРАННИКИ В СВЕТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА
К ИСТОРИИ РОССИИ. РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГЛЙ Е.Е. ДУТЧАК

Авторы статьи на примере исследования Е.Е. Дутчак «Из “Вавилона” в “Беловодье”: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.)» (Томск, 2007.) размышляют о возможностях существования изолированных обществ как альтернативы господствующей социокультурной реальности.

Ключевые слова: старообрядчество, модернизация, Е.Е. Дутчак, конфессия.

В широком потоке научной литературы гуманитарного профиля, увидевшей свет в последнее десятилетие, ярко выделяется, на наш взгляд, книга Е.Е. Дутчак. Хотя цель ее исследования четко определена, значение данного труда выходит, по нашему убеждению, далеко за рамки изучения той конкретно-исторической реальности, которая являлась непосредственным объектом научного анализа: беспоповского старообрядческого согласия бегунов (странников).

Первое, что необходимо сказать в этой связи: книга Дутчак (как, впрочем, и сопутствовавшие ее появлению проблемные статьи) [1] являет собой пример наиболее полной и последовательной реализации эвристического потенциала системного подхода. Именно этот подход был избран автором в качестве главного инструмента научного познания. Именно потому, что Елена Ерофеевна сумела на огромном конкретном материале показать, как его применять к исследованию социокультурных реалий, ее книга может служить иллюстрацией тех возможностей, которые заключает в себе системное рассмотрение исторических процессов для ученых-гуманитариев, прежде всего – для историков и культурологов. Как мы постараемся показать в ходе дальнейшего изложения, выводы и опыт Дутчак особенно значимы для дальнейшего развития того крайне противоречивого и разнородного научного направления, которое обозначается общим термином «цивилизационный подход».

В центре внимания Дутчак – исследование возможностей адаптации староверов-странников к меняющимся условиям окружавшей их социокультурной реальности, которая изначально воспринималась и действительно была инородной и враждебной по отношению к этой «конфессии-изоляту» (Е.Е. Дутчак), выступая по отношению ко всем старообрядцам как единый «никонианский мир» [2]. И в борьбе с ним странники сумели

выстоять, сохранить себя как особую конфессиональную и культурно-историческую общность. Как объяснить то, что им это удалось, несмотря на мощное давление имперской государственности и официальной «никонианской» церкви, а затем – атеистического коммунистического режима? Автор дает четкий ответ на этот вопрос: «Возможности самосохранения в условиях вынужденных контактов с “большим миром” обуславливала системная природа конфессии-изолята. Иными словами, ее многоуровневая семиотическая организация с разной степенью упорядоченности отдельных элементов потенциально содержала в себе формы приспособления к альтернативным вариантам будущего» [2. С. 306]. Причем речь идет о создании системы особого рода, в рамках которой должна была быть реализована поведенческая модель, «культурная символика которой была бы в состоянии конкурировать с идеологией и административным ресурсом имперской государственности» [2. С. 86]. Чтобы противостоять «никонианскому миру», структурная и функциональная сложность мира старообрядческого должна была быть «сопоставима со сложностью факторов средового воздействия» [2. С. 31].

На наш взгляд, из этих положений Дутчак необходимым образом следует, что подобная социокультурная система повышенного уровня сложности и прочности могла быть создана и сохраниться, вопреки всем разрушающим воздействиям, только в одном случае – если она явила собой цивилизационную альтернативу господствовавшей социокультурной модели. Иными словами, предложила качественно иной подход к решению ключевых проблем человеческого существования по сравнению с тем, какой официально утверждался российской имперской государственностью и высшей иерархией православной церкви. И не просто предложила, а воплотила этот подход и,

соответственно, альтернативные господствующим ценностные ориентации во всех основополагающих вопросах общественной и личной жизни, в определенных конкретных социальных и ментальные практики поведения людей. Это, в свою очередь, оказалось возможным потому, что бегуны-странники сумели выработать свой способ осуществления основных социальных функций, жизненно необходимых для функционирования любой системы цивилизационного уровня сложности. Именно в ходе реализации упомянутых поведенческих практик и происходило реальное осуществление названных функций.

Сразу же подчеркнем, чтобы избежать каких-либо недоразумений: критерием, позволяющим судить о том, что та или иная социокультурная общность вышла на цивилизационный уровень, является, по нашему убеждению, не масштаб, а именно степень сложности и полноты воплощения в ней определенных системных характеристик. При таком подходе тот факт, что согласие бегунов в общероссийском контексте в любом случае выглядит как относительно небольшое по своему масштабу (числу приверженцев, широте распространения и пр.) социокультурное образование, не может служить основанием для отрицания цивилизационного характера той альтернативы, которую они воплощали. Разумеется, история бегунов в XIX–XX вв. не дает оснований для утверждения, что данная альтернатива была полностью развернута. В силу сложного комплекса конкретно-исторических причин она осталась, так сказать, на начальной стадии развертывания. Тем не менее и в этом состоянии можно обнаружить необходимую для цивилизационного уровня полноту системных характеристик.

На наш взгляд, особенно ярко показать, каким образом конфессия-изолят реализовывала свою системную природу как цивилизационная альтернатива, можно, прибегнув к использованию того методологического инструментария, который был разработан Т. Парсонсом. Созданная им с помощью этого инструментария теоретическая модель получила, как известно, широкое распространение в системных социальных исследованиях.

Согласно Парсонсу, можно выделить четыре подсистемы общества, каждая из которых выполняет одну из необходимых для нормального функционирования социального организма функций: адаптивную (практически совпадающую с материальным производством, экономикой), подсистему целеполагания или целедостижения (эмпирически это – политическая организация), подсистему интеграции (в нее включаются: принятая

тем или иным обществом системы норм, механизмы разрешения внутренних конфликтов, различные сообщества людей, обеспечивающие воплощение норм и функционирование данных механизмов) и подсистему «поддержания образца» (pattern maintenance), или латентную подсистему, в рамках которой генерируются и поддерживаются базовые ценности, придающие смысл самому существованию той или иной человеческой общности, определяющие главные черты ее исторического лица, ее представление о себе самой и своих задачах. Важнейшая функция этой последней подсистемы – формирование и поддержание знаково-символической структуры, т.е. определенным образом организованный совокупности знаков и символов, обеспечивающих коммуникацию между людьми, воспроизводимой каждым новым поколением, включающей не меняющие ее характера новации, но неизменной в своих основах [3–10].

Л.А. Седов творчески интерпретировал концепцию Парсонса, опираясь на кибернетические представления, и внес в нее существенное дополнение. Согласно Седову, возможно доминирование одной из выделенных подсистем, и в этом случае они «располагаются еще и иерархически, одна над другой, вышестоящие выполняют роль регулирующего механизма, содержат обобщенную программу действия; нижестоящие обеспечивают энергетические ресурсы для осуществления действия. Седов весьма успешно, на наш взгляд, применил модель Парсонса в качестве средства сравнительного изучения различных цивилизаций Запада и Востока. Анализ результатов его исследования, как и трудов Парсонса, необходимым образом приводит к выводу, что наличие в рамках какой-либо общественной системы четырех подсистем, отвечающих за главные, жизненно важные социальные функции, может служить достоверным свидетельством того, что речь идет о системе цивилизационного уровня сложности» [11. С. 56–62]. Доказательством того, что система бегунского согласия достигла цивилизационного уровня сложности является факт создания староверами-странниками собственных механизмов осуществления всех четырех перечисленных выше необходимых для функционирования общества главных социальных функций. Формирование подобных механизмов – индикатор появления именно цивилизационного типа целостности (повторимся, пусть первоначально ограниченного по масштабу, по степени охвата населения, находящегося, так сказать, в зародышевом состоянии).

Проиллюстрируем сформулированные положения материалами рассматриваемой книги. Если

попытаться рассмотреть фундаментальное исследование Дутчак через призму концепции Т. Парсонса и ее интерпретации Л.Седовым, то мы неизбежно приходим к выводу, что для социокультурной системы бегунского согласия (как, впрочем, и старообрядчества в целом) характерна вполне определенная иерархия подсистем: совершенно очевидна ключевая, ведущая роль подсистемы «поддержания образца», центральным звеном которой была кириллическая книга, являвшая собой неразрывное единство священного текста и его воплощения в определенном материальном носителе (сама старопечатная «дониконовская» книга). Характеризуя «строение конфессии-изолята», Дутчак подчеркивает, что его основой является «культурный текст» [2. С. 21]. Второе звено структуры – механизм воспроизведения данного текста, а именно – «индивидуальные и коллективные мотивы, интересы и переживания, служащие непосредственным импульсом для действий и предопределяющие конкретные формы соотношения этих действий с конфессиональными ценностями» [2. С. 1]. Наконец, третья составляющая – это «социальная оболочка» «культурного текста» – «организационные, коммуникативные и дискурсивные практики, обуславливающие трансляцию и эволюцию конфессиональных идей, норм поведения, стратегий реагирования на импульсы извне» [2. С. 21].

В этой связи нельзя не сказать о том, что выявленная Е.Е. Дутчак схема построения социокультурной системы может быть отнесена отнюдь не только к конфессии-изоляту; она имеет гораздо более общий характер. С помощью данной схемы вполне можно дать один из вариантов описания социокультурной общности не только цивилизационного типа и уровня, но и макромасштаба, охватывающей тот или иной крупный социум в целом. Действительно, в основу любой цивилизации положен тот или иной универсальный культурный текст (или совокупность текстов), который обретает реальную жизнь в «мире людей» тогда, когда «запущен» механизм его воспроизведения (те индивидуальные и коллективные «мотивы, интересы и переживания», которые являются непосредственным импульсом для действий, «предопределяющие конкретные формы соотношения этих действий» с основными ценностями цивилизации) и сформировано то, что Дутчак называет «социальной оболочкой культурного текста», – «организационные, коммуникативные и дискурсивные практики», обеспечивающие воплощение в действительности принятых данной социокультурной макрообщностью ценностей, формирование соот-

ветствующих норм поведения, «стратегий реагирования на импульсы извне» [2. С. 21].

«Культурный текст», положенный в основание социокультурной системы как согласия бегунов, так и всего старообрядчества, – это, разумеется, «кириллический текст». Дутчак неоднократно подчеркивает «системообразующий характер кириллической книжности для староверия в целом» [2. С. 34]. Сконцентрированные в кириллических текстах идеи и символы служили критериями при определении границ, как реальных, так и ментальных, между «своим» и «чужим». Создаваемые конфессией толкования лежащего в основе религиозной системы культурного текста позволяли установить грань между девиацией и нормой, а тем самым определить допустимую в рамках верности традиции степень изменчивости [2. С. 34–35].

С содержательной точки зрения центром смыслового пространства старообрядческого сакрального текста являлась эсхатологическая доктрина, получившая различную интерпретацию у представителей разных направлений в староверии. Своеобразный вариант учения о конце света и условиях спасения был выдвинут основателем бегунского согласия Евфимием. Главная его отличительная черта – утверждение идеи о необходимости ухода («убега», «бегства») от подверженных «печати антихриста» общества и государства, всей социальной действительности «никонианского мира» (обозначаемого в картине мира странников словом-символом «Вавилон») и поиска нового сакрального локуса, «белого» (т.е. чистого от греха), защищенного от духовной скверны пространства («Беловодья»), где «остальцы древнего благочестия» могли бы укрыться от антихриста и его слуг.

Личная ответственность за дело спасения «истинной веры» необходимым образом предполагала в интерпретации Евфимия и его сторонников поиск и нахождение способа избежать «печати антихриста», воцарившегося в «Вавилоне». Таким способом становится, по мнению идеологов бегунского согласия, путь аскезы, который трактуется, однако, очень своеобразно: «он реализуется не в отказе от прежних потребностей и привязанностей, а в Странствовании» [2. С. 80]. Началом странствования как раз и становится бегство из отмеченных «печатью антихриста» общества и государства, преодоление многочисленных трудностей и испытаний на этом пути и достижение сакрального локуса («Беловодья»). При этом «Странствование» понимается одновременно и как пространственное перемещение в направлении данного локуса, и как восхождение по пути духовного совершенствования, кульминационным

пунктом (но не концом «восходящего» движения!) которого становится обряд крещения (либо самокрещения) [2. С. 168, 171] в бегунскую веру по достижении географической цели Странствования – святого места, где души переселенцев оказываются недоступны воздействию антихриста и его слуг. Как отмечает Дутчак, «идея Странствования как Христова пути» в глазах радикально настроенной части староверов компенсировала «разрушенный институт монашества» [2. С. 83]. Подобная компенсация оказывалась возможной, по видимому, потому, что именно на пути из «Вавилона» в «Беловодье» формировался новый, соответствующий идеалу монашества образ жизни, складывалось сообщество единоверцев, происходило становление личности неопитов. Как подчеркивает в этой связи Дутчак, «побег/переселение» (т.е. реализация идеи «Странствования во Христе») как особый тип конфессионального поведения, возникший «в радикальном крыле староверия... лишь внешне связан с неприятием тех или иных сторон социальной действительности. Истинное значение побега – символического и реального – определяется процессами конструирования новой идентичности “избранного” и нового статуса “спасителя веры”» [2. С. 171]. Ключевая роль в этих процессах отведена обряду крещения, поскольку именно он воспринимался как «“строительство” рубежа, призванного разделить для странника мир грешников и чистое пространство носителей правой веры» [2. С. 172]. В этом пространстве, обретенном в результате Странствования, уже начинала действовать «норма подчинения монашескому уставу», которая «служила основой для активного хозяйствования и внутригрупповой консолидации» [2. С. 307]. То есть для полноценного развертывания экономической (адаптивной) и интеграционной подсистем системы бегунского согласия.

Особо хотелось бы выделить следующую мысль автора: «Взаимосвязь “побег – крещение – статус/идентичность” позволила странничеству соединить идеологическую/вертикальную и миграционную/горизонтальную линии поисков сакрального локуса и создать на редкость динамичный и жизнеспособный концепт движения к такому месту... Символика исхода из Вавилона обосновывала идею духовного преображения человека, реальное переселение решало задачу физического выживания конфессии, а вместе они делали “мессианскую программу” согласия открытой новым интеллектуальным и поведенческим алгоритмам» [2. С. 172]. Формулируя этот вывод, Дутчак ссылается на работу В.Н. Топорова, который убедительно продемонстрировал, сколь глубокие и мощные архаические, мифологические корни имеет подобное понимание движения [12]. При этом ключевое значение для формирования страннической картины мира, при всей значимости для нее чисто пространственного перемещения в направлении сакрального локуса, имела, конечно, идея «стояния в вере», в рамках которой «стояние, “неподвижность”, покой» предстают как «форма особого типа сверхинтенсивного движения – восхождения духа» [12]. Как уже говорилось, в центре смыслового пространства старообрядческой (в том числе и страннической) картины мира оказалась эсхатологическая доктрина. Но у бегунов содержательным центром самой этой доктрины стал многозначный концепт пути, базирующийся на том сложном понимании движения, которое только что было кратко охарактеризовано.

Здесь мы можем найти еще одно подтверждение той мысли, которая уже высказывалась в начале статьи, – о том, что значение книги Дутчак выходит далеко за рамки задач конкретно-исторического исследования. Изучение бегунского согласия имеет, по нашему убеждению, немалое значение для развития цивилизационной теории, в особенности в связи с тем пониманием движения, которое выдвинули староверы-странники. Дело в том, что попытка осмыслить собственный исследовательский опыт привела нас к выводу о том, что все многочисленные и противоречащие друг другу смыслы, составляющие содержание духовного космоса любой цивилизации, в том числе и российской, тяготеют к одному центру. И подобным центром является именно концепт пути. Многозначная метафора «пути» лежит в основе представлений о любых формах исторического движения – от циклического до линейного и, в связи с этим, любых типов моделирования исторического времени – от циклического до линейного. На данной метафоре базируется идея альтернативности – возможности – выбора того или иного направления исторического движения. Образ-символ «пути» – краеугольный камень как всех без исключения теорий культурной самобытности, так и всех западных доктрин, он – в основе любых версий теории модернизации, вплоть до современных концепций глобализации. Концепт пути составляет базу как всех видов универсализма (путь у всего человечества в конечном счете один и тот же, хотя разные народы проходят его по-своему и в разное время), так и всего комплекса представлений об отдельных региональных цивилизациях как особых человеческих мирах, возникших в результате выбора того или иного

пути подхода к решению ключевых проблем человеческого существования. В условиях «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба, России и Латинской Америки, данный концепт приобрел совершенно особое значение в силу специфической структуры их пространственно-временного континуума, характеризующегося преобладанием пространства над временем [132. С. 218–221]. Здесь названы отнюдь не все, но лишь самые основные составляющие смыслового поля интерпретации концепта пути. Данные положения подводят к выводу о том, что именно концепт пути, имеющий глубокие архаические основания, будучи центром смыслового пространства цивилизации, являет собой главную духовную ось процесса самоидентификации и в силу этого выступает и как главный фактор, формирующий в неевропейских цивилизационных ареалах, в том числе и в России, восприятие модернизационного импульса.

На рубеже XX–XXI вв. ключевая значимость рассматриваемого концепта для духовного «хаос-космоса» (В.Н. Ильин) российской цивилизации начала осознаваться определенной частью нашего научного сообщества. Одним из ярких подтверждений этого могут служить материалы сборника, изданного в Дубне Международным университетом природы, общества и человека [14], в особенности статья Н.Д. Арутюновой [15]. Так, по ее словам, «для нашей страны – страны бездорожья и беспредела, беспутства, распутицы и Распутиных, стихии, хаоса и безудержной воли “на просторах родины чудесной” – понятия дороги и пути играют необычайно большую роль (гораздо большую, чем в других европейских культурах) в семантике, метафорике, символическом, художественном творчестве. Они определяют сам способ мышления о жизни и человеке. Можно было бы даже утверждать, что путь – это своего рода якорь спасения, брошенный человеку в бушующем океане стихии и хаоса. Путь – это анти-стихия, анти-хаос, анти-воля и анти-своеволие. Он столь же важен в мыслях о прокладывании дорог для движения транспорта, как и для движения по дорогам жизни... Только обретя путь, индивид, социум, нация преодолевают хаотическое и беспорядочное движение, растерянность и разброд, метание и колебание» [15. С. 3]. При всей огромной разнице научного дискурса и конфессионального текста, разве не созвучны эти слова тому пониманию концепта пути, который обнаруживается у бегунов?

В этой связи нельзя, однако, не отметить одно важное обстоятельство. Осознание ключевого значения рассматриваемого концепта определенной частью научного сообщества отнюдь еще не

означает, что данный концепт занимает центральное место в доминирующей в той или иной культуре картине мира. Проблема в том, что концепт пути, будучи реальным центром общности, отнюдь не всегда утверждается в качестве такового в общепринятой системе ценностей. Более того, в ряде случаев он полностью или частично табуируется к восприятию в качестве важнейшей составляющей культуры. Так, по словам Т.Б. Щепанской, «культура дороги принадлежала к теневой сфере русской этнической культуры, где были сосредоточены разнообразные скрытые, экзотерические и альтернативные доминирующей традиции элементы. Русская этническая культура, декларируя свою оседлость, не артикулирует культуру дороги как свою часть, описывая ее как внешнее по отношению к себе, нередко противостоящее и опасное явление, как бы “не видя” ее...» [16. С. 17–18].

Разумеется, понятия «путь» и «дорога» – не совсем синонимы: их семантические поля пересекаются не полностью [15. С. 4]. И все же, очень существенная часть значений слова «дорога» входит в качестве неотъемлемой составляющей в концепт «пути». И, возвращаясь к странникам, интересно отметить, что, открыто выдвигая в центр своей картины мира данный концепт, они тем самым акцентировали в том числе и ту часть русской традиции, которая ранее была табуирована в общепринятой системе ценностей. И еще, характерной отличительной чертой бегунского согласия как цивилизационной альтернативы является полное совпадение реального и декларируемого центра смыслового пространства в концепте пути-Странствования. Данное положение дел обосновывалось с помощью соответствующей интерпретации священного кириллического текста. Хотя трактовался этот текст представителями различных староверческих согласий по-разному, ключевая роль кириллической книжности, повторим еще раз, не оспаривалась среди старообрядцев никем.

Когда бегуны-странники достигали в ходе своего странствования того места, которое, по их представлениям, должно было стать сакральным локусом, в котором «остальцы древнего благочестия» могли укрыться от антихриста, именно кириллический текст, по словам Дутчак, занимал ключевое место среди адаптационных ресурсов, поскольку именно он мог «в “чистом”, но пока еще необжитом пространстве задать повседневный ритм, выстроить образцы “правильного поведения” и маркировать “свое” и “чужое” пространство» [2. С. 222]. Поэтому «главным показателем

конструктивной адаптации конфессиональных мигрантов на первоначальной стадии освоения территории» становилось «складывание общинной библиотеки и оформление собственной литературной традиции» [2. С. 222]. Кириллический сакральный текст являлся воплощением «генетической памяти» староверия [2. С. 224–225]. А «генетическая память моделирует правила организации системы, и прежде всего ее автомодели» [2. С. 224], т.е. идеализированного представления системы о себе самой, своей сущности, целях и задачах. При этом обеспечиваемая механизмом «генетической памяти» «трансляция сакральных кодексов» выступает как фактор, способный «противостоять естественным процессам энтропии, восстанавливать деформации, наносимые временем, сложившимся структурам мысли, поведения, организации» [2. С. 225].

Автор определяет «кириллическую книгу» как «авторитарный (властный) ресурс адаптации» для нелегальной общины староверов, обеспечивающий «наряду с группой аллокативных ресурсов (ресурсов “места”) создание долговременных поведенческих стратегий» [2. С. 225–226]. Подобную роль данная книга способна выполнить не только потому, что она занимает доминирующее положение в системе ценностей. Еще более важен тот факт, что древний христианский текст выполняет ряд ключевых по своей значимости функций в обыденной жизни староверческой общины. Именно исполнение этих функций «позволяет указать принципы, на которых вплоть до сегодняшнего дня базируются *системная целостность* старообрядческой культуры и ее адаптационные способности» [2. С. 226]. Дутчак выделяет следующие принципы такого рода. Во-первых, кириллическая книга воспринималась (как самими старообрядцами, так и властями) как главный «культурный барьер с иноверным обществом», игравший фундаментальную роль «в сохранении дистанции между “никонианской” и старообрядческой церковью...» [2. С. 226]. Поэтому «факт обладания древней книгой сам по себе становится для староверия приметой собственной исключительности» [2. С. 226]. Во-вторых, книга являлась и является в старообрядческой среде «символической основой внутригрупповой консолидации». За старинной книгой закреплялась функция сбережения «знания о спасении избранных», что «не позволяло считать ее собственностью одного человека: истинной должен обладать каждый из “остальцев”. Сообразная с этой логикой практика коллективного владения книжным собранием служила дополнительным фактором поддержания status quo в межличност-

ных взаимодействиях» [2. С. 227]. «В-третьих, книга, наделяемая “богодухновенной” природой, оказывается способной выполнять аналогичные иконе функции – зримого воплощения божественного образа» [2. С. 227]. Способности «кириллической книги выполнять идентификационные, интегративные функции, удовлетворять эмоциональные потребности...объясняют, почему именно ей в староверии отдано право быть хранителем законов христианского мироустройства, и прежде всего тех из них, которые не вытекают из повседневного опыта людей, а призваны такой опыт формировать» [2. С. 228].

Помимо мощного политического и идеологического давления (сначала альянса имперской государственности и никонианской церкви, затем – большевистского атеистического режима), староверы-странники вынуждены были искать свои варианты ответов на глобальные вызовы модернизации. И подчеркиваемый Дутчак факт «длительного и устойчивого существования страннических поселений в Белобородовской тайге» [2. С. 309] говорит о том, что такие ответы были найдены. Как считает томская исследовательница, данный факт свидетельствует также о том, «что адекватность реагирования на “вызовы” модернизации и, значит, запас прочности конфессии-изолята напрямую зависят от двух обстоятельств – от состава книжных собраний и сохранности технологий работы с сакральным текстом. Их “наличие” служит источником конструирования оптимальной социально-хозяйственной модели; напротив, “отсутствие” снижает адаптационный потенциал скитского сообщества», поскольку исчезает возможность обосновывать соответствующие жизненные практики «авторитетным сочинением или прецедентом и с помощью освященных традицией интеллектуальных процедур» [2. С. 309]. «История складывания и история бытования томско-чулымской “скитской библиотеки” в полной мере отражает отмеченную зависимость между составом собрания, присутствием человека, умеющего читать и толковать кириллический текст, и степенью целостности конфессиональной системы. В этой корреляции явственно прослеживается механизм воспроизводства и эволюции социокультурной организации ее владельцев: способность к самореализации в разных исторических условиях для них обеспечивается постепенным наращиванием книжных собраний – и количественным, и тематическим. В процессе такого накопления конфессия получала информационный ресурс, необходимый ей, во-первых, для решения прогностических задач и, соответственно, нахождения

способов противостояния случайным (непрогнозируемым) изменениям собственной автомодели и перевода их в контролируемое системой русло. Во-вторых, для установления необходимой в регулировании повседневности связи между доктринальным и обыденным, на основе которой строились и транслировались конфессионально обоснованные навыки взаимодействий с окружающим природным и социальным миром» [2. С. 309].

Принципиально важно отметить, что охарактеризованное «наращивание книжных собраний» отнюдь не сводилось к простому количественному увеличению числа санкционированных традицией священных текстов; наряду с этим в функционировании скитской библиотеки как центрального звена бегунской «подсистемы поддержания образца» наблюдались и качественные сдвиги, связанные с общим усилением на протяжении XX – начала XXI в. роли рациональной составляющей обоснования веры, что не означало, впрочем, ее однозначной доминанты. По словам Дутчак, «во второй половине XIX в. странникам, осваивающим “чувственную пустыню”, необходимы были традиционные тексты, с помощью которых кристаллизовалась и упрочивалась генетическая память коллектива мигрантов – выходцев из разных социальных слоев и губерний. В дальнейшем диктуемое реалиями времени расширение книжных собраний создало условия для ее реорганизации. Последствия с максимальной полнотой проявились уже к началу XXI столетия. На первый взгляд количественное увеличение объема знаний, привлечение сведений принципиально иной природы, чем конфессиональный кодекс, на фоне естественной смены поколений привело к тому, что рациональное обоснование кириллического текста вытесняет все прочие практики христианской экзегетики. История развития томско-чулымского пустынножительства в последнее столетие позволяет утверждать, что изменение формы интерпретации не означало утраты системообразующих для конфессии-изолята понятий, ценностей и типов связей. В концентрированном виде они отражены концептом “чувственной пустыни” (Беловодья) белого как чистого и защищенного пространства вообще» [2. С. 310], защищенного от проникновения антихриста и чистого от греха.

Особенно важным представляется следующий вывод Дутчак: «Символика “чувственной пустыни” могла стать мировоззренческим фундаментом страннического пустынножительства главным образом потому, что содержала в себе два плана истолкования и реализации – веручительный/эсхатологический и практический/социальный. В ходе

ее активной разработки бегунскими идеологами скитские миры получали комплексное знание о мире и устойчивое перед внешними воздействиями представление о своем предназначении последних хранителей “древлего благочестия”» [2. С. 310]. «Углубленная разработка или коррекция отдельных сторон вероучения» позволяли переселившемуся в томско-чулымскую тайгу «коллективу мигрантов найти оптимальную для него и для текущего момента форму социальной организации» [2. С. 222].

Приведенные обширные цитаты из анализируемой книги могут служить хорошей иллюстрацией положения Л.А. Седова, согласно которому, напомним, подсистема, занимающая самое высокое положение в иерархии подсистем, составляющих ту или иную систему (в данном случае та, которая обеспечивала и обеспечивает функцию создания и постоянного воссоздания ценностных образцов, определяющих смысл существования бегунского согласия), выполняет роль регулирующего механизма, содержит в себе обобщенную программу действия, в то время как остальные подсистемы обеспечивают энергетические ресурсы для осуществления действия [11. С. 56]. Наиболее важным из этих ресурсов явилась энергия человеческого действия, направленная на создание и сплочение коллектива единомышленников, а также на формирование механизмов духовной, социальной, хозяйственно-экономической и политической регуляции, призванных обеспечить выживание данного коллектива и достижение тех целей, которые ставили перед собой его члены.

Интеграция приверженцев бегунского согласия происходила в процессе превращения конфессиональных символов в различного рода социальные и ментальные практики. Институтом, «вырабатывающим» или «производящим» чувство принадлежности к коллективу, солидарность (ключевая функция подсистемы интеграции по Т. Парсонсу и Л.А. Седову) [11. С. 59], являлась сама нелегальная община староверов-странников, в рамках которой развертывался процесс альтернативной социализации. В ходе этого процесса догматы «старой веры» в интерпретации Евфимия и его сторонников интериоризировались в умах и душах неопитов, становились их глубокими личными убеждениями. В свете этих соображений вполне закономерно, что само «строительство» подобного коллектива рассматривается Е.Е. Дутчак как необходимая и важнейшая предпосылка адаптации бегунов к постоянно меняющимся условиям окружающей их действительности [11. С. 198].

Главным источником, питающим энергию социального и индивидуального действия бегунов, определенно являлась и является усиленная акцентировка личностного начала, тот самый персонализм, который оценивается как «выраженная доминанта бегунского вероучения» [2. С. 199]. Рассматривая историческую динамику старообрядчества, в том числе и странничества, Е.Е. Дутчак подчеркивает: «Вектор трансформации социально-психологических установок староверия в XVIII–XIX вв. оказался направленным на формирование стабильной личной сотериологии и рационализации эсхатологии в целом, что укрепляло убеждение в *личной* ответственности перед Богом за веру и требовало от человека социальной и духовной активности» [2. С. 67]. «Одним из важнейших последствий, которые принесла с собой трансформация религиозно-психологических установок староверия в XVIII–XIX вв., стало перемещение идеологической доминанты на мирскую жизнь христианина и наделение ее чертами каждодневной битвы с антихристом. Сакрализация повседневности, сложившаяся в ходе динамического взаимодействия “обмирщения небесного” и “одухотворения земного”... содержала в себе мощнейший адаптационный резерв на столетия вперед, поскольку формировала установку на деятельную подготовку к Страшному суду, но одновременно создавала серьезные возможности для критики» [2. С. 78]. Делая столь важный вывод, Дутчак опирается как на свой собственный богатый исследовательский опыт, так и на работы коллег, прежде всего на фундаментальное исследование В.В. Керова [17. С. 228–232].

В этой связи хотелось бы подчеркнуть следующую мысль. Старообрядчество (в том числе и бегуны) сумело выработать адекватные «ответы» на «вызовы» модернизации потому, что в самой старообрядческой традиции имелись элементы, родственные по сути своей ценностям модернизации. Речь идет о наследии «осевого времени» в его христианской интерпретации, в первую очередь – о принципах «самовластья» человека в выборе между добром и злом [2. С. 299] и, соответственно, личной ответственности за сделанный выбор. Хотя сами странники утверждали, что понятия свободы воли у них нет («Бог ведет»), поэтому человек именно «самовластен», но не свободен, в данном случае важно не различие конфессиональной и светской интерпретации, а важно совпадение реального содержания данного принципа в его социальных проекциях. Принципа, который совпадает с такой ценностью модернизации, как свобода выбора во всех сферах деятельности человека [2. С. 299].

Еще одно мощное проявление «осевой» традиции у старообрядцев – это рациональная составляющая их мировоззрения, подробно исследованная В.В.Керовым, В.В. Тимофеевым, М.О. Шаховым [17–20; 21. С. 165–166] и, как очевидно из книги Дутчак, ярко проявившаяся и у бегунов. Можно констатировать явление очевидного «духовного резонанса» между названной составляющей и второй основополагающей ценностью модернизации – рациональностью. Именно этот «религиозный рационализм» обеспечил староверию «эффективное включение в хозяйственную жизнь страны» [2. С. 75]. Это в полной мере относится и к бегунам, хотя формы подобного включения у них отличались от других старообрядческих согласий. Так, по свидетельству Дутчак, страннические скиты в томско-чулымской тайге продемонстрировали в том числе и экономическую эффективность, причем главным фактором, обеспечившим хозяйственную устойчивость скитов, явилась рационально организованная производственная специализация [2. С. 192]. Наличие сильной рациональной составляющей обусловило и возможность восприятия новаций, не вступая в противоречие с основами вероучения. Активно используя рациональную аргументацию, староверы создали столь широкое «поле интерпретации» основных принципов своего мировоззрения, что в него оказалось возможно включить и те нововведения, которые обеспечили экономическую эффективность старообрядческих скитов. Иными словами, старообрядцы (и бегуны здесь – один из ярких примеров) смогли обеспечить эффективное осуществление в том числе и экономической функции жизнедеятельности социального организма. Из содержания книги Дутчак очевидным образом следует, что староверы-странники сумели создать в рамках системы своего согласия эффективную экономическую (адаптивную по Парсонсу) подсистему. Хотя она по необходимости взаимодействовала с окружающей ее реальностью «никонианского» мира, как показывает в особенности пример упомянутых скитов, хозяйственная подсистема бегунского согласия сохраняла высокую степень реальной автономии по отношению к социально-экономическим реалиям сначала царской, а затем и советской России. В этой связи хотелось бы остановиться на проблеме, которая, по нашему мнению, еще в недостаточной мере отрефлектирована на теоретическом уровне (хотя ее практические аспекты затрагивались многими и много раз). Речь идет об определении характера старообрядческого рационализма.

Как нам уже приходилось отмечать [22. С. 72–73], характерной особенностью духовного «хао-

космоса) (В.Н. Ильин) российской цивилизации стало драматическое столкновение двух качественно различных видов рации: «формальной рациональности» западного происхождения и характера и «ценностной рациональности», опирающейся на отечественное духовное наследие. Обе формулировки принадлежат М. Веберу и обозначают совершенно разные пути реализации интеллектуального потенциала человека. Для того, чтобы не терять цельность изложения, напомним вкратце их главные характеристики. Если попытаться предельно кратко охарактеризовать «формальную рациональность», воплощающую, по Веберу, «дух капитализма» и ставшую главной духовной основой западной цивилизации в эпоху модернизации [23], то, обобщая рассуждения самого Вебера и представителей «веберского ренессанса» 60–80-х гг., можно выделить три признака данного типа рации: 1. Убеждение в том, что любое явление (процесс, вещь) с содержательной точки зрения полностью исчерпывается количественной характеристикой. Значимо для познания и деятельности лишь то, что можно сосчитать; качественные характеристики того или иного феномена не имеют значения («всеобщая калькулируемость»). 2. Раз все можно сосчитать, значит, все можно познать. Нет ничего непознаваемого в принципе, нет тайн, недоступных человеческому разуму; по М. Веберу, мир «расколдован» [23. С. 713–714] («всеобщая познаваемость»). 3. Из первых двух признаков непосредственно следует вывод о том, что мир управляем: познав его законы и все рассчитав, человек способен поставить под свой тотальный контроль и доступную ему часть вселенной, и собственную природу [24. С. 89–90; 25. С. 78; 26. С. 133]. Как справедливо отмечала П.П. Гайденок, «формальная рациональность» – это рациональность как самоцель, здесь рацию замкнут на себя [27. С. 23–24]. В противоположность этому, «ценностная рациональность» основана на убеждении, что качественные характеристики объектов действительности имеют ключевое значение, в ней всегда присутствует представление о некоей высшей цели, которая придает смысл формально-рациональным процедурам. Данный тип рации не замкнут на себя и потому оставляет возможность установления самых различных способов коммуникации с противоположным полюсом духовного космоса – верой.

При всей значимости рациональных мотиваций для старообрядцев, представляется очевидным, что они всегда включены во вполне определенный духовно-ценностный контекст. «Рацию рассматривается как средство для решения вопро-

сов веры; в интерпретации староверов рациональные практики и процедуры обретают смысл лишь в том случае, если они трактуются как своего рода “инструменты”, помогающие выполнению главной задачи: обеспечить условия для спасения души» [22. С. 72]. Из этой констатации следует вывод, что в данном случае перед нами именно ценностная рациональность. И здесь старообрядчество выступает как яркий выразитель одной из важнейших общецивилизационных характеристик России. Данный тип «ценностной рациональности» опирается, несомненно, прежде всего на те, свойственные православию в целом особенности духовного склада, о которых ярко и убедительно писал А.В. Карташев: «Православная русская душа жаждет...устроения и здесь на земле всей жизни «по-Божьи» и с царством и достатком и с благами земными и “благодарственным и мирным житием”, по “во всяком благочестии и чистоте”. Старообрядцы и духоборы, в отечестве и эмиграции давшие явления сочетания веры и быта жилищного и производственного, обнаруживают эти именно потенции и, так сказать, практическую метафизику русского православия» [28. С. 20].

К этому следует добавить, что, свойственная российскому цивилизационному сознанию разновидность «ценностной рациональности» имела и гораздо более глубокие дохристианские истоки. В.Н. Топоров реконструировал для праславянского «свят» значение «увеличиваться, набухать», восходящее к древнейшим индоевропейским корням: «Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о том благодатном возрастании – процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку». По мнению ученого, эта «святость» «как образ предельного изобилия скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие “духовной” святости, некоего “сверхчеловеческого” благодатного состояния, когда происходит творчество “в духе”». Топоров отмечает, что эта гипотеза до известной степени подтверждается и теми сочетаниями элемента «свят» с именами существительными, «которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное возрастание)». И, наконец, самый важный вывод, имеющий самое непосредственное отношение к рассматриваемой проблематике: «Следует сразу же и решительно

подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает отстраненная форма идеи физической святости – святость, как таковая, в глубине своей уже не зависящая от материального возрастания, как элемент оценки, ориентирующийся уже на иную шкалу. Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей» [29. С. 480].

Итак, в своих наиболее глубоких истоках понятие святости на Руси отнюдь не умаляло идею материального роста и благосостояния, включало ее в себя. Нам уже приходилось высказывать предположение, «что эта черта (связанная, по-видимому, с общим жизнеутверждающим мировоззрением древних славян) не исчезла и впоследствии. Будучи скрыта под спудом мистико-аскетического направления в православии, она, по-видимому, воспроизвелась в мировоззрении русских старообрядцев, успешно связавших воедино понятие духовной святости и понятие материального благосостояния, предполагавшего разумное устройство, оформление повседневной жизни» [30. С. 115].

Проблема, однако, в том, что рациональная составляющая в мировоззрении старообрядцев не сводилась к ценностной рациональности. Вести капиталистическое хозяйство, обеспечивать условия для получения прибыли было возможно, лишь руководствуясь формальной рациональностью, составляющей, как уже говорилось, духовную основу капитализма. Не следует считать, что этот, западный по происхождению, тип рациональности остался чем-то внешним для России. Его представителей легко можно обнаружить и среди русских капиталистов (как рубежа XIX–XX вв., так и «постсоветского» периода), и среди русских большевиков, что, несомненно, свидетельствует о том, что он укоренился в стране, стал одной из составляющих социально-генетического кода российской цивилизации. Что же касается старообрядцев, то, если обобщить многочисленные материалы, в особенности те, которые были приведены в уже упоминавшихся книгах и статьях В.В. Керова и В.В. Тимофеева, посвященных анализу феномена старообрядческого предпринимательства, то можно, на наш взгляд, констатировать, что сознание этой части русских капиталистов стало ареной драматического столкновения и крайне напряженного взаимодействия тех двух качественно различных видов рациональности, которые были охарактеризованы выше. Их соотношение очевидным образом отличалось у различных типов отечест-

венных предпринимателей, но в целом, как нам представляется, можно констатировать общее преобладание в российском культурно-историческом контексте носителей ценностной рациональности [31].

Что касается конкретно бегунов, то почти полное отсутствие представителей этого согласия в российском бизнесе заставляет сделать вывод об очевидной доминанте ценностной рациональности в их мировоззрении. И тем не менее о полном отсутствии формальной рациональности, по-видимому, и здесь говорить не приходится. Материалы, приведенные в книге Е.Е. Дутчак, в особенности – история полемики «денежных» и «безденежных», подтверждают этот вывод [2. С. 234–257]. В этой связи хотелось бы обратить внимание на одно, весьма существенное, по нашему мнению, обстоятельство: выше было сформулировано положение о том, что успешный в целом поиск «ответов» на «вызовы» модернизации со стороны старообрядцев был обусловлен тем, что в их системе ценностей важное место занимали элементы традиции «осевого времени» (идея «самовластья» человека и утверждение роли разума), которые «векторно» совпадали с ведущими ценностями эпохи модернизации («2-й оси» человеческой истории, если использовать удачную и емкую формулу К. Ясперса) [13; 33–36]. Следует, однако, иметь в виду, что историческое содержание этого «второго осевого времени» было далеко не однозначным, здесь была не только преемственность, но и разрыв с традицией «первого осевого времени». И главными проявлениями этого разрыва стали тенденции к отказу от основополагающей идеи «1-й оси» – идеи Божественного Абсолюта – и к самообожествлению человека. В данном контексте важно обратить внимание на то, что староверы восприняли те стороны содержания «второй оси», которые продолжали традиции «первого осевого времени» (углубление представлений о человеческой свободе и рационализм) и отвергли то, что шло вразрез с ними. У бегунов это выражено, пожалуй, в наиболее жесткой и категоричной форме.

В силу всего вышеизложенного старообрядцы могут рассматриваться как подлинные наследники первичной «осевой» традиции в эпоху модернизации. Вместе с тем они неотделимы от этой эпохи, сумели найти действенные формы адаптации к ее реалиям. Если попытаться дать обобщенную характеристику старообрядчества в этом ракурсе проблематики, то его человеческий мир можно охарактеризовать (используя на сей раз формулировку Г.В.Ф. Гегеля) как «воплощенное беспокойство границы» между «1-й и 2-й» осями мировой

истории. Границы, которая сама стала в ходе исторического развития совершенно особым типом социокультурного бытия [35. С. 463–464; 36. С. 119–122]. И здесь староверы, пожалуй, наиболее ярко отразили специфику «пограничного» цивилизационного статуса России. Подобный взгляд на проблему старообрядчества побуждает к тому, чтобы изучить этот уникальный культурно-исторический феномен, используя методологический инструментарий концепции социокультурной «пограничности». Первые шаги на этом пути уже сделаны [13; 25; 37], но это не более, чем первые шаги – актуально необходима дальнейшая разработка данной тематики в этом направлении. И рассматриваемая здесь книга Е.Е. Дутчак дает, на наш взгляд, богатейший материал для размышлений в подобном ключе над историей старообрядчества (как, впрочем, и над отечественной историей в целом). Однако это отдельная тема, сколько-нибудь подробное раскрытие которой требует выхода далеко за рамки данной статьи, в сущности – отдельной большой работы. Поэтому в данном случае мы ограничимся лишь общей постановкой проблемы.

В конкретно-историческом контексте России 2-й половины XVIII–XX в. линия поведения, предполагавшая разрыв всех связей с обществом, уклонение от всех государственных повинностей [38;39] и ориентированная на создание и сохранение в рамках сакрального пространственного локуса («Беловодье») социокультурной общности, находящейся вне сферы действия государственной юрисдикции, по самому своему характеру неизбежно приобретала характер политического действия вполне определенного «нелегитимного» характера. Закономерно, что «вопросы формирования религиозно-политической оппозиции являются ключевыми в понимании феномена староверия» [2. С. 52], которое «прочно ассоциируется в массовом сознании с конфликтом – культурным или социальным...» [40. С. 163]. В этой связи обращает на себя внимание историческая устойчивость «длительного и наследуемого протестного поведения» староверов. Подобная устойчивость – несомненный признак того, что мы сталкиваемся с определенной системой подобного поведения. Причем, основанной на четкой духовно-мировоззренческой ориентации. Иными словами, в данном случае можно говорить о выработке рассматриваемой «конфессией-изолятом» собственного способа осуществления функции целеполагания, иными словами, способа существования в политической сфере жизни общества. Характер подсистемы целеполагания в рамках системы

страннического согласия полностью определялся ведущей подсистемой «поддержания образца», в рамках которой «задавались» в том числе и образцы политического поведения. Их первичное духовное обоснование дал Евфимий, опиравшийся, в свою очередь, на определенную линию раннехристианского наследия. «Идейное завещание инока Евфимия по этому вопросу основывается на апостольских правилах, что уже само по себе является знаковым для установления духовной ориентации странничества. Известный под таким названием свод преданий и обычаев, приобретший церковно-юридический характер со временем VI Вселенского собора (680–681 гг.) в староверии стал компендиумом правильных форм мироустройства» [2. С. 89]. Основываясь на 62-м «апостольском правиле» «о отвержении имени христианского», Евфимий формулирует принцип, на котором следует строить отношения с еретиками, в том числе с государственной властью: «...Егда они пред православными имут правду Божию хуловати, а свою лжу прославляти, тогда несть удобно верным молчати» [41. С. 189]. Разумеется, подобная установка квалифицировалась российской властью как открытый подрыв общественных устоев [2. С. 89]. Таким образом, основополагающий для всех старообрядцев принцип личной ответственности за сохранение истинной веры предполагал в том числе и необходимость открыто отстаивать эту веру перед лицом неправедной еретической власти. На практике это означало открытое противостояние имперской государственности и господствующей «никонианской» церкви. Особенно важным в этом контексте представляется тот факт, что в результате кардинального переосмысления института покаяния «протестное поведение лишалось ареола подвига (иными словами, ситуативности и исключительности) и рассматривалось уже как условие личного спасения человека и его потомков» [40. С. 170].

Государственность «Санкт-Петербургской» России трактовалась старообрядцами в духе тезиса библейской апокалиптики «о разрушении царственности/государственности в “последние времена”» [40. С. 166]. По словам Дутчак, данный тезис «максимально полно воплощен на русской почве в мифологемах Вавилона, Иерусалима, Рима и Беловодья» [40. С. 166]. Анализ содержания этих мифологем, их соотношения и, в связи с этим, особенностей политического дискурса староверия – одна из наиболее интересных составляющих концепции Дутчак [2. С. 52–65; 40. С. 163–172]. При всей неоднозначности, сложной природе символов «Рима» и «Вавилона» в старо-

обрядческой апокалиптике они четко противопоставлены символам «Иерусалима» и «Беловодья». Средоточием отрицательных характеристик действительности, попавшей под власть антихриста, главным воплощением торжествующей в «мире сём» греховности стал, как уже отмечалось, прежде всего образ Вавилона. «В итоге литературные и фольклорные контаминации вавилонской легенды с концептами *могущества в прошлом и греха в настоящем* стали своего рода стержнем старообрядческой апокалиптики и как нельзя лучше подчеркивали “неправильность” русского политического порядка с середины XVII в. и одновременно его эсхатологическую запрограммированность. В этой логике православный мир, став Вавилоном, лишился и своего единственного защитника – *царя*, превратившегося теперь в *императора* – персонафикацию глобального хаоса» [40. С. 167]. В старообрядческой среде (прежде всего, разумеется, у странников) слово «император» трактовалось как знак антихриста на троне [2. С. 77, 91; 42. С. 39–41].

«Вавилону» противопоставлен «Иерусалим» как последний оплот веры перед нашествием антихриста и в то же время столица грядущего мира праведников [2. С. 56; 43. С. 654–711], причем «вместе с усвоением от Византии эсхатологических представлений русские земли начинают позиционировать себя в качестве Нового Иерусалима» [2. С. 56]. В контексте рассматриваемой темы особенно важно то, что «как раз на русской почве проясняется концептуальная характеристика “иерусалимской программы” – Новый Иерусалим как город Бога вполне может обходиться *без* собственной императорской (царской) власти» [2. С. 57]. Подобная идея, как и представление об идеальном правителе как об образце благочестия, готовом ради него пренебречь и властью как таковой [2. С. 57]. «стали основанием для части беспоповских общин, отстаивающих право не молиться за государя и государство и считаться при этом православными людьми» [2. С. 57–58]. Следует подчеркнуть, что, выдвигая только что охарактеризованную трактовку «Иерусалимской программы», старообрядцы, в том числе и странники, и в этом случае выступали как прямые наследники раннехристианской традиции (прежде всего той линии, которая нашла свое отражение в апокалиптической литературе) [44], которая, в свою очередь, прямо опиралась на первичную «осевую» традицию древнепалестинских пророков I тысячелетия до н.э. [2. С. 57–58].

В данном случае старообрядцы, в том числе бегуны, оказываются близки тем представителям послереволюционной эмигрантской религиозно-

философской мысли, которые, осмысливая опыт русской революции, подвергли сокрушительной критике порядки «Санкт-Петербургской» России, в том числе систему духовно-идеологического обоснования имперской государственности и, в связи с этим, официальную трактовку православия, прежде всего обоснование сакрального характера монархической власти. Так, Н.А. Бердяев подчеркивал в этой связи: «В Священном Писании нет оснований для религиозно-мистической концепции самодержавной монархии и есть много убийственного для этой концепции» [45. С. 109; 46; 47]. Среди этого круга мыслителей можно, в свою очередь, выделить два основных течения. Представители одного доказывали прямую преемственную связь резко критических библейских, пророческих и апокалиптических воззрений на государство с идеологией и практикой современных западных демократий и, в связи с этим, были склонны рассматривать этот политический строй как наиболее соответствующий христианскому вероучению и потому наилучший из возможных в «мире сем» [47]. Представители другого течения, решительно отвергая политический строй «Санкт-Петербургской» России, прежде всего подчинение православной церкви государству («цезаропализм»), в то же время признавали существование религиозно-политического идеала самодержавной власти. Так, в интерпретации Бердяева, этот идеал принципиально отличен от западной модели абсолютной монархии, поскольку «согласно идеологии самодержавия власть царя делегирована не народом, а Богом. Не существует права на власть, а существует лишь обязанность власти. Власть царя совсем не есть абсолютная, неограниченная власть. Она самодержавна потому, что она не имеет своим источником воли народа и не ограничена народом. Но она ограничена Церковью и христианской правдой, духовно подчинена Церкви, она есть служение не своей воле, а воле Божьей. Царь не должен иметь своей воли, он должен служить воле Божьей. Царь и народ связаны между собой одной и той же верой, одним и тем же подчинением Церкви и Божьей правде. Самодержавие предполагает широкий народный социальный базис, живущий самостоятельной жизнью, оно не означает подавления народной жизни. Самодержавие оправдано в том лишь случае, если существуют у народа верования, санкционирующие власть царя. Оно не может быть внешним насилием над народом. Царь самодержавен в том лишь случае, если он подлинно православный царь» [46]. И хотя, по словам Бердяева, в «чистом, идеальном виде» подобного рода «религиозное само-

державие» никогда в истории не существовало, все же «наиболее близка к религиозной идее самодержавия была допетровская Русь» [46].

Анализ материалов, приводимых в работах исследователей старообрядчества, в том числе и самой Дутчак, неизбежно приводит к выводу, что политические воззрения староверов оказались наиболее созвучны именно этому, наиболее ярко представленному Бердяевым, направлению эмигрантской религиозно-философской мысли. Как отмечает Дутчак, последовательная дискредитация староверами официальной государственности «осуществлялась в смысловом поле символики Рима и Вавилона – структурообразующих элементов религиозно-политической доктрины “священного царства”» [40. С. 165]. Причем «зоной контакта» старообрядческой эсхатологии и народных представлений о власти стали такие базовые концепты политической культуры, как «царство» и «государство» [40. С. 163]. Анализируя типичный для той массовой «аудитории», к которой апеллировали староверы, «наивный монархизм» с характерным для него сочетанием идеализации царской власти и резкого неприятия бюрократической системы, Дутчак приходит к выводу о том, что, «видимо, в его основании лежал не только традиционный патернализм, но и раздельное “существование” в обыденном сознании человека позднего Средневековья символично-эсхатологического и светского содержания понятий царства и государства. Как показывает историко-лингвистический материал, уже с середины XVI в. с помощью этого различения акцентировались разные, порой интерпретируемые как диаметрально противоположные стороны власти: *царство* указывало на ее конфессиональные, идеологические ориентиры, а *государство* – на светские, административные функции...» [40. С. 164]. Для старообрядческих идеологов оказалось характерно утверждение и «трансляция» во времени и пространстве «представления о царстве как политической структуре, *всегда* благочестивой, и государстве – как *потенциально* антихристовом» [40. С. 171]. При этом «в зависимости от ситуации и точки зрения могли быть использованы и понятие “царство”, и понятие “государство”, что, в частности, отражено “старообрядческой политологией” – *христианским царством* правит царь, а *антихристовым государством* – император» [40. С. 164].

Дутчак выделяет два этапа внедрения старообрядческой эсхатологии в крестьянскую и городскую податную среду в XVIII–XIX вв.: «Сначала староверами было опровергнуто право официальных структур на обладание *царской* властью, и

только потом они предъявили народу нового носителя, обладающего сакральной легитимностью» [40. С. 164–165]. В этом контексте особенно важно, что «в период модернизационных ломок народное утопическое сознание добавило к характеристикам «чистых», сакральных мест «еще и право на хранение православной царственности» [40. С. 168]. Протест против власти оказался неотделим от претензии на власть, правда, не в «никонианском» мире, а в пределах сакрального локуса: концепт «царства» был изъят старообрядческими идеологами из символики «Вавилона» и включен в состав другого символа – «Беловодье» [40. С. 167]. О принципиальной важности этого момента для старообрядцев свидетельствует тот факт, что после полемики между различными старообрядческими согласиями и размежевания радикального и умеренного крыла староверия на рубеже XVIII–XIX вв. каждое из согласий позиционировало себя не только как единственного и подлинного хранителя веры, но и как единственного и подлинного наследника православной царственности [40. С. 169]. Как замечает Е.Е. Дутчак, связь между хранением веры и правом на власть наиболее отчетливо прослеживается и утверждается «в крестильной обрядности радикальных толков староверия, почти полностью копирующих древний чин *венчания на царство*». Для обоих случаев характерна максимально высокая степень очистительных процедур, выполнение которых призвано было подчеркнуть максимально высокую степень ответственности за исполнение миссии исповедания (и спасения) веры. Здесь нашла свое отражение также и живущая в народном сознании убежденность об ответственности царя за все [40. С. 169].

Поскольку охарактеризованная трактовка соотношения концептов «царство» и «государство» «строилась на понятной народному сознанию символике власти и при этом не противоречила официальной православной ортодоксии в главном – не называла точную дату Страшного суда – ей удалось выполнить...двойную задачу. С одной стороны, она ориентировала само староверие на адаптацию к условиям любого политического режима, с другой – обеспечила формирование социальной основы старообрядческой духовной и политической оппозиции в имперской России, а затем ее сохранение в условиях России советской и постсоветской» [40. С. 171]. По мнению Дутчак, «произошло это в результате того, что христианская геополитическая символика утратила автономную природу идеологических конструктов. Образы царственности и государственности,

стоящие за ней, оказались динамически сопряженными, что позволяло бесконечное число раз наполнять каждый из них актуальным социальным смыслом. Нагруженные культурными коннотациями, пространственные символы стали своего рода «смысловым катализатором» идентичности, с помощью которого ориентированная на староверие часть российского социума до сих пор выстраивает связь между национальным историческим прошлым, политическим настоящим и прогнозируемым будущим» [40. С. 171].

Как можно заметить, в приведенных выше обширных цитатах из статьи томской исследовательницы речь идет о старообрядчестве в целом. Остается добавить, что все это в полной мере относится и к бегунам-странникам. Как видно из вышеизложенного, в рамках подсистемы целеполагания идеологами староверия была создана сложная и гибкая система обоснования собственной политической линии. В связи с рассматриваемой тематикой хотелось бы обратить внимание также на следующее обстоятельство. Устойчивость протестного поведения старообрядцев (и в особенности бегунов) обеспечивалась также тем, что оно осуществлялось в рамках определенного социального института – общины единоверцев: перед лицом империи, а затем – советского режима каждый из старообрядцев выступал не в одиночку, а как член такой общины. В этой связи следует также подчеркнуть, что осуществление политической функции целеполагания бегунами-странниками (как, впрочем, и остальными старообрядцами) не сводилось к отрицанию существующей политической модели. Реализуя в своей жизненной практике своеобразный вариант самоуправления с соборным принятием решений, бегуны тем самым утверждали и альтернативную модель политической саморегуляции социума [2. С. 194, 296]. В данном случае они действительно выступали как наследники традиций земского самоуправления «дониконовской» Руси [48. С. 442, 452–453]. И в этом плане есть все основания говорить о практике осуществления принципа самоуправления в общинах странников (как, по-видимому, и у иных согласий, там, где этот принцип так или иначе воплощался в жизнь) как об одном из истоков и основ исконной русской демократической традиции. В этой связи нельзя не обратить внимания, однако, на то, что возникло противоречие между демократической практикой самоуправления староверческих общин и сохранением идеала царской власти как одной из основ идеологии членов этих общин. По-видимому, можно согласиться с выводом Е.Е. Дутчак о том,

что в обосновании своего политического поведения староверы, в том числе странники, были гораздо менее рационалистичны, чем в своей хозяйственной деятельности. Подчеркивая, что «религиозный рационализм» обеспечил староверию «эффективное включение в хозяйственную жизнь страны», томская исследовательница отмечает вместе с тем, что «насилованность и интенсивность российских модернизаций серьезно затрудняли формирование такого же рационального отношения к власти» [2. С. 75]. Действительно, ведь странники отвергали власть, которая так или иначе осуществляла именно стратегию модернизации (пусть и делала это непоследовательно). Учитывая то, что говорилось выше о восприимчивости к модернизационному импульсу самих староверов, позицию радикального неприятия «Санкт-Петербургской» России у бегунов действительно трудно назвать вполне рациональной.

В этой связи следует подчеркнуть, что староверы воплощали именно альтернативный господствующему путь модернизации. Данная проблематика давно разрабатывается в научной литературе, прежде всего В.В. Керовым [17–19]. В этой связи интересно отметить, что логика развертывания модернизационного импульса в старообрядчестве обнаруживает больше сущностных аналогий с процессами, происходившими в Западной Европе, чем с этатистским «модерн-проектом» Санкт-Петербургской России. Так, характеризуя социальное и идейно-политическое содержание названных процессов, Ш.Н. Айзенштадт, один из наиболее выдающихся представителей современного цивилизационного подхода, отмечал, что «цивилизация модерна» развилась «в одной из великих осевых цивилизаций – европейской христианской цивилизации – как изменение способа видения, существовавшего в средневековой христианской культуре. В последней присутствовали еретические секты, чьи учения содержали значительный гностический компонент и которые чаяли осуществления царства Божьего в этом мире. В эпоху буржуазных революций и Просвещения это относительно маргинальное течение выносится в центр политической сферы. Буржуазные революции, таким образом, реализовали потенциал интерпретаций, выработанный осевыми цивилизациями, но до того пребывавший на периферии средневековой культуры. В результате его реализации темы протеста и борьбы стали базисными компонентами социального и политического символизма модерна. Это означало наступление Второй осевой эпохи» [33; 49. С. 220]. При всей очевидной разнице с западными реалиями не следует ли рассматривать

доминировавшие в староверии, и особенно у бегунов, «темы протеста и борьбы» именно в данном культурно-историческом контексте?

В этой связи нельзя не затронуть вопрос о том, что степень радикализма «протестного поведения» достаточно сильно отличалась у представителей различных течений в старообрядчестве. По словам Дутчак, «история староверия свидетельствует о том, что оппозиционные настроения могут возникать, длиться, но при этом не перерастать в открытое противостояние существующему политическому режиму» [40. С. 163]. Данное утверждение, безусловно, относится к подавляющему большинству старообрядцев. Но насколько оно правомерно в отношении бегунов? Вопрос, конечно, в том, что понимать под «открытым противостоянием». Разумеется, для бегунов не было речи о насильственном сопротивлении режиму. Но в отстаивании позиции внутреннего, духовного сопротивления они были, как можно заключить из приводимых в монографии материалов, наиболее последовательны.

Альтернативный проект буржуазной модернизации России наиболее подробно был разработан, несомненно, П.П. Рябушинским и его единомышленниками, выдвинувшими идею органического синтеза «дониконовского» культурного и социально-политического наследия (традиции земского самоуправления, трудовая этика) и ценностей модернизации (свобода предпринимательства, парламентская демократия, конституционный государственный строй) [50–51]. В этом контексте следует сказать, что, формулируя свой политический идеал (конституционно-парламентский монархический режим, основанный «на разделении ветвей власти, составляющих единую целостную систему правового государства») [50. С. 696], П.П. Рябушинский преодолевал то, свойственное в целом старообрядческой среде, противоречие между демократической по сути своей традицией самоуправления и монархическим политическим идеалом, о котором говорилось выше.

Однако в данном контексте неизбежно встает вопрос: в какой мере тезис о том, что старообрядчество воплощало альтернативный проект именно буржуазной модернизации России, может быть отнесен к бегунам? Учитывая степень радикализма их протестного поведения и меру отрицания ими существовавших социально-политических порядков (по этим параметрам странники далеко превосходят все иные старообрядческие согласия), нет ли резона поставить проблему следующим образом: учитывая, что само появление бегунского согласия очевидным образом представляло собой исторический «ответ» наиболее радикальной час-

ти староверия на развертывание противоречий «догоняющей» имперской модернизации, не следует ли их рассматривать как возможный зародыш альтернативы не только «Санкт-Петербургскому» модерн-проекту, но и буржуазной модернизации как таковой? Во всяком случае, если исторический проект П.П. Рябушинского был отнюдь не утопичен (на наш взгляд, он опирался на вполне реальные тенденции развития России и не был осуществлен в силу сложного комплекса конкретно-исторических причин, рассмотрение которых выходит далеко за рамки задач, поставленных в данной работе), то мировоззрение Евфимия и его последователей наиболее близко именно российской утопической традиции. Проблема, однако, заключается в том, что, согласно предельно лаконичной формулировке Н.А. Бердяева, в XX в. «утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде» [52. С. 154]. Во всяком случае стоит, по нашему мнению, задуматься над вопросом: а не является ли поле альтернативных возможностей, заключенных в старообрядчестве, более широким и сложным по своей структуре, чем предполагалось до сих пор?

Среди всех многочисленных достоинств книги (и в целом концепции) Е.Е. Дутчак главным, по нашему убеждению, является то, что она подводит нас к пределам достигнутого знания о старообрядчестве. Речь идет главным образом о пределах эвристических возможностей тех объяснительных схем, которые использовались (и продолжают использоваться) исследователями. И, завершая данную статью, хотелось бы очертить контуры этого «эпистемологического фронта», а тем самым, возможно, и наметить дальнейшие направления исследований.

Первое, что нужно сказать в этой связи: после появления книги Дутчак системный характер страннического согласия можно считать доказанным. Но в контексте поднятых в этой книге и в последующих статьях томской исследовательницы проблем неизбежен, по нашему мнению, вопрос: можно ли говорить о старообрядчестве в целом как о социокультурной системе? Изучая монографию Дутчак, мы обратили внимание на одну характерную особенность: начиная (по тому или иному конкретному поводу) разговор о странниках, Дутчак в целом ряде случаев незаметно переходит к характеристике всего староверия. И это несколько не нарушает внутреннюю логику изложения. В этой связи – следующий вопрос: применим к старообрядчеству в целом термин «цивилизационная альтернатива» или претендовать на «цивилизационный» статус могут только бегуны?

Не будет ли более правильным считать проект П.П. Рябушинского и его единомышленников не альтернативой, а вариантом развертывания той же самой «Санкт-Петербургской» цивилизационной альтернативы, очень во многом отличным от официального, но предполагающим сохранение основ прежнего цивилизационно строя? Действительно, ведь программа Рябушинского не предполагала разрушения данного строя; речь шла о его постепенном внутреннем преобразовании. Разумеется, в данном контексте неизбежно встанет и вопрос об оценке роли и места странников в общем социокультурном «поле» старообрядчества: являются ли они вариантом развертывания некоего общего социокультурного целого или речь должна идти именно об альтернативе не только цивилизационной модели «Санкт-Петербургской» России, но и всем иным согласиям староверия; то есть о чем-то качественно ином по сравнению с ними? Для того, чтобы дать хотя бы предварительные ответы на сформулированные вопросы, надо писать, как минимум, новую статью, а возможно, и не одну. Поэтому в данном случае мы ограничимся лишь постановкой этих вопросов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии* (Вопросы формирования социальной основы староверия) // *Общественные науки и современность* (ОНС). 2010. № 3. С. 163–172.
2. *Дутчак Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). Томск, 2007.
3. *Парсонс Т.* Общетеоретические проблемы социологии. Социология сегодня. М., 1965.
4. *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1998.
5. *Парсонс Т.* О социальных системах. М., 2002.
6. *Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y., 1937.
7. *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. N.Y.; London, 1964.
8. *Parsons T.* The Evolution of Societies. Englewood Cliffs (N.Y.), 1977.
9. *Parsons T.* Politics and Social Structure. New York, 1969.
10. *Parsons T.* The Social System. N.Y., 1951.
11. *Седов Л.А.* К типологизации средневековых общественных систем Востока. Попытка системного подхода // *Народы Азии и Африки*. 1987. № 5.
12. *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах. Концепт пути в языке и культуре. М.: Индрик, 1996. С. 7–88.
13. *Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001. С. 218–221.
14. *Логический анализ языка. Языки динамического мира.* Дубна: Международный университет природы, общества и человека «Дубна», 1999.
15. *Арутюнова Н.Д.* Путь по дороге и бездорожью // *Логический анализ языка. Языки динамического мира.* Дубна, 1999. С. 3–17.
16. *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. С. 17–18.
17. *Керов В.В.* «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. С. 228–232.
18. *Керов В.В.* Между традиционализмом и модернизацией (сакрализация повседневности и мирская аскеза староверов XVIII–XIX веков в сравнительно-исторической перспективе). Статья 1. Кризис русской духовной культуры XVII века и идея оцерквления жизни // *ОНС*. 2010. № 5. С. 111–125.
19. *Керов В.В.* Между традиционализмом и модернизацией (сакрализация повседневности и мирская аскеза староверов XVIII–XIX веков в сравнительно-исторической перспективе). Статья 2. Мирская аскеза, нормы поведения и предпринимательская деятельность старообрядцев // *ОНС*. 2010. № 6. С. 90–104.
20. *Тимофеев В.В.* Старообрядческое предпринимательство в XIX–XX вв. Чебоксары, 2002.
21. *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М., 1998.
22. *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и разума в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // *Латинская Америка*. 2007. № 11.
23. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
24. *Шемякин Я.Г.* Вера и разум в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // *Латинская Америка*. 2007. № 3.
25. *Шемякин Я.Г.* «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // *Латинская Америка*. 2007. № 7.
26. *Шемякин Я.Г.* Россия в западном восприятии (Специфика образов «пограничных» цивилизаций) // *ОНС*. 2008. № 1.
27. *Гайденок П.П.* Социология Макса Вебера // *Вебер М.* Указ. соч. С. 23–24.
28. *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // *Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал*. 1992. № 2. С. 20.
29. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 480.
30. *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Россия – Евразия: специфика формирования в цивилизационном пограничье. Статья 1 // *ОНС*. 2004. № 4. С. 115.
31. *Шемякина О.Д.* Концепция барочности Алоиса Карпентера и типы творческой активности российских предпринимателей // *ОНС*. 2009. № 4. С. 114–125.
32. *Ясперс К.* Смысл и познание истории. М., 1991.
33. *Айзенштадт Ш.Н.* The civilizational dimension of modernity // *International sociology. L. etc.*, 2001. Vol. 16, №3. P. 320–340.
34. *Шемякин Я.Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003. С. 110–242.
35. *Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание. М., 2007. С. 463–464.
36. *Шемякин Я.Г.* Граница (Процесс перехода и тип системности) // *ОНС*. 2009. № 5. С. 119–122.
37. *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки // *Латинская Америка*. 2009. № 9. С. 4–20; № 10. С. 82–101.
38. *Агеева Е.А.* Евфимий // *Большая Российская энциклопедия*. М., 2007. Т. 9. С. 570–571.
39. *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.
40. *Дутчак Е.Е.* Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии (Вопросы формирования социальной основы староверия) // *ОНС*. 2010. № 3.

41. *Сочинения* инок Евфимия (тексты и комментарии). Новосибирск, 2003.
42. *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
43. *Откровение* Мефодия Патарского // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 654–711.
44. *Алексеев Н.Н.* Идея «заметного града» в христианском вероучении // *Путь*. 1926. № 5. Октябрь–ноябрь. С. 21–29.
45. *Бердяев Н.А.* Ответ на письмо монархиста // *Путь*. 1926. № 3.
46. *Бердяев Н.А.* Царство Божие и царство кесаря // *Путь*. 1925. № 1. С. 24–39.
47. *Алексеев Н.Н.* Идея «Земного Града» в христианском вероучении // *Путь*. 1926. № 5. С. 15–31.
48. *Большая российская энциклопедия*. М., 2008. Т. 10. С. 442, 452–453.
49. *Сокулер З.А.* Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования (Реферативный обзор) // *Россия и современный мир*. 2003. № 3 (40).
50. *Петров Ю.А.* Этноконфессиональный фактор в контексте московского предпринимательства, вторая половина XIX – начало XX в. // *Старообрядчество в России (XVII–XX века)*. М., 2010. Вып. 4. С. 688–698.
51. *Уэст Дж. Л.* Старообрядческое видение будущего России: утопический капитализм Павла Рябушинского // *Старообрядчество в России (XVII–XX века)*. М., 2010. Вып. 4. С. 674–687.
52. *Новая философская энциклопедия*. М., 2001. Т. 4.