

Этнография, этнология и антропология

УДК 572.9+23/28

DOI 10.37386/2413-4481-2020-2-101-105

И.В. Куприянова

ДОХРИСТИАНСКИЕ АРХЕТИПЫ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОЙ САМОБЫТНОСТИ

В статье рассматриваются основы культурной самобытности старообрядцев как этноконфессиональной общности в составе русского народа, важнейшей особенностью которой является генетическая связь с культурой Средневековья, характеризующейся присутствием элементов традиционной культуры, восходящей к дохристианскому периоду, в значительной степени утраченной новоправославием. Избыточная насыщенность магическими ритуалами, пережитками дохристианских представлений придавали старообрядчеству то своеобразие культурного облика, которое делало его носителем великорусских традиций в их средневековом варианте.

Ключевые слова: архетип, старообрядчество, религиозно-православная культура, традиционная культура, дохристианские корни культуры старообрядцев.

I.V. Kuprianova

PRE-CHRISTIAN ARCHETYPES AS A FACTOR IN THE PRESERVATION OF OLD BELIEVERS' RELIGIOUS AND CULTURAL IDENTITY

The article considers the foundations of the cultural identity of the Old Believers as an ethno-confessional community within the Russian people, the most important feature of which is a genetic connection with the culture of the Middle Ages, characterized by the presence of elements of a traditional culture dating back to the pre-Christian period, largely lost by the New Orthodoxy. Excessive saturation with magical rituals, remnants of pre-Christian ideas gave the Old Believers the originality of their cultural appearance that made them a bearer of great Russian traditions in their medieval version.

Key words: archetype, Old Believers, religious Orthodox culture, traditional culture, pre-Christian roots of Old Believers culture.

В наследии старообрядчества большой интерес для современных реалий представляет его уникальный опыт сбережения религиозно-культурной самобытности. Существует обоснованное мнение, что подлинной идеологией старообрядческого движения, как в прошлом, так и в настоящем, является оппозиция вестернизации, с присутствием ей гипертрофированным, порой совершенно неоправданным перенесением на русскую почву западных ценностей и норм политической, экономической жизни, культуры и образования.

В этой парадигме раскол XVII века, традиционно понимаемый как реакция на никоновскую реформу церковного устава, исправление богослужебных текстов и других компонентов, преимущественно религиозной культуры, интерпретируется в качестве комплекса мер, направленных

на слом русской самобытности, исповедуемой русским обществом в форме православия: это была «полная драматизма встреча традиции и нарастающего нового, направленного часто по сути и по форме против традиции» [1, с. 15].

На современном этапе, когда вестернизация объективно проявляет себя в качестве важнейшей технологии глобализации, актуальной является задача рассмотрения сохранявшихся старообрядчеством стержневых ценностей, формирующих русскую национальную самобытность, продвижение которых в культурном пространстве, при условии их адаптации к требованиям сегодняшнего дня, может трактоваться как вариант противостояния глобализационным вызовам. Новизна подобной постановки вопроса заключается в том, что его рассмотрение направлено на анализ

не только содержания, но и механизмов данного процесса.

Своеобразие культурного облика повсеместно выделяло старообрядчество в среде русского православного населения, являясь важной отличительной чертой его многочисленных локальных конфессиональных групп, не говоря уже об его существовании в иноэтничной и иноконфессиональной среде, в которой оно неизменно сохраняло, воспроизводило и транслировало полноценную русскость в ее языковом, культурном и идентификационном проявлениях. Внимание наблюдателей привлекала его способность сохранять это своеобразие в самых сложных жизненных условиях: в обстановке религиозных преследований, длительного пребывания в чуждой, часто недружественной конфессиональной и этнокультурной среде. Сберегалось оно и в колонизационных процессах, в ходе хозяйственного освоения окраинных районов России, которые можно отнести к категории труднодоступных, проблемных для выживания природных локусов.

Основную причину консервации самобытности старообрядцев нужно усматривать в сложной структуре его культурной памяти, в которой можно выделить несколько разновременных пластов, актуализируемых ими по мере надобности, в зависимости от стоящих перед ними задач. Унаследованная от русской средневековой культуры дораскольного периода, эта культура обладала достаточной гибкостью и разветвленностью; в ней естественным образом соединялись с современностью русская средневековая книжная культура, основой которой являлась старославянская письменность – фундаментальный компонент старообрядческого образования, и бессознательно сохраняемые в быту пережитки язычества. В религиозном мировоззрении старообрядчества находили свое место и традиционные христианские представления, и его собственные, оригинальные и разнообразные интерпретации новозаветных универсальных ценностей и смыслов. Все эти культурные пласты органично уживались и сосуществовали в его коллективной памяти и в жизненных проявлениях.

При этом можно отметить в его культурном облике доминирующее, зримое присутствие архаики, многократно отмеченное исследователями, интерпретировавшими это обстоятельство как некий принципиальный анахронизм. В нем видели живую связь с культурой дораскольного периода, хронологически отождествляемой с Московской Русью – великорусским православным государством XVI – первой половины XVII века,

еще не вышедшим на более высокий, имперский уровень своего развития. Так, например, немецкий исследователь Август Гакстаузен утверждал: «Кто хочет изучать характерные черты великороссов, тот должен изучать их у старообрядцев» [2, с. 234].

Данное утверждение справедливо еще и потому, что черты великорусской культуры старообрядцы сохраняли и оказавшись за пределами России. Так, например, Н.И. Надеждин характеризовал липован Буковины, переселившихся в Молдавское княжество еще в начале XVIII века, как «совершенных русских», со всеми, присущими им, «особенностями прародительской великороссийской национальности», сохранивших, несмотря на более чем столетнее проживание среди молдаван, поляков и немцев, «целость и чистоту» русской культуры; этому обстоятельству они, по его мнению, были обязаны именно своему «раскольничеству» [3, с. 87–88].

Беспримерную устойчивость к ассимиляции проявили и старообрядцы Сибири: их культурная самобытность, вызывавшая ассоциации с допетровской Русью, была многократно отмечена в отзывах путешественников и исследователей. Так, например, Г.Д. Гребенщиков, находясь среди бухтарминских старообрядцев, чувствовал себя удаленным во времени «в седую старину Руси Московской, когда русские славяне в основу жизни своей полагали религиозное начало, когда религия была смыслом и целью жизни» [4, с. 2]. Наиболее остро эта старина ощущалась им во время нахождения в женском поморском Убинском скиту: «Слушая древние замогильные напевы, не хочешь верить, что где-то уже летают на аэропланах, где-то сидят в своих лабораториях астрономы, вычисляя пути небесных светил» [5, с. 60].

Таким образом, определяющим фактором культуры старообрядчества, детерминировавшим его самобытные черты, стала религиозная традиция, выраженная в стремлении сохранить древнеправославный церковный устав. Приверженность этой традиции собственно и сформировала его как особую этноконфессиональную общность, со всеми ее специфическими религиозно-культурными отличиями, в значительной степени утраченными новоправославием.

Другим, не менее значимым, компонентом старообрядческого мировоззрения и жизненного уклада является традиционно-бытовая великорусская культура в ее наиболее архаичной версии, дошедшей до наших дней. Демонстративная приверженность старообрядчества этой культурной традиции, часто воспринимаемая как признак не-

способности к развитию и прогрессу, во многом стимулировалась тем особым маргинальным положением, которое оно занимало в русском обществе. В условиях гонений и существования в обстановке всеобщей нетерпимости тяга к «старине» являлась для него не только своего рода конфессиональным маркером, но и инструментом выживания, поскольку в этой старине заключался некий, положительно зарекомендовавший себя, рациональный опыт. Данное явление определяется как продолжение или даже регенерация традиции языческого поведения в особых условиях, когда архаичные практики оказываются востребованными в качестве дополнительного адаптационного ресурса. Так, например, сибирское старообрядчество, находящееся в сложных условиях колонизации, интуитивно обращало механизм своей культурной памяти к опыту язычества, доказавшему свою успешность и жизнестойкость.

Задачи выживания в непривычной, сложной природной среде расширяют границы допустимого. В подобных условиях даже в самых ортодоксальных христианских сообществах правомерным и возможным становится обращение к обрядам и артефактам, имеющим явное языческое происхождение. Востребованными оказываются такие антихристианские феномены, как бытовая магия – домашнее колдовство, которое можно рассматривать как наиболее простой и понятный иррациональный способ освоения пространства посредством его интерпретации через мифы и демонологические образы [6, с. 63].

Магико-ритуальная практика, при всем ее антагонизме христианству, прочно закрепилась в сельском быту. В ней репродуцируется культ предков; силы природы одухотворяются, в соответствии с древнеславянской мифологией, в таких ее персонажах, как Коляда, Масленица, Овсень, Купала, Кострома, Кикимора, Русалка, Домовой и др.; к этим образам адресуются ритуалы обереговой и продуцирующей магии, заговоры и гадания. В семейном и общественном быту стремление к максимальной целесообразности стимулирует воспроизводство традиционных обычаев и отношений, аккумулирующих древний рациональный опыт. Здесь коренится причина той избыточной насыщенности семейно-бытового уклада сибирского старообрядчества элементами дохристианского происхождения, благодаря которой оно справедливо считается носителем и хранителем великорусской культурной самобытности.

Так, например, пережитками язычества изобиловала традиционная праздничная обрядность старообрядческих сообществ: ворожба, ряжения,

шумные увеселения со всей очевидностью присутствовали в святочном, масленичном, а порой и пасхально-троичном циклах. Нужно отметить, что данное обстоятельство весьма смущало наиболее образованных представителей старообрядчества, которые понимали, что языческий колорит этих ритуальных действий несовместим с христианской интерпретацией календарных праздников: он противоречит как нормам канонического права, так и позиционированию себя старообрядцами как истинно-православных христиан. Отсюда исходят попытки старообрядческих священнослужителей побороть наиболее явные языческие элементы праздничной культуры.

Одновременно, в чем вряд ли отдавали себе отчет, старообрядцы сохраняли устойчивые дохристианские компоненты в семейно-бытовых обычаях и обрядах, а также в орнаментации одежды и утвари, заключающей в себе геометризованную солярную символику, мотивы «древа жизни» и пр., восходящие к древнейшему периоду истории человечества. Характерно, что среди русских старожилов Сибири именно в материальных комплексах старообрядческих этнокультурных групп зафиксировано наибольшее число подобных элементов.

Можно констатировать, что процессы освоения необжитых пространств Сибири сформировали условия для обращения старообрядчества к опыту древнерусской культуры и использованию ее в качестве адаптационного ресурса. Данная ситуация выглядит парадоксальной лишь в первом приближении, поскольку очевидно, что эта культура не вытесняла христианское вероисповедание, а естественным образом сосуществовала с ним: будучи использована в утилитарных, а не мировоззренческих целях, она не создавала ему конкуренции в виде собственно языческих культов. Вероятно, культурный опыт язычества вошел составной частью в идеологию древнерусского христианства, которую в основных ее компонентах наследовало и воспроизводило старообрядчество [7, с. 349–351].

В пользу этого утверждения говорит несомненный факт присутствия древнерусской архаики в сфере отправления старообрядцами христианского культа, который включал в себя артефакты, имеющие не только утилитарное значение, но и определенный семиотический статус. Так, например, место проведения священнодействий и молитвословий в старообрядческих религиозных коллективах часто находилось под одной крышей и в одном комплексе с жилищем; более того, во многих случаях оно непосредственно совпадало с ним.

Специфические условия религиозной практики, особенно старообрядцев-беспоповцев, позволяли совершать культовые действия в жилых помещениях, где «красный угол» – божница и прилегающая часть избы – преобразовывался в ритуальное пространство с помощью соответствующих предметов: книг, икон, металлических складней, распятий, крестов, ценных тканей, полотенец и др.

Подобная организация пространства для богослужбных и обрядовых действий была и остается до настоящего времени органичной для старообрядцев, в частности беспоповцев, которые не придавали большого значения тому, где именно их проводить. Преобразованное жилищно-бытовое пространство они воспринимали как вполне сакральное, или временно сакрализованное: божница заменяла алтарь, обеденный стол с расположенными на нем предметами культа – аналой. Молящиеся стояли в том же порядке, как в храме или моленной: мужчины – справа, женщины – слева от лица, руководившего молитвословием, и соответственно себя вели и ощущали.

Объединение жилого и сакрального пространства в единое целое само по себе может рассматриваться в качестве архаичного элемента религиозной культуры. Жилище выступает здесь в качестве модели большого мира, внутри которой человек чувствует себя защищенным от угроз враждебных ему сил природы. Языческое наполнение имеет и сакрализация красного угла: в традиционной обрядово-мифологической системе красный («передний», «божий») угол рассматривается в качестве наиболее ценной и почетной части жилища. В дохристианский период он уже выполнял важную функцию в совершении различных культовых действий, являясь местом отправления ритуалов семейной обрядности, связанных с рождением ребенка, свадьбой и похоронами.

Значимым, самостоятельным компонентом «красного угла», выполнявшим особую роль в этих обрядах, являлся стол, интерпретируемый в традиционных представлениях как «престол» – образ и подобие церковного алтаря. Такое отношение требовало надлежащего поведения: еще в XX веке соблюдались обычаи, запрещавшие класть на стол локти, резать хлеб, браниться, повышать голос и др. [8, с. 149–151].

Таким образом, символический статус «красного угла» в семантике восточнославянского жилища не противоречил отводимой ему в старообрядческих богослужениях роли алтаря, более того, и в той, и в другой интерпретациях он сохранял свое значение центральной, наиболее важной в смысловом отношении части дома.

Можно видеть, что старообрядческая культура, как в бытовой, так и в сакральной ее версиях, разветвлялась в границах жилища – «модели мира» в дохристианском понимании и священного, ритуального средоточия христианско-православной традиции.

В религиозной культуре старообрядчества можно вычленил ряд других материальных компонентов, по своему происхождению восходящих к языческой древности, занявших тем не менее центральное место в христианском культе и приобретших в нем новое символическое значение. Причем речь идет вовсе не о второстепенных, но, напротив, весьма значимых артефактах, прежде всего о специальной моленной одежде, представлявшей собой версию древнерусского костюма.

Отмечено и обратное явление, когда старообрядцы находили в традиционно-бытовой культуре опору для сохранения своих конфессиональных отличий, поскольку она выполняла для них культурно-дифференцирующую функцию, позволявшую отделять «своих» от «чужих». Интенсивность этой функции могла ослабевать и усиливаться в связи с меняющимся жизненным контекстом. Так, например, у старообрядцев Алтая в XIX – начале XX века отмечается такое явление, как сознательная символизация культуры, развившаяся в нарочитом сохранении специфики ее видимых компонентов: конструкции и декора жилища и одежды, обычаев, норм поведения и др. Демонстрируя самобытные элементы жизненного уклада, они тем самым стремились противопоставить себя прочим этнокультурным группам русского православного населения [9, с. 216–217]. Конечной целью подобной акцентировки являлось предотвращение рисков растворения локальных старообрядческих групп в массе стремительно возраставшего русского переселенческого элемента, сбережение ими своей, не только культурной, но и конфессиональной самобытности.

Ко всему сказанному можно добавить, что и собственно религиозное мировоззрение старообрядцев некоторые наблюдатели считали противоречащим христианству в его официальной версии. Так, например, расколоведы, равно как и представители русской религиозной философии, усматривали в нем такие черты, как отказ от вселенской церковной идеи и замена ее концепцией русского национального православия, в которой прочитывались «явные следы язычества, языческого национального самоутверждения, языческой непросветленности вселенским Логосом» [10].

Ввиду вышесказанного можно утверждать, что на всем протяжении существования старообряд-

ческой культуры православное мировоззрение без видимых противоречий уживалось в ней с компонентами, восходящими к дохристианскому периоду, унаследованными от культуры древнерусского периода. Собственно, эта преемственность, как и стремление ее защитить, иногда рассматривается в литературе в качестве основной мотивации раскола: «Старую верою начал раскол. Он продолжал его старыми порядками, обычаями, старою одеждою. Раскол защищал все старое. Все старинные обычаи и суеверия, жившие в народе, несмотря на принятие христианской веры... все это слилось в расколе и образовало его» [11, с. 88].

Следование традиции, позволявшей регулировать и стабилизировать жизнедеятельность религиозных общин, сформировало представление о старообрядцах как народных защитниках народной культуры, несмотря на то, что такая цель никогда ими внятно сформулирована не была. Тем не менее в культурном аспекте, как и в религиозном, старообрядцы объективно выступали оппонентами РПЦ, отказывавшей народной традиции в праве на существование по причине ее преимущественно дохристианского происхождения, одновременно с этим приветствовавшей всяческие заимствования из западной культуры,

то есть модернизацию и прогресс в его западном понимании.

Итак, старообрядческая культура, генетически связанная с русской культурой дораскольного периода, в ходе гонений и колонизационных миграций активизировала и закрепила компоненты, наиболее соответствовавшие задачам выживания и адаптации в новых, весьма сложных природных и социальных условиях. Важнейшим культурным ресурсом здесь становилось дохристианское наследие, отраженное в древнерусской православной традиции, преемником и продолжателем которой стало старообрядчество.

По мере решения задач адаптации и стабилизации своего жизненного уклада отдельные сообщества пытались устранить из него наиболее зримые языческие черты и перенести акцент на универсальные христианские ценности; результатом подобных поползновений могла бы стать модернизация культуры за счет утраты ею самобытности. При этом жизненная практика старообрядчества доказывает возможность органичного сосуществования, взаимодействия и взаимообогащения элементов обеих религиозно-идеологических систем, что само по себе является важным показателем их преемственности и генетического родства.

Библиографический список

1. Сазонова Л. И. Литературная культура России. Раннее Новое время: монография / Рос. акад. наук, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. М.: Языки славянской культуры, 2006. 896 с.
2. Гакстаузен А. Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1870. 490 с.
3. Надеждин Н. И. О заграничных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках / сост. В. И. Кельсиев. Лондон: Trübner & Co., 1860. Вып. 1. С. 77–137.
4. Гребенщиков Г. Д. Алтайская Русь: Историко-этнографический очерк. Барнаул: Дом литераторов им. В. М. Шукшина, 1990. 15 с. (Прил. к газете писателей Алтая «Прямая речь»).
5. Гребенщиков Г. Д. Река Уба и убинские люди. Литературно-этнографический очерк // Алтайский сборник. 1912. Вып. XI. С. 1–80.
6. Адоньева С. В. Прагматика фольклора: монография. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. 312 с.
7. Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 338–380.
8. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян: монография. Л.: Наука, 1983. 188 с.
9. Липинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений Европы, Азии и Америки / отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск: Наука, 1992. С. 212–217.
10. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/khomyakov/03.html> (дата обращения: 06.03.2020).
11. Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. СПб.: М.: Хан, 1870. 411 с.