

УДК 94(571.1)

DOI 10.37386/2413-4481-2022-2-103-107

Ирина Васильевна Куприянова

Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Россия, irinak-63@mail.ru

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТРУКТЫ В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЖИЗНЕННЫХ СТРАТЕГИЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Аннотация. В статье рассматривается эволюция мифологии старообрядчества как фактор его религиозно-культурной идентичности. Мифотворчество старообрядцев, начавшееся легендированием и идеализацией событий ранней истории раскола, отразившихся в морально-этических характеристиках ее участников, стало неотъемлемой частью старообрядческого мировоззрения и психологического типа, одновременно претворяясь в реалистические, созидательные формы жизнедеятельности. Важнейшей из них стала колонизация Сибири, в ходе которой главным преимуществом старообрядцев оказывался их духовный потенциал, основанный на убеждении в правоте своих принципов и истинности вероучения.

Ключевые слова: церковный раскол, старообрядчество, старообрядческая мифология, мифологические конструкты, старообрядческая идентичность, нарративы, духовные опоры колонизации, легенда о Беловодье.

Irina V. Kupriyanova

Altai State Institute of Culture, Barnaul, Russia, irinak-63@mail.ru

MYTHOLOGICAL CONSTRUCTS IN THE FORMATION OF IDENTITY AND LIFE STRATEGIES OF THE OLD BELIEVERS

Abstract. The article considers the evolution of the mythology of the Old Believers as a factor in their religious and cultural identity. The myth-making of the Old Believers, which began with the legend and idealization of the events of the early history of the schism, reflected in the moral and ethical characteristics of its participants, became an integral part of the Old Believer worldview and psychological type, at the same time being transformed into realistic, creative forms of life. The most important of them was the colonization of Siberia, during which the main advantage of the Old Believers was its spiritual potential based on the conviction of the correctness of their principles and the truth of the doctrine.

Keywords: church schism, Old Believers, Old Believer mythology, mythological constructs, Old Believer identity, narratives, spiritual supports of colonization, the legend of Belovodye.

Среди этнических процессов современности, выступающих как противовес глобализации, отчетливо выражен поиск этнорелигиозных и этнокультурных идентичностей. Цель данной статьи – на примере старообрядчества проследить, какое место в самоидентификации этнокультурной общности занимает историческая память, как именно происходит трансформация исторических реалий в устойчивые мифологемы, которые в ряде случаев объединяются с еще более ранними архетипами и закрепляются в сознании людей, помогая им зафиксировать собственную самобытность и свое отличие от «чужих»; каким образом на этой мифологической основе формируются историческое сознание и психологический облик людских сообществ, определяющие не только мировоззрение, но также их жизненные устремления и стратегии поведения.

Источниками при раскрытии данной темы послужили материалы этнографических исследований, в которых в легендарной форме интерпретируются причины и ход церковного раскола, трактовки личностей и поведения его участников – реальных исторических лиц; религиозно-

идеологические конструкции старообрядчества также нашли свое отражение в старообрядческой прессе начала XX века. Методологической основой настоящего исследования является теория этнопсихологии – науки, изучающей «систематические связи, закономерности между внутренним миром человека и этнокультурными переменными на уровне этнической общности» [1, с. 37]. Определяющее значение для нас имеют методы устной истории, направленной на изучение исторической памяти: интервьюирование, письменный и устный опрос, изучение и интерпретация полученного устно-исторического материала [2, с. 17].

Основная причина, по которой место и роль исторической памяти в процессе этнокультурной самоидентификации рассматриваются на примере старообрядческой общности, состоит в том, что психологический тип старообрядчества, который является важной частью его наследия и в той или иной степени воспроизводится в его потомках до настоящего времени, отличает особая жизнестойкость [3, с. 319]. Одним из ярких ее проявлений стало хозяйственно-культурное освоение старообрядцами громадных пространств Российской

империи в XVIII – начале XX века. Придя в Сибирь и на Дальний Восток, в удаленные от цивилизации, пустынные местности, с их сложными природно-климатическими условиями, группы старообрядцев, порой совершенно незначительные в количественном отношении, смогли не рассеяться, не деградировать, но, напротив, сумели сохранить религиозно-культурную самобытность, преумножить свое духовное наследие, ставшее идеологическим основанием плодотворной хозяйственной деятельности. Можно отметить, что в имперский период старообрядцы всегда ценились представителями администрации окраин как наилучший колонизационный человеческий ресурс; в этом качестве они начинают рассматриваться и в современной России [4, с. 150–152].

Опорой старообрядческой идентичности является не только приверженность определенной религиозной традиции, но и своеобразная интерпретация причин и хода церковного раскола. Как бы далеко ни отстояли от них во времени эти исторические коллизии, они не теряли для старообрядцев своей значимости и продолжали восприниматься ими как явления и процессы, оказывающие непосредственное влияние на их собственную судьбу; этим объясняется сопутствующее данным трактовкам обостренное эмоциональное переживание трагических событий XVII века.

Одним из результатов этой рефлексии стала мифология, восходящая к истокам раскола, по мере своего развития актуализирующая еще более древние и глубинные архетипы. В структуре этой мифологии просматривается четкая оппозиция: с одной стороны, идеализация и канонизация противников церковной реформы, с другой – бескомпромиссно-негативное отношение к ее проводникам.

Базовой идейной конструкцией старообрядческих интерпретаций является персонификация событий церковного раскола XVII века, ответственность за который целиком и полностью возлагается на «Никона-патриарха», воплощающего духовную власть. Исходя из устных преданий, собранных в разное время исследователями старообрядческих этнокультурных общностей, можно видеть, что личность Никона поразила воображение старообрядцев, трансформировавшее его в некое воплощение зла. Исследователь культуры семейских, этнограф Н. П. Ушаров отмечал: «Страшная ломка всего... что было приобретено веками, тесно связано с самой жизнью... начиная от верований до бороды и кафтана; ломка нисколько не подготовленная предшествующими событиями, тогда казавшаяся совершенно безцельной... – и главным

зачинщиком этой ломки, этого беспорядка, было лице, более других обязанное наблюдать именно за сохранением всего в прежнем виде. Лице это было глава Церкви, главный начальник русской иерархии, патриарх Никон» [5, с. 330]. Таким образом, сформировался образ врага – «богоотступника, грешника, предтечи антихриста» [6, с. 13–14], который воспроизводился оппонентами в течение столетий, вплоть до сегодняшнего дня.

Крайне негативный образ патриарха Никона, сложившийся в сознании старообрядцев, был подкреплен памятью об инициированных им жесточайших гонениях, составивших «длинный ряд безчеловечных казней, пыток, мучений, перешедших потом, согласно духу времени, в запрещения и оскорбления». Все это, как отмечал Н.П. Ушаров, «не может расположить старообрядцев к скорому примирению с духовенством, даже и при уступках с его стороны» [5, с. 330].

Традиция помнить и чтить страдальцев за «древнее благочестие» берет свое начало в Выговской пустыни, где собирались исторические свидетельства о трагических событиях ранней истории раскола, «подобно тому, как первые христиане собирали все возможные сведения о мучениках за веру» [7, с. 297]. Объектами особого поклонения старообрядчества являлись его первые вожди, среди которых первенствующее положение отводилось признанному вождю старообрядчества протопопу Аввакуму Петрову; следом за ним шли его соратники, «пустозерские отцы»: дьякон Федор Иванов, поп Лазарь и инок Епифаний, а также боярыня Феодосия Морозова и ее сестра, княгиня Евдокия Урусова; идеалом женщины-христианки, образцом верности, кротости и терпения провозглашалась супруга Аввакума Анастасия Марковна.

Бережное сохранение памяти о мучениках раскола нельзя считать полностью ориентированным на историческое прошлое, поскольку их список постоянно пополнялся именами духовных лидеров современности. Так, например, белокрычане чтят память епископа Канадского Михаила (Семенова), погибшего при невыясненных обстоятельствах в 1916 году; по всей видимости, он подвергся нападению и скончался от жестоких побоев, поэтому мог быть причислен к ряду старообрядческих мучеников. Епископ был широко известен как религиозный писатель и журналист, автор религиозно-реформаторского учения о «голгофском христианстве», центральными идеями которого являлись духовное обновление и самосовершенствование человека посредством восстановления раннехристианских первооснов [8].

На основе мифологизированных знаний об истории церковного раскола старообрядчество вырабатывало и сохраняло свою идентичность. Так, например, в Сибири, в условиях отрыва от своих духовных центров, не имея грамотных наставников, старообрядцы часто оказывались в ситуации догматической неопределенности, не умея обосновать свою приверженность старой вере. Поэтому в беседах с миссионерами Русской православной церкви (РПЦ), в которых они порой не могли внятно сформулировать свои религиозно-идеологические принципы, единственным опорным программным тезисом являлось утверждение, что они – противники «господствующей» церкви, «павшей в ереси» вследствие никоновских реформ.

Решаясь на подобные утверждения, старообрядцы не могли не понимать, что тем самым они попадают в положение религиозных отчужденцев, маргиналов, что повлечет за собой множество проблем в отношениях с церковью и государством. При этом можно видеть, что трактовка образа патриарха Никона наложила свой отпечаток на их отношение к обоим институтам. Считая ответственной за раскол единственно духовную власть, старообрядцы перенесли свое негативное отношение к Никону – человеку XVII века, на современную им «господствующую церковь», прежде всего на иерархию, не говоря уже о таких ее институтах, как миссионерство и противораскольничьи братства, осуществлявшие духовную борьбу с «расколом».

Представление старообрядцев о духовенстве РПЦ как о непримиримом враге, в борьбе против которого все средства хороши (представление во многом, увы, вполне обоснованное), диктовало им различные поведенческие стратегии, в зависимости от обстоятельств: от открытого противостояния синодальному духовенству до различных форм мимикрии – подкупа священников как платы за невмешательство в их дела, а также показного смирения и соблюдения обрядов господствующего вероисповедания с последующим пересовещением их по своим уставам. Так, например, зафиксирована масса случаев лицемерного перехода старообрядцев в РПЦ в целях совершения брака, легитимного с точки зрения закона, а также имитация принятия причастия, которое вылевывалось по выходе из церкви, и др.

Что касается административной власти, то в ее отношении у старообрядцев подобных претензий не было: в коллизиях церковного раскола они не осознавали роли государства, которое, в их представлениях, не несло ответственности за церковную политику. Если в старообрядческих

нарративах патриарх Никон являлся инициатором неоправданной ломки жизненных устоев, то «молодой царь» Алексей Михайлович в ряде случаев трактуется как «жертва» его обмана; если же его вина и осознается, то его участию в событиях раскола не придается первостепенного значения [9]. Иными словами, старообрядцы в вопросах веры разделяли в своем сознании государство и церковь, выводя светскую власть за границы религиозного дискурса.

Сказанное не значит, однако, что они заблуждались относительно роли государственного аппарата в последующих преследованиях противников никоновских реформ. При этом стоит отметить, что если гонения государственной власти они принимали как неизбежное зло, то преследования, бывшие и настоящие, со стороны господствующей церкви вызывали с их стороны гнев и протест, поскольку, в их понимании, церковная власть должна быть милосердной, жестокость же не согласна с духом учения Христа.

Тема церковного раскола занимала умы старообрядцев в течение нескольких столетий; в известной мере актуальна она и сейчас. В частности, старообрядцев чрезвычайно тревожило проклятие, наложенное церковным собором 1666–1667 года на защитников старых книг и обрядов, так называемых «церковных мятежников», протопопа Аввакума и его «единомудренников» – товарищей и последователей, то есть прошлых и нынешних старообрядцев. Осознание этого факта заставляло «миллионы людей» чувствовать себя изгоями, обреченными на терзания мыслью: «Не мы ли прокляты? Не во ад ли мы идем?» [10, с. 246].

Вопрос о наложенных клятвах побуждал старообрядцев разобраться в том, насколько они были справедливыми, и вообще имели ли право русские и греческие архиереи подвергать их такому страшному наказанию, лишавшему их надежд на спасение души. Вопрос о клятвах на рубеже XIX–XX веков стал одним из центральных в беседах миссионеров РПЦ со старообрядческими начетчиками. Подобные дискуссии неизбежно подводили к принципиальному вопросу о персональной ответственности за церковный раскол. От его решения зависело, будут ли старообрядцы считаться (отчасти и в собственных глазах) еретиками, отступившими от церкви, или, напротив, здоровой ее частью, отвергнувшей впавшее в ересь архиерейство; примеры из церковной истории оправдывали отпадения паствы от «недостойных пастырей».

В конце XIX века старообрядческие начетчики ввели в дискуссии с миссионерами легенду о

Курженском (или Куржевском) соборе, сведения о котором были обнаружены в материалах Императорской публичной библиотеки в Санкт-Петербурге (ныне – Российская национальная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина). По этой легенде, данный собор совершенно отменил и даже проклял никоновские реформы, но духовенство РПЦ «утаило» его определения от народа.

Курженская Евфросиновская пустынь, по данным новейших исследований, действительно существовала в Заонежье в XVII веке; выбор ее местом действия легендарных событий, очевидно, связан с ее значением как одного из важных центров старообрядческого движения Поморья [11]. Утопическая легенда, введенная в дискуссионное поле поморскими начетчиками, гласила, что все «злочестивые» нововведения Никона – «нечестивые догматы и его предания», «все церковные тайны и обряды богослужения, производимые по печатным книгам Никона патриарха», – оказываются, были отменены собором, прошедшим в Курженской обители в 1656 году. В соборном постановлении якобы говорилось, что всех приходящих от никоновской церкви следует перекрещивать, а «хиротонисанных всякаго чина паки рукополагати архиерею» [12, с. 24], что соответствовало общепринятой практике старообрядцев.

Итак, проблема церковного противостояния здесь решалась сама собой, поскольку реформа церковного устава была своевременно заблокирована здоровыми силами церкви. Причем легенда делала эту отмену абсолютно легитимной: собор якобы проходил под председательством Константинопольского патриарха Афанасия (фактически скончавшегося двумя годами ранее), при широком представительстве русского епископата, белого и монашеского духовенства разных чинов, всего в количестве 156 человек. Среди присутствующих называются многие известные борцы против никоновских реформ: епископ Павел Коломенский, протопопы Иван Неронов, Аввакум Петров и другие лица, в действительности в этот момент уже умершие или же находившиеся в бегах, в ссылке и тюремном заключении; другие из названных были яркими приверженцами Никона, следовательно, не могли быть противниками его нововведений [12, с. 25]. Таким образом, здесь делается попытка отменить самый факт церковного раскола как не бывшего и, таким образом, снять все вопросы о клятвах, что, несомненно, способствовало бы душевному спокойствию старообрядчества, окончательно убедившегося в своей правоте. Данный пример можно рассматривать как продолжение процесса мифологизации ранней истории раскола,

главная цель которой – подтвердить правоту противников церковной реформы.

Старообрядческое мифотворчество прошло длительную эволюцию, отвечая на запросы времени. Сибирские старообрядцы – штрафники XVIII века – создали новый слой легенд о своей высылке на новые места. Так, например, на Алтае потомки польских выведенцев рассказывают о том, как их предки при Екатерине II «пешком пришли в Сибирь» [13]. Публицист И.Г. Прыжов и другие исследователи зафиксировали рассказы семейских Забайкалья о том, как «полковник Иван Иванов» вывел их прадедов из Польши, привел в горы Яблоневого хребта и бросил на произвол судьбы, предложив им для пропитания щепки от постройки изб; через год или два, когда новопоселенцы уже совершенно обустроились и завели прочное хозяйство, он навестил их, не переставая при этом удивляться и сожалеть, что они не вымерли, как изначально предполагалось [14, с. 306]. Несомненно, подобные легенды также способствовали самоидентификации этих многочисленных этнокультурных конфессиональных групп, проживавших в тесном соседстве с коренными народами Сибири и русским переселенческим массивом, преимущественно «никонианского» вероисповедания.

На Алтае вольнонародная колонизация во многом продвигалась беловодской легендой, истоки которой восходят к сказанию о Китеж-граде; по меткому выражению Н.М. Ядринцева, миф о Беловодье «двинул русскую колонизацию к китайским границам» и далее «за китайский рубеж» [15, с. 36]. В данном направлении пролегали в XIX веке громадной протяженности маршруты странствий беловодцев, когда их участники продвигались сложнейшими тропами, переваливая «выси гор»; пересекали пустыни, забирались вглубь Китая до берегов Лоб-Нора; часто гибли, «оставляя после себя легенды» [16, с. 33].

Одна из таких экспедиций, описанная А.Н. Белослюдовым, продвинулась до Урумчи и, возможно, Турфана современного Синьцзян-Уйгурского автономного района современной Китайской Народной Республики. Сложности рельефа пересекаемых пространств, огромные расстояния и дефицит ресурсов не позволили партиям беловодцев достичь пригодных для колонизации районов, на которых можно было бы закрепиться. Вместе с тем постоянное возвращение к идее миграций на территорию китайского северо-запада говорит об ее привлекательности для алтайских старообрядцев, о неослабевающем тяготении их к «переселению в дикие горы Алтая или пустынные

степи Азии», связанном с желанием навсегда уйти от преследований РПЦ.

Постоянные неудачи этих поисков отнюдь не обескураживали старообрядцев, которые, не найдя недостижимое Беловодье в далеких краях, попутно разведывали подходящие места, в которые они по возвращении «сбивали переселиться своих односельчан». В своих религиозно-утопических проектах они оставались прагматиками: объективно выступали как «искатели лучших мест, лучшей жизни» [16, с. 34].

Таким образом, на основе религиозно-исторического предания и самобытных мировоззренческих установок старообрядцы выстраивали мифологические конструкты, ставшие одной из краеугольных опор их самоидентификации. Во многом идеализируя реальные события XVII–XVIII веков, сводя всю сумму противоборств и устремлений к простой и понятной оппозиции добра и зла, они формировали представления о самих себе как некоей общности, противостоящей антихристу и спасающей мир самим фактом своего существования. При всей ее фантастичности эту мифологию нельзя назвать совершенно оторванной от жизни, поскольку она имела прямое

практическое применение, диктуя внешний облик и логику поведения старообрядческих сообществ, в особенности в их отношениях с внешним миром. Исходя из этого, можно констатировать у них сочетание отвлеченных утопических идей и вполне рационалистического подхода к существующей действительности. Например, легенду о Беловодье допустимо рассматривать в качестве религиозно-философской основы старообрядческой колонизации, которая, помимо эскапистских устремлений, имела и отчетливый прагматический, жизнеутверждающий характер.

Мифология старообрядчества складывалась в условиях гонений, испытаний, странствий, сквозь которые им был пронесен свет «истинной» веры: в этом оно видело свое предназначение, что обусловило присутствие мессианского оттенка в его самоопределении. Его историческая память хранила высокие примеры силы духа, стойкости, терпения, противостояния злу и жестокости, тем самым формировала высокоидеологизированную идентичность, ориентированную на преодоление трудностей, способную к интенсивному хозяйственно-культурному и духовному развитию в предельно сложных жизненных ситуациях.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 1999. 320 с.
2. Щеглова Т. К. Культура и быт русского сельского населения юга Западной Сибири в 1930–1950-х гг.: жилище, пища, одежда, семейные и трудовые традиции: монография. Барнаул: АлтГПУ, 2018. 508 с.
3. Куприянова И. В. Старообрядческая мифология как фактор религиозно-культурной идентичности // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Томск, 6-9 июля 2021 г. / отв. ред. И. В. Нам. Томск, 2021. С. 219.
4. Шведов В. Г., Чурзина А.А. Расселение староверов на юге Дальнего Востока в XIX – начале XXI веков // Успехи современного естествознания. 2019. № 7. С. 146–153.
5. Ушаров Н. П. Заметки о забайкальских старообрядцах // Сборник газеты «Сибирь». 1876. Т. 1. С. 313–333.
6. Душакова Н. С. В чем виноват Никон, или Роль современных нарративов о расколе в поддержании старообрядческой идентичности // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2018. № 1-2, вып. 3. С. 12–20.
7. Юхименко Е. М. Историческая память старообрядчества и почитание протопопы Аввакума в Выговской поморской пустыни // Старообрядчество как историко-культурный феномен: материалы международной научно-практической конференции, 27-28 февраля 2003 г. Гомель, 2003. С. 295–298.
8. Головушкин Д. А. «Голгофское христианство» старообрядческого епископа Михаила (Семенова) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15, вып. 3. С. 202–210.
9. Материалы историко-этнографической экспедиции. Алтайский район Алтайского края. 1993 г.
10. Шалаев [Ф. Е. Мельников]. Кто проклят? // Мельников Ф. Е. Что такое старообрядчество. Барнаул, 2007. С. 246–254.
11. Старицын А. Н. Курженская пустынь // Вестник церковной истории. 2009. № 3-4 (15-16). С. 191–205.
12. Раскол и миссионерская деятельность в благочинии № 37-го // Томские епархиальные ведомости. 1901. № 13. Миссионерский отдел. С. 23–25.
13. Материалы историко-этнографической экспедиции. Третьяковский район Алтайского края. 1999 г.
14. Прыжов И. Г. Записки о Сибири // Вестник Европы. 1882. Кн. IX. С. 291–325.
15. Ядринцев Н. М. На обетованных землях. (Из путешествия по Алтаю) // Сибирский сборник. Приложение к «Восточному обозрению». Научно-литературное издание / под ред. Н. М. Ядринцева. СПб., 1886. Кн. 2. С. 36–43.
16. Белослюдов А. Н. К истории «Беловодья» // Записки ЗСО ИРГО. Омск, 1916. Т. XXXVIII. С. 32–35.

Статья поступила в редакцию 20.12.2021; одобрена после рецензирования 14.03.2022; принята к публикации 04.04.2022.

The article was submitted 20.12.2021; approved after reviewing 14.03.2022; accepted for publication 04.04.2022.