



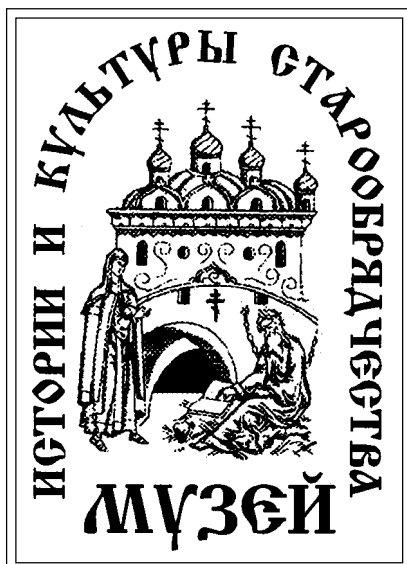
СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

11



**Икона боровских мучеников:
священномученика Аввакума,
мучениц и исповедниц Феодоры, Евдокии, Марии и Иустины. XXI в.**



Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 11

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЩЕСТВО И ЦЕРКОВЬ

В.В. Керов

«Бог свят есть... и мы будем святы»: Сакрализация повседневности в старообрядчестве 4

А.В. Анапасенко

Мировоззрение курских староверов в эпоху российской модернизации (вторая половина XIX—начало XX вв.) 17

Н.В. Зиновкина

Проблемы истории и культуры старообрядчества в периодической печати Калужской области в конце XX в.: несколько наблюдений 25

С.В. Капранов

Киево-Могилянская академия и старообрядцы 29

ГОСУДАРСТВО И СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Г.П. Станкевич

«... ОБРАЩЕНИЕ СЕРДЕЦ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЛО БОЖИЕ ЕСТЬ» (Указ Святейшего Синода от 22 марта 1800 г.: попытка изменения государственной политики по отношению к старообрядцам) 33

В.И. Осипов

Боровская драма: от старообрядческой часовни к единоверческой церкви 37

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

М.В. Кочергина

Старообрядческие монастыри, скиты, пустыни и обители Стародубья и Ветки как центры духовной жизни в 1760–1860 гг. 45

С.С. Михайлов

Старообрядческие моленные в гуслицком Заходе 71

АРХИВ

В.В. Боченков

Письма отца Карпа Тетёркина епископу Рязанскому и Егорьевскому Александру 82

КНИЖНОСТЬ

Н.А. Карманова

Печорский крестьянин-старообрядец И.С. Мяндин — переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» 90

КОНФЕРЕНЦИИ 111

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ 116

Редакционная коллегия:

В.И. Осипов —

главный редактор

Е.И. Соколова —

ответственный секретарь

Н.В. Зиновкина —

младший редактор

Контактные телефоны

(8-495) 457-32-26

(8-48438) 4-32-36

© «Старообрядчество: история, культура, современность»

© Л.Л. Эскамилля Вега

При использовании материалов сборника «Старообрядчество: история, культура, современность» ссылка на сборник обязательна.

Выпуск 11

МОСКВА

2006

ОБЩЕСТВО И ЦЕРКОВЬ

«БОГ СВЯТ ЕСТЬ... И МЫ БУДЕМ СВЯТЫ»: САКРАЛИЗАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

В.В. Керов

Вслед за М. Вебером общим местом специальной литературы стало положение о том, что аскетически-деятельное начало в исторических религиях явилось важным фактором их участия в социальной модернизации. Но переход религиозного рационализма в социальный, активизация вероисповедания, формирование «мирской аскезы», а, тем более, перетекание вероисповедного активизма в социальный могли произойти лишь в условиях, когда эти процессы были объединены в единой социоконфессиональной системе и реализовывались в конфессионализации социальной практики. Эта тенденция хорошо описана на материале западноевропейского общества в связи с Реформацией, в результате которой возник протестантизм. Вопрос же о сакрализации повседневности и формировании «мирской аскезы» в восточном христианстве остаётся открытым, несмотря на то, что он давно стоит на повестке дня историков религии. Тем более важным представляется изучения данной проблемы по отношению к старообрядчеству, сыгравшему важную роль в социально-экономических модернизационных процессах в нашей стране в XVIII–XIX вв.

Как для Древней Руси, так и для всей Европы соответствующего периода было характерно пластическое мышление (1), порождавшее буквализм в восприятии сакрального. Соответственно, вся «жизнь тогда проходила в модусе, подобном тому, что практикуется фундаментальным исламом. Деления жизни на сакральную и профанную люди тогда не знали» (2). Граница пролегла в другой сфере: различалось земное — телесное (также санкционированное и регулируемое Богом) и небесное — трансцендентальное. В христианстве изначально была заложена идея прижизненной подготовки к вечности, но историко-культурные доминанты обуславливали своеобразную конкретно-историческую реализацию этих идей.

В раннем христианстве в целом и в патристике проявились, конечно, признаки пластического буквалистского сознания. В таинствах

и богослужении земное было неразделимо с небесным. Отцы церкви, в частности Кирилл Иерусалимский, так разъясняли, например, сущность крещения: «Приступи ко крещению не так, как к воде простой, но как к духовной благодати, с водой даруемой. ...Простая вода, получив силу от призвания Св. Духа и Христа и Отца делается святою. Так как человек состоит из двух частей, из души и тела, то и очищение двоякое: бестелесное для бестелесного, а телесное для тела. Вода очищает тело, а дух душу запечатлевает... Итак, когда сойдешь ты на воду, то не простую воду представляй себе, но от действия Святого Духа ожидай спасения». Причём без посредства телесного нельзя приобщиться Святому Духу: «Ни тот, кто крещается водою, но не удостоен Духа, не имеет совершенной благодати; ни тот, кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водою, не войдет в Царство Небесное» (3).

Воздействие таинств обеспечивало «телу духовное хранение». Тот же Кирилл Иерусалимский учил готовящихся к принятию христианства, что, помазавшись миром, человек буквально делается «причастником» Христу. Святоотеческие объяснения отнюдь не сводили телесные предметы лишь к символическим обозначениям небесных. «Ибо как хлеб в Евхаристии, по призвании Святого Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово, — писал Кирилл, — так и Святое сие миро не есть более простое... но дар Христа и Духа Святого. И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается». В причастии также «видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но тело Христово: и видимое вино не есть вино, хотя по вкусу так представляется, но кровь Христова... Не телесному вкусу давайте судить о сем, никак, но вере несумненной». Речь, конечно, не шла о «плотоядении», отмечал при этом св. Кирилл, но о буквальном восприятии духовной субстанции (4). Аналогичным было восприятие иконы. На Седьмом Вселенском Соборе было установлено, что честь, «воздаваемая образу, переходит к первообразу, и поклоняющиеся иконе поклоняются существу изображенного на ней».

В Византии пластичность религиозного чувства развивалась. Освящённая повседневность связывалась с Небом не столько священниками, сколько богослужением, в особенности литургией. В ней в средние века на православном Востоке «активно участвовало всё собрание верующих, и даже элементы убранства церкви вовлекались в службу». Вообще «приверженность собственной литургии была... важнейшей общей чертой духовного облика византийцев... причём простолюдины в империи проявляли даже большую привязанность к своей литургии, чем образованные» (5), что было вполне объяснимо.

На Западе, в отличие от Византии и восточно-христианских регионов в целом, иной была не только интерпретация патристики, но и сам «фонд нормативного чтения и соответственно материал для нормативного мышления» (6). В Западной Европе земное существование, пусть освящённое, представлялось первичным, а небесное — вторичным. Это определялось значительно большим синкретическим элементом язычества, более низким по сравнению с Византией «культурным уровнем» варварской Европы (в том числе духовенства (7)), где не было чётких представлений о личностном Боге и развивалось поклонение не богам, но силе богов (8). В результате возникало более чёткое разделение на священство, осуществляющее связь с Богом, и верующих. В Западной Европе с развитием католицизма ритуалы находились в полном распоряжении клира, а миряне оказывались значительно дальше от Небес, чем на Востоке. Итогом стали формально парадоксальные результаты: с XIII—XIV вв. «очень многие миряне отказывались доверить свою судьбу своего спасения профессиональным посредникам между Богом и людьми», развивался антиклерикализм, а многие верующие оказались за пределами официальной церкви — в крупных еретических сообществах альбигойцев, катаров и пр. (9).

Соответственно, в период Реформации произошла реакция на отчуждение обряда от верующих, на расцвет внешних (в том числе по отношению к мирянам) форм богослужения в католицизме, проявившихся в частности в ситуации, когда католический священник «не столько является литургической иконой Христа, сколько он подражает жизни Христа — в том числе в Его безбрачии» и многих других «археологических» деталях (10).

Во многих направлениях протестантизма сложилось принципиально новое отношение к обрядам. Духовность оказалась связанной с рациональным осмыслением, а сама вера была провозглашена «свободной от священников, от жертв, от раздачи даров благодати и обрядов — религией духа» (11). Протестанты, впрочем, не отказались полностью от обрядовости, но резко

ограничили её, сделали не более чем *символической*, и в сотериологическом плане в значительной степени заменили обряды личной аскезой. Но и при пониженных ритуализме и мистицизме, в протестантизме осуществлялась *сакрализация повседневности*. Мирской аскетический идеал протестантов был вызван к жизни не секуляризацией сознания, а освящением профессиональной деятельности как Божественного призвания.

Кальвин учил, что веры и знания о собственном избрании недостаточно. «В поисках уверенности в своей избранности сосредоточимся на знаках, которые суть его надёжные свидетельства... И как обнаруживается избрание?» — спрашивал Кальвин. В соответствии с доктриной кальвинизма, предзнание о предопределении даётся прежде всего затем, чтобы избранные «в смирении и почтении учились бояться Божьего суда и прославлять Божье милосердие». Для протестантов предвосхищение Царства Божьего осуществляется в служении Богу, поддержании чистоты вероучения и пр. В традиционном христианстве «святое» было «иным», чем обычный порядок вещей. В протестантизме святость отождествили лишь с нравственным совершенством. Воля «Божья такова, чтобы мы шли по земле, стремясь к нашей истинной родине», — подчёркивал Кальвин. То есть избраны люди для того, «чтобы вести жизнь святую и непорочную». Отверженные, «будучи сосудами презрения, не перестают гневить Бога бесчисленными преступлениями и подтверждать очевидными признаками его приговор». Человеку, уверенному в своей избранности, следует поэтому «держаться справедливости и святости». Кальвин при этом не требовал, чтобы христианин обладал в нравственности «евангельской чистотой и совершенством», но считал, что «необходимо стремиться к совершенству... и прилагать усилия». Соответственно, если человек, не являясь праведником, усердствует в праведной жизни — он избран: «Ибо откуда это усердие [у сосуда порока], как не от Божьего избрания» (12).

Кроме того, знаком избранности является осуществление связи избранности с призванием человека, исполняемым в его профессиональной повседневной деятельности. Чтобы люди своими безрассудствами «не нарушили порядка вещей», Бог установил различия между профессиями и образом жизни, предписал каждому его обязанности. А чтобы никто не преступал установленных для него границ, Он назвал каждый образ жизни «призванием... Посему каждый на своём месте должен осознавать, что его положение — словно пост, на который он поставлен Богом». Избранных Господь «принял под свою защиту и покровительство», и они укреплены и в вере и в своём земном призвании (13).

Стремящиеся к святой жизни, добросовестно трудящиеся в своём призвании — это есть призванные, которых Бог «предопределил быть подобными образу своего Сына»: «Бог принимает нас как своих детей при условии, — писал Кальвин, — что в нашей жизни изобразится образ Христа». Для тех, кто уподобляется Христу уже в земной жизни, «духовное царство начинается уже на земле» (14), а повседневная, формально мирская, деятельность сакрализуется.

В Древней Руси не было богословской культуры, равной византийской, большое влияние оказывал синкретизм русского православия, на процесс формирования которого влияли восточнославянские и скандинавские языческие традиции. Поэтому здесь соединилось высокопластическое мышление и византийское отношение к литургии, что определило особую важность обряда. Так же, как церковь, по словам Кирилла Белозерского, является земным небом, и литургия в православии представляет собой временное воплощение Царства Божия, а само Царство воспринималось «сплошным богослужением в обширном граде-храме» (15).

С точки зрения протестантов, в православии «святыня закреплена в духе и букве», а «ритуализм» является свидетельством традиционализма и отхода от евангельских норм. Но даже протестантские авторы, критикуя «ритуализм» православия (якобы «учение выливается в стереотипные формулы, сопровождающиеся символическими действиями»), признают (правда, с отрицательной оценкой), что таким путём «получается ощущение какой-то тайны» и большинство верующих переживают религию «в форме священнодействия» (16).

Система обрядов, выработанная греческой церковью на основе учения Христа в течение длительного времени, была воспринята Русью, не знавшей исторического происхождения и связи обряда и учения. В связи с восприятием единства формы и смысла ритуала в готовом виде для большинства православных Руси обряд имел «одинаковое происхождение и значение с самым вероучением», он «был то же, что и вероучение; он так же важен, свят, спасителен и неизменен, как и вероучение». Русские «начинали прежде всего с обряда, и уже чрез обряд и при его посредстве приходили к усвоению и пониманию самого учения, так что русских воспитывал и учил христианству прежде всего определённый обряд, вне которого они не могли ни представить, ни мыслить христианства» (17).

В результате воздействия всех факторов, включая специфику восточнославянской языческой ментальности, литургизм стал главной характерной чертой русского (как и византийского) православия, а богослужение и «литургия, дающие возможность мгновенного... прорыва к

вечности, абсолюту... заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Древней Руси» (18). Возможность (в рамках пластического мышления) для всех почти физически пребывать в раю в течение нескольких часов литургического богослужения наглядно подчёркивала контраст с жизнью вне стен храма. Здесь порядки также извечно определялись Господом, но мирская жизнь была очень далека от Царства Божия. В частности, поэтому в древнерусском обществе Царство Христа осознавалось идеалом, преградой к которому являлась земная жизнь, заполненная мирской суетой и заботами. Русское православие «не исключало возможность» спасения в миру, но самым эффективным путём к спасению был уход из мира — в монастырь, скит или пустыню (19). Наиболее адекватной, подлинной формой христианского подвига соответственно представлялся иноческий аскетизм и обуздание плоти. Это позже воспринималось русскими религиозными философами как «образно-символическое восприятие мира», считалось, что для Древней Руси было характерно «стремление к абсолюту» (20).

В XVI–XVII вв. кризис «переходного возраста» российской цивилизации проявился прежде всего в изменении подхода к духовной жизни «были слиты в неразрывное единство» и «ни одна область творчества не была самодостаточной без богословия» (21), причём доминировала в культуре религиозная система. Ф. Буслаев писал о стремлении русских православных иконописцев изолировать, «изъять священные изображения из мелочной обстановки ежедневной жизни», о соответствующем отчуждении «иконописи от природы, от всего нежного, цветущего и молодого». По мнению Буслаева, это обусловило однообразие сюжетов, схожесть лиц и другие черты, воспроизводившие «однообразие молитвы» (22). Это в большой (хотя и не в абсолютной) степени справедливо для периода до XVI в., но в переломный XVII в. нераздельность культуры стала разрушаться осознанием различий между духовным и светским (23), что и составляло процесс секуляризации. Возникло даже противопоставление мирского и сакрального.

Одной из форм реакции на это (причём самой массовой), тем более в условиях цивилизационного кризиса, стал рост религиозности различных слоёв населения.

До этого религиозное чувство было иным. Даже «далеко не особенно усердная» набожность простого народа конца XIX в. — писал Е.Е. Голубинский — «вовсе не должна быть возводима ко временам слишком древним». Что же касается набожности российского общества до середины XVII в., «то памятники изображают её в самом непривлекательном виде. В простом

народе было весьма не мало людей, которые совсем не заботились об исполнении христианских обязанностей и „всеу именовались христианами“» (24). Русские люди той эпохи редко исповедовались и причащались, наиболее благочестивые делали это всего один раз в год — в великую четырёхдесятницу, многие не причащались по несколько лет (25). Усердие даже во внешнем благочестии обнаруживалось лишь «в верхнем меньшинстве». Только верхний слой общества даже в XVI в. источники представляют «весьма религиозным или набожным» (26).

Но в середине XVII столетия ситуация изменилась. Резко вырос спрос на иконы. Потребность в них выросла многократно, как и число иконописцев. В середине века посредники закупали иконы возами для перепродажи «по деревням и сёлам» (27). О религиозном подъёме свидетельствует и резкое увеличение спроса на книги, которых, несмотря на активную деятельность Печатного двора и рост книгопечатания, всё равно не хватало (28).

Приметой времени стало и более жёсткое соблюдение религиозных норм. С «половины XVII в., с правления Алексея Михайловича, правительство светское и духовное обратили пристальное внимание на народ в сём отношении, начав издавать соответствующие указы и предписания, и с этого-то собственно времени набожность простого народа доведена до своей нынешней не особенно высокой степени совершенства» (29). Рост религиозности и правительственные меры привели к тому, что богослужебные и дисциплинарные церковные порядки в монастыре и миру оказались близки друг другу (30). Требовательный церковный устав русского православия был взят «из восточных самых строгих монастырей и введён был у нас в обыкновенных приходских церквях» (31). Так, даже греческие православные иереи с трудом выдерживали московскую праздничную службу. Павел Алеппский, архидьякон, сопровождавший в 1655 г. в поездке в Москву своего отца — антиохийского патриарха Макария, отмечал, эмоционально описывая службу в день поминовения первого митрополита Руси Петра: «Мы не в состоянии (после богослужения) были прийти в себя от усталости и наши ноги подкашивались» (32). Служба продолжалась с 9 вечера до восхода солнца. «Бог свидетель, — писал архидьякон, — что душа чуть не покинула нас... я в течение трех дней был совершенно не в состоянии стоять на ногах, хотя бы их резали железом. ...Что это за всенощные и бдения!» — восклицал он. Но наиболее ошеломительным для прибывших из Антиохии стало то, что подобная служба была привычной не только для русского священства, но и для мирян: «Более всего нас удивляло, что дети и малютки, и притом не простолюдинов, а вельмож, стояли с

непокрытую головой, неподвижно и не шевелясь, как статуи» (33). Действительно, в XVI—XVII вв. даже «переступить с ноги на ногу от усталости считалось грехом», тем более «считалось недостойно славы Божией уходить из церкви прежде окончания служения» (34).

Многие исследователи, ориентируясь, в частности, на обличительные Слова Максима Грека, направленные против «внешнего благочестия» русских (35), традиционно видят в религиозности русских людей XVII в. «решительную крайность приверженности к наружной набожности и к внешней обрядовой формальности» «больше должного» и, главное, — вместо внутренней веры (36). Но такое восприятие, скорее, является плодом современного сознания: у Павла Алеппского и его спутников, терпевших, по их словам, «мучения» во время службы, не было сомнений, что физические неудобства доказывали глубокую религиозность москвичей. «Какая выносливость! Какая вера!» — писал о русских богомольцах Павел (37). «Что за крепость в их телах и какие у них железные ноги! ...Несомненно, что все эти люди святые: они превзошли [греческих] подвижников в пустынях» (38).

Но в эпоху кризиса XVII в. одновременно с всплеском религиозности целостность традиционного (и традиционалистского) православного сознания, только что достигшего своего пика, начала распадаться. Единство мира разрушилось, в духовной культуре появилась «множественность универсальных целеполаганий как принцип существования» (39). Сформировались две противостоявшие друг другу тенденции (40). Прежде всего, они различались отношением к дихотомии духовного — сакрального и светского — мирского.

Одна из тенденций выразилась в секуляризации культуры у части элиты общества. Эта группа не потеряла религиозность, но чётко различала «Богово» и «кесарево».

Это проявлялось в формировании светского искусства и в обмирщении искусства церковного. В православие начало «внедряться восприятие образа и его творчество, как независимых от духовного опыта», «вероисповедный аспект искусства» переставал доминировать, «уступая критерию эстетическому». Это уже не было единственным явлением, именно в XVII в. «из русского синодика Торжества Православия исчезает всё вероучное содержание образа». Теперь уже автор нёс ответственность за содержание иконы, «соборный опыт Церкви распадается на индивидуальные восприятия художников», распространились «подписные», авторские иконы (41). Одновременно представители школы Ушакова активно использовали библейские сюжеты для изображения социальных явлений, всё чаще обращались к античной тематике. Аналогично раз-

вивались зрелищно-музыкальные виды искусства, вплоть до появления придворного театра. В целом формировалось художественное мировосприятие, которое «нельзя иначе квалифицировать, как зримые признаки грядущих перемен в этой сфере» (42).

Проявлялось это и в повседневной жизни, особенно в верхах общества и, частично, прединтеллигенции XVII в. Так, с одной стороны, считалось, что «исключительная, единственная и достойная стихия» жизни царицы — молитва и милостыня, с другой — когда в Москве были организованы «комедийные действия», для благочестивой царицы, которая не могла показываться на людях, был устроен «род ложи», откуда сквозь щели между досок царица могла смотреть представление, ранее осуждавшееся церковью как «сонмище и позорище» (43). Сам православный набожный царь смотрел представление открыто.

Другое направление общественного сознания и мировосприятия, стремясь к восстановлению целостности сознания на ином уровне, противопоставляло секуляризации сознания его сознательную сакрализацию, не приводящую, впрочем, к духовной автаркии. Эти стремления исходили из недр самой русской православной церкви.

В начале 40-х годов XVII в. Нижнем Новгороде из представителей духовенства возникла группа «ревнителей древлего благочестия», поставившая целью, по их собственным заявлениям, заботиться «о водворении и распространении церковности и благочестия в народе». «Боголюбцы» ревновали «не только о своём личном спасении, но и о спасении других», их задачами являлись не только участие в «уничтожении разных церковных беспорядков и нестроений», они старались и «ради проповеди закона, и ради учения, и еже понуждати им на благое всех человек, да не един от христиан правого пути погрешит ... но вси спасение да уличат». Важно, что если в исправлении нравов «боголюбцы» должны были прежде всего «извещать государем» и ходатайствовать перед церковными властями, то «научение» о спасении планировалось осуществлять своими силами (44).

Русское духовенство начала XVII в. «очень напоминало по своему моральному и религиозному уровню духовенство Запада накануне реформации». Обличение вождями протестантизма католического духовенства схожи с картиной, нарисованной нижегородскими «боголюбцами». Но главное сходство с Реформацией заключалось в переходном характере времени, породившем реформаторство и российское движение «ревнителей». Соответственно, были похожи и цели этого «нового религиозного течения», стремившегося «сделать из „богоизбранного народа Третье-

го Рима“ народ подлинного христианства». «Боголюбцы» стремились «активизировать веру русских людей, сделать более интенсивной и динамичной жизнь церкви, духовенства и мирян». Они проявляли «максимализм в вопросах веры и участия в церковной жизни», их деятельность характеризуется исследователями как «попытка оцерковления всей русской жизни» (45). В соответствии с этой концепцией «оцерковления твари», всё земное («личную, семейную, общественную... хозяйственную, культурную, государственную деятельность) нужно преобразовать во образ небесного» (46). В целом, не подчёркивая разницу между монастырём и миром, «ревнители» в то же время желали не окружить Россию монастырскими стенами, а «сделать из России один вселенский приход, чающий наступления царства небесного за божественной литургией» (47).

Большое значение имело то, что движение принимало относительно массовый характер с обширной географией: не только в Нижнем Новгороде, но и в Пскове, Калуге, Суздале, Вологде и других городах раздавались аналогичные призывы. До этого в период подъёмов религиозности духовные лидеры — Сергей Радонежский, Иосиф Санин, Нил Сорский и др. — звали русских в монастыри спасаться, теперь же «приходские священники зовут своих прихожан и всю Русь спасать не только свои души в скитах и монастырях, но и всю русскую церковь, весь русский народ, всё общество мирян» (48). Важно, что речь шла о спасении в миру.

Идеи «ревнителей» в условиях противоборства различных тенденций не могли быть восприняты всеми. Их учительная деятельность встретила в ряде мест оппозицию и даже сопротивление со стороны не только местного духовенства, но и части народа. Аввакума, Даниила, Логгина и других протопопов из «кружка» неоднократно били и изгоняли «мятежники», пороки которых они обличали. При этом значительная часть прихожан поддерживала «боголюбцев», в ряде случаев направляя челобитные с просьбами вернуть пастве изгнанных или бежавших. «Ревнители» пользовались широкой поддержкой царя и значительной части аристократии, а в последние годы патриаршества Иосифа «фактически руководили церковью и духовной жизнью народа» (49).

Не следует абсолютизировать различия указанных направлений. Оба они явились порождением нового кризисного века. Для обоих было характерно развитие индивидуализации, осознание личной ответственности, новая культурная система со своей структурой и пр. Тексты «ревнителей» также содержат элементы рационального богословия, а авторские иконы встречались и среди вполне традиционных. Но эти и другие черты имели различную адаптацию группами их

носителей, они проявлялись с различной силой. Так, литература, основанная на вымысле, была характерна не только для первой тенденции: появившаяся в XVI в. и получившая широкое распространение в XVII в. бытовая повесть была связана скорее с «сакрализационным» направлением постольку, поскольку эта «демократическая» беллетристика имела выраженную не просто нравоучительную, но сотериологическую направленность. Но если стихотворцы с секуляризирующим сознанием «упражнялись не в красноречии, но в поисках неожиданных маргинальных форм, драматургия была озабочена „живостью“ происходящего, самим действием, его динамикой» (50), то в «Повести о Горе-Злочастии» герой после злоключений и ошибок «спамяует» «спасенный путь», а в «Повести о Савве Грудцыне» главной идеей является мысль о том, «как долготерпив человеколюбивый Бог, ожидая обращения нашего, и как он невыразимыми своими путями приводит ко спасению» (51).

В случае «ревнителй» речь шла не об абсолютном отвержении нового, но об адаптации новых элементов духовности к русской православной традиции. В формулировке конкретных целей «ревнителй» не выходили за рамки «тогдашнего церковного благочестия» (52), но некоторые историки оценивают деятельность «ревнителй» как «культурно-реформистское течение» (53). Ещё Каптерев назвал деятельность «боголюбцев» «церковно-реформационным движением» потому, что они — люди «с реформаторскими более или менее стремлениями» — ставили задачи «реформировать русскую жизнь», которая «заколебалась» во второй трети XVII в., «нравственно перевоспитать общество» своей деятельностью и таким образом преобразить религиозно-нравственную жизнь русского общества того времени (54).

Сами «боголюбцы» представляли собой «переходный тип людей, соединявших в себе высоту духа средневековой культуры и практический разум нового времени» (55). Существенным было и то, что ревнителй действовали, в определённой степени, «снизу» — при поддержке царя, но без оглядки на патриарха и церковные власти, в чём те видели «косвенное порицание их архипастырской деятельности» (56). Кроме того, эти идеи исходили не только из среды клира, они опирались на ментальную практику относительно широких, прежде всего городских, слоёв населения.

По справедливому выражению автора современного исследования, этот процесс — не секуляризация сознания, но сакрализация, шедшая «от оправдания» «естества» человека и окружающего его мира, — проходил тогда везде и во всём в разных формах. Под «обмирщением» (57), как правило, понимается «снижение сакрально-

го, огрубление его в результате проникновения „пёстро́го“ греховного мира в пределы, ранее недоступные ему и оберегаемые от него средневековым менталитетом». В данном же случае «шло не „обмирщение веры“, а „сакрализация жизни“, освобождение её от тяжёлого ига дьявола и греха в сознании людей переходной культуры». Люди «нового типа» во второй половине XVII в. постепенно подготавливались «к утверждению мира и мирской жизни как достойной „горнего“ нравне с аскетическим идеалом» (58).

Это прослеживается, в частности, в иконописи и фресковой живописи второй половины XVII в. Влияние заказчиков и новые представления исполнителей выражалась в том, что «они простую земную жизнь ввели в сферу сакрального». Заказчики фигурировали на иконах и фресках, лики святых напоминали реальных членов купеческих семей, появились детали быта, использовались сюжеты из местной истории, присутствовал «общий радостный настрой» (как, например, в ярославских церквях, построенных в XVII в. на деньги местного купечества) (59).

Секуляризация в XVIII в. была характерна лишь для верхов общества. Для большинства культура и в начале XVIII в. не осознавалась внеположенной по отношению к православию и религиозной вере вообще. Собственно понятие культуры ещё не выделилось в отдельную категорию в сознании русских людей. Элементы пластического мышления и традиционализма в сочетании с эсхатологией способствовали тому, что в значительной части всего русского православного населения развивались идеи сакрализации повседневности вполне в духе вскоре возникшего старообрядчества.

Раннее старообрядчество продолжило линию «боголюбцев», тем более что многие бывшие «ревнителй» стали активными проповедниками борьбы за старую веру. Их программа (так же, как и у «боголюбцев») не сводилась к требованию возвращения древнего православия. Аввакум, Феодор, Авраамий и другие вожди, говоря о «старой вере», настаивали на необходимости духовного обновления людей в духе кружка «ревнителй» (60). Аввакум, используя выражения из 1-го послания апостола Павла к коринфянам, призывал «очистить старую закваску», «совлечь ветхого человека» и т.д. Под этим лозунгом отцы старообрядчества боролись за реализацию тех же идей, что предлагались боголюбцами 40-х годов — «поднятие благочестия», «очищение» мира, его сакрализация и формирование мирской аскезы (61).

Теперь ещё более настойчиво то, что раньше вменялось лишь инокам, распространялось на всех верующих. Аввакум и его соратники стремились к превращению всей жизни как священника, так и мирянина в христианский подвиг, к

активизации вероисповедания. Каждый православный должен был осуществлять духовную и другую спасительную деятельность в период телесной жизни, в том числе — в миру, где на каждом шагу, в будничном, проявлялось «Божественное» и подстерегало человека, соблазняло его «дьявольское» (62). Хотя Аввакум увещевал «верных»: «не дорожи мне сим веком, не имам zde града, но грядущего взыскуем», — он добавлял, что в миру подготовка к спасению особенно трудна, и поэтому ценна и эффективна. «Мира не стыдиться», именно в земной жизни «тесная дорога ведет до живота вечнаго и пространнаго места, горнего Иеросалима» (63).

Аввакум хотел, чтобы все верные могли сказать: «Мы живем десницею Божиею покровени, взирающее на начальника вере и совершителя Иисуса, ходящее в заповедях Божиих и оправданий Господних беспорочно». В этом случае «будем Богу подражатели добрыми делы. Бог свят есть... и мы будем святы». Важно, что, по Аввакуму, в условиях, когда на всех «верных», стремящихся к праведной жизни и держащих правильную веру, нисходит благодать, «не риза спасет, но нрав, не место пустынное, но обычай благий». Именно поэтому такие таинства, как крещение и исповедь могли производить не только рукоположенные священники. Если люди, «отметающиеся скверны, хранят цело благочестие», то вполне могут крестить и «принимать на дух». Аввакум считал, что хотя такие верующие, осуществляющие таинства, «и прощии, но действо — духовное», так как в них действует Святой Дух. «Подщимся, не обленимся и мы причастницы быти со святыми», — призывал протоп (64).

Это же проявилось в политических идеях раннего староверия. Как и Петру, старообрядцам Церковь поначалу — во времена Аввакума — представлялась частью общественной и государственной жизни, но идеалом для них была не секуляризованная церковь, а сакрализованное государство (65). Позже в соответствующих общественно-политических условиях цели ревнителей древлего благочестия ограничили сакрализацией общества истинно верующих — общин «верных».

Стремление к сакрализации, проявившееся в деятельности «ревнителей», усилилось в старообрядчестве под воздействием обострённой эсхатологии и новых конфессиональных задач староверов. В значительной степени благодаря острому эсхатологическому ощущению поиск пути спасения стал своего рода навязчивой идеей. Это стремление полностью овладело староверами, оно определило образ их жизни и образ мышления. По точному выражению В.В. Розанова, «типикон (66) спасения» — главное в старообрядчестве, «нерв его жизни, его мучительная

жажда, в отличие от *summa regulorum*», которыми руководствовались многие другие направления христианства (67). Именно это породило огромный спрос на Цветники, указывавшие не идеальный путь к спасению, но — образ жизни, облегчавший его. Кроме эсхатологии, огромную роль в жизни староверов играл православный обряд, который, с точки зрения современного богословия, уже несёт в себе зародыши освящения материи и мира (68).

В результате, так же, как и протестанты, для которых, по выражению Вебера, весь мир превратился в монастырь, но на принципиально иных богословских основаниях, старообрядцы оказались в сакральном, но ещё земном мире. Они жили в общине, которая представлялась «прообразом царства Божьего», и должны были вести праведную, строго регламентированную жизнь почти святого. Староверы осознавали, что многие «порядки монастырские... приняли и в мире живущии истинныя христиане», хотя подчас и объясняли свой образ жизни, в частности, тем, что «предки наши иноков почитали», пострадавших за старую веру, в частности в Соловецком монастыре. Соборные постановления содержали требования для всех, кто хочет быть «истинным христианином», «правым евангельским путем вестися» (69).

Сакрализация была настолько ясно осознанной, даже не старообрядцами, что распространённым обозначением паствы синодальной церкви, в отличие от староверов («верных») стал термин «мирские», встречающийся в документах всех согласий старообрядчества (70). По данным, собранным экспедициями МВД, крестьяне, жившие рядом со староверами, считали, что «раскольничья вера — святая настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера [официальная] православная или по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская». Простые крестьяне-не старообрядцы часто говорили: «мы не христиане... мы во Христа веруем, но мы по церкви, люди мирские, суетные... Христиане те, что по старой вере, они молятся не по нашему, а нам некогда» (71). Вологодский епархиальный миссионер также писал, что «в местностях, где силен раскольничий дух, население относится к расколу, как к вере людей, удалившихся от мира и предавшихся подвигам спасения души и богоугождению; оно хочет, мечтает хотя в конце жизни отдаться такой жизни» (72). В отчёте по Ярославской губернии отмечалось, что в результате многие из синодальной паствы — «едва ли не 3/4 губернии молятся двуперстным знаменем креста, презирая и щепоть» — троеперстие (73). По свидетельству современников, в середине XIX в. не только в крестьянстве, но и в других слоях общества было распространено мнение, что старообрядцы — са-

мые ревностные христиане в России, «как христиане первых времён», а официальное православие — «мирская религия» и «вся святость концентрируется в старой вере» (74).

Те же тенденции прослеживаются в иконографии старообрядчества, к которой нельзя однозначно отнести понятие «обмирщения». Знаковая структура старообрядческой иконы не позволяет случайного введения в её пространство новых элементов, так как знаковый «статус предмета и его изображения, помещённого в сакральное пространство, чрезвычайно повышается» (75). Новые компоненты в «тексте» иконы фактически становились религиозными символами, превращаясь из мирских в сакральные.

Специалисты считают, что во многом развитие староверческой иконы было связано с эволюцией эсхатологических мотивов. В иконописании образ Небесного Града и «мирской пустыни» сблизились, мирское становилось предметом духовного осмысления. Так, в ветковской иконе в её пространство вводились реальные сельские и городские пейзажи (вплоть до изображения слободских торговых рядов в ряде икон, переход от традиционных «горок» и «палат» к изображению современной художнику городской архитектуры). Но это псевдообмирщение небесного «взаимодействовало с „одухотворением“ земного». В психологии Ветки, как и всех старообрядческих поселений, была с самого начала заложена идея воплощения в этих поселениях «вторых градов» (76).

Реалистичность и колористика иконных пейзажей также является свидетельством не обмирщения иконы, но сакрализации изображаемого. Изображение садов, да и в целом широкое распространение садов, в том числе с цветами, на Ветке и в Стародубье объяснялось самими староверами схожестью сада и его мифологемы с раем («как же не любить — и в раю есть сады») (77). Восприятие малороссийских колористических традиций здесь облегчилось тем, что «многоцветие южного колорита» воспринималось и реализовывалось в иконографии как образ сада Эдемского, отражающий чаяния Небесного Иерусалима, что «оказалось близким и понятным» старообрядцам, переселившимся в Поднепровье (78).

При этом традиционализм сохранялся в значительных размерах. «Живоподобность» пейзажей и архитектурные «фоны» совмещались с традиционным письмом «личных» образов. Старообрядческая икона не перерождалась в «религиозную картину» — отрицание образа, как это часто было в синодальной церкви (79).

Вообще, в старообрядчестве новые тенденции нашли своеобразную опору в традиционализме. Специфика староверческой системы ценностей была связана, в том числе, с сочетанием

новой антропософии и главной, смыслообразующей ценности средневекового человека — идеала «обращённости к Богу». В такой системе элементы антропоцентризма имели латентный характер, а трансцендентная компонента сохраняла осознанно доминирующее значение в повседневной жизни. В результате традиционная доминанта обеспечивала реализацию новой тенденции к сакрализации и обыденные нормы закреплялись «в глазах старообрядцев посредством определённых знаков, служащих мерилom и источником истины», в том числе Писанием и Преданием (80).

В этом же смысле стремление к сакрализации повседневности опиралось на традиционалистскую психологию — сохранившиеся элементы пластического мышления. Так, ещё Феодосий Васильев запрещал в бане — нечистом месте — говорить молитву (81). Тексты нравоучительного характера, содержавшие рекомендации по «сохранению христианской веры» и «душеспасительного жития», практически отождествляли чистоту тела и нравов. Один из Цветников учил: «Ставай пред образом Божиим в чистоте на молитве... примаясь начиная икончевая [дело] благословясь и перекрестясь 3-ды, *руки* умывать по 3-ды отпогани часто когдахватишь зашто, обутки или чорну рубаху и голо тело чесавши, или *посуду* погану что ниесть; ипоганое у чистой посуды некласть... от скверны блюдишь *и намолитве неочистясь небудь, нимало время вчистоте ходи;* и чорных рубах на лавку иобутков неклади... чисты ведра вбани не вносить, собливы держать. Да причастимся святыне, сиречь чистоты». Одним из признаков «настатия антихристова» называлось то, что многие «за стол садятца немоясь иззастола, иза стол снадворья неумыв рук захлеб примаюца погаными руками и за чистое берут имолятца... о том кирил ерусалимский рек» (82). Контент-анализ (83) данного документа показал, что категория «чистота» относится к группе доминирующих (13 упоминаний). Физическая чистота связана во всех случаях с чистотой духовной. Другой метод контент-анализа (84) выявил связь «чистоты» со следующими категориями (в порядке убывания коэффициента парной встречаемости): «физическая чистота», «молитва», «воздержание», «истинная вера», «Страшный Суд», «трезвость», «святость».

Элементы подобного традиционализма сохраняются и в новейшую эпоху, обеспечивая при этом консервацию представлений о сакральности повседневной жизни. Исследователи современного старообрядчества в регионах России делают выводы о «неразделённости в их сознании бытовых и сакральных сторон жизни», придающей «религиозную окраску многим бытовым явлениям» (85). Так, для многих современных старообрядцев, особенно в сельской местности, как

и раньше, «приверженность духовной чистоте подразумевает и физическую опрятность жилища». В Вятском крае в конце XX в. соседи ревнителей древнего благочестия подчёркивали, что «дома у старых веров чисто, как в раю». Старообрядцы не только разделяли кухонную и банную посуду, сохраняли «чистое отношение» к утвари, гигиену приготовления пищи и т.д. (самым грязным считалось то, что смывалось с человека: лохань под умывальником, банное ведро и пр.), но и чистоту в отношении сакральных предметов: читать книги можно было только с чистыми руками, держа книгу на весу, надо было поддерживать её за переплёт, страницы лучше листать сверху и т.д. (86) Вообще, по данным современных этнографических экспедиций, многие современные глубоко верующие старообрядцы в сельской местности до сих пор «воспринимают всю свою жизнь в качестве непрерывного обряда», но при этом «они редко обращаются к богу с какими-либо практическими просьбами: посильное стремятся сделать сами, а о непосильном просто не думают» (87).

В результате реформ и потрясений второй половины XVII—начала XVIII вв. большинство русских не приняло идею оцерковления человека, но в старообрядчестве она процвела и составила один из факторов сохранения и возрождения «древнего благочестия».

Некоторые современные исследователи считают, что идея оцерковления жизни выросла на почве эсхатологического «пессимизма», распространившегося в России в первой половине XVII в., а также — «глубокого социального кризиса» того же времени, связанного с последствиями Смуты, закрепощением крестьянства и пр. С этой точки зрения, «оцерковление» человека и его повседневности, с одной стороны, и, с другой — «открытие характера», проявившееся, в частности, в развитии художественной рефлексии о человеке в XVII в., — «противостоящие друг другу идеи» (88).

Действительно, в русле сакрализации земной жизни элементы традиционализма не могли не быть более значительными, чем в случае секуляризационной тенденции, но и она (сакрализация) представляла собой модернизационный процесс. Тезис о противодействии сакрализации новым явлениям психологической жизни вступает в противоречие с выводами о характере аналогичных явлений в западноевропейском христианстве. Главное же — сакрализация повседневности, наметившаяся как тенденция в первой половине XVII в. и состоявшаяся в старообрядчестве, привела к укреплению новых черт личности, необходимому росту индивидуализма и развитию личного вероисповедания. В условиях «самого последнего времени» и невозможности полной изоляции от «внешнего» «антихристо-

ва» мира в староверии главной сферой религиозного действия стал посюсторонний мир. Антихрист или (как вариант) его предтечи уравнили «чернецов» и «бельцов», спасение стало возможным и в миру. Нормы монашеского подвижничества были распространены на всех верных и стали основой подвига в сакрализованном пространстве староверия. Ещё важнее то, что в рамках социоконфессионального обновления сакрализация мира привела к формированию в старообрядчестве личной «мирской аскезы». «Мирская аскеза», в свою очередь, вела к строгому методизму и регламентации сакрализованной повседневности. В старой вере, как и в протестантизме, весь мир превратился в мирской монастырь. Сложилась новая поведенческая модель, основанная на активности, совмещённой со строжайшим исполнением конфессионального этоса, аскетизмом, методизмом и бережливостью, что сыграло важнейшую роль в складывании и реализации модернизационного потенциала старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Объёмно-пространственное, предметное, конкретно-образное мышление, характерное для традиционного общества. Так, например, на Западе и на Руси нечистота, в том числе физическая, воспринималась как стимул для возникновения хаоса и действия злых (нечистых) сил. На Руси пластичность мышления сохранялась дольше. Иностранцев и в XVII в. изумляла любовь русских к бане, где смывалась не только телесная грязь, но и греховность и духовная нечистота. В Европе было уже утрачено единство души и тела, потерялось духовное значение внешних мер достижения физической чистоты, способы телесного очищения стали бесполезны для души, в то время как русские крестьяне и в XIX в. не могли впускать в дом нечистых животных (прежде всего, собак) и вносить посуду в баню, где «сбрасывалась» телесная и душевная нечистота. См.: Sceidegger G. *Pervers Abenland — barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse*. Zürich, 1993; Сия есть вера христианска к Богу // А[рхимандрит] П[аладий]. *Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства»*. СПб., 1863. С.193–204.

2. Тайван Л.Л. С. Рансимен и его византология // С. Рансиман. *Восточная схизма. Византийская теократия*. М., 1998. С.7.

3. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. *Поучения огласительные и тайноводственные*. М., 1991. С.33.

4. Там же. С.326, 328, 332. Ср. с современным православным восприятием богослужения: «... все в Христианском богослужении но-

сит в себе глубокий, таинственный смысл, все выражает те или другие истины Евангелия и служит к нашему назиданию». Изображения Бога и святых, «возводя ум наш от образа к первообразному, напоминают нам бесконечные совершенства и благодеяния к нам Божие...». Праздники также «напоминают разные явления Божества» и пр. Сами же «священные действия или службы церковные... символически изображают пред нами весь дивный порядок Божественного домостроительства нашего спасения... и тем возвышают душу христианина к самым высоким помыслам». Таинства – «орудия и видимые знаки невидимой благодати Божией» «возбуждают нашу веру в Него, любовь к Нему...». Предметы, участвующие в богослужении, уже не проводники благодати, они «возводят мысли христианина от видимого к духовному, пробуждают в душе его благочестивые помыслы». Богослужения объявляются «училищем благочестия» (Макарий, архиеп. Харьковский. Введение в Православное богословие. Минск; М., 2000. С.233, 234–235).

5. Рансиман С. Восточная схизма. Византийская теократия. С.21.

6. Дмитриев М.В. Православие–Россия–Запад: в чём проблема? // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С.53.

7. Рансиман С. Указ. соч. С.19.

8. Тайван Л.Л. Указ. соч. С.10.

9. См.: Динцельбахер П. Основные тенденции религиозного развития Германии в эпоху высокого средневековья // Другие Средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С.143–165.

10. Тайван Л.Л. Указ. соч. С.12.

11. Там же. С.196.

12. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., 1997. Т.2. Кн.III. С.151, 152–153, 187–188, 412, 414; Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С.141.

13. Кальвин Ж. Указ. соч. С.152–153, 187–188, 414, 424.

14. Там же. С.412; Кн.IV. С.467.

15. Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование из истории церковного быта. М., 1913. С.149; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. М., 1995. С.115; Карташёв А.В. Смысл старообрядчества // Церковь. 1992. №2. С.19.

16. Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций. СПб., 1907. С.164, 173.

17. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1912. Т.1. С.117–118.

18. Экономцев И., игум. Некоторые особенности русского средневекового христианства // Экономцев И., игум. Православие, Византия, Россия: Сборник статей. М., 1992. С.37.

19. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.145.

20. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С.65.

21. Каравашкин А.В. Выступление в заседании «круглого стола» «Русская культура в сравнительно-историческом освещении» // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С.20.

22. Буслаев Ф. Общие понятия о русской иконописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С.117–118, 122.

23. Подробнее см.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М, 1994. С.461–485.

24. Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1997. Т.1. Вторая половина тома. С.871.

25. См.: Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н.И., Забелин И.Е. О жизни и нравах русского народа. М., 1996. С.169.

26. Имеется в виду приверженность молитве и посту. (Голубинский Е.Е. Указ. соч. С.871; см. также: Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XIX. Казань, 1859. С.162 и др.).

27. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Киев, [1996]. С.280–281.

28. Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С.74; Зеньковский С.А. Указ. соч. С.157; Поздеева И.В., Пушкин В.П., Дадыкин А.В. Московский Печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1618–1652. М., 2001; Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI и XVII веках. М., 1958. С.26–28.

29. Голубинский Е.Е. Указ. соч. С.871.

30. О меньших, чем на Западе, различиях в числе молитв, постов, посещений церковной службы и пр. см.: Поньрко Н.В. «Устав о христианском житии» в жизненном укладе старообрядцев // Монастырская культура. Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С.173–174. Показательно, что примеры в указанной работе относятся именно к середине XVII в.

31. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.96–97.

32. Цит. по: Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.98.

33. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н.И., Забелин И.Е. О жизни и нравах русского народа. С.515–516, 518.

34. Костомаров Н.И. Указ. соч. С.165.

35. См.: Голубинский Е.Е. Указ. соч. Т.2. Первая половина тома. С.666 и сл.

36. Там же. Т.1. Вторая половина тома. С.877, 880. См. также: Костомаров Н.И. Указ. соч. С.169.

37. Забелин И.Е. Указ. соч. С.515–516, 518.

38. Цит. по: Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т.1. С.98.

39. Юрганов А.Л. Выступление в заседании «круглого стола» «Русская культура в сравнительно-историческом освещении» // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С.17.
40. Некоторые авторы предлагают и большее количество возникших культурно-религиозных альтернатив. См., напр.: Каравашкин А.В. Указ. соч. С.21.
41. Успенский Л.А. Указ. соч. С.302, 303, 307, 314, 354. См. также: Овчинникова Е.С. Портрет в русском искусстве XVII в. М., 1955; Дмитриев Ю.Н. Теория искусства и письменности Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т.IX. С.109–115 и др.
42. Преображенский А.А. Культура России до начала XVIII века // История Европы. Т.4. Европа нового времени (XVII–XVIII века). М., 1994. С.233, 234.
43. Забелин И.Е. Указ. соч. С.527, 530.
44. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т.1. С.26, 35, 78; Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т.1. С.80.
45. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.86, 87, 140. Показательно и то, что путём введения единого пения и проповеди ревнители пытались сделать понятным для прихожан язык богослужения. Курсив мой – В.К.
46. Лебедев Л., прот. Москва патриаршая. М., 1995. С.57
47. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.153.
48. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники. С.95–105; Зеньковский С.А. Указ. соч. С.87.
49. См.: Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.23–25; Зеньковский С.А. Указ. соч. С.138–141, 179.
50. Каравашкин А.В. Указ. соч. С.21.
51. См.: Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С.216–231, 233–242; а также: Демкова Н.С. Из истории демократической беллетристики XVII в. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С.49–53; и др. Были и редкие исключения, как, например «Повесть о Дмитрие Басарге», но они «представляли собой довольно редкое явление в письменности того времени» и, кроме того, также выполняли конфессиональные задачи. В частности, упомянутая повесть о Басарге имела выраженный «антилатинский» пафос. См.: Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Л., 1989. Вып.2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч.2. С.237.
52. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.78.
53. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб., 1995. С.35.
54. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.1–2, 78–79.
55. Чёрная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII–первой трети XVIII века. М., 1999. С.62
56. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. С.82.
57. Большинство историков, изучавших переходную эпоху, писали именно об «обмирщении» культуры.
58. Чёрная Л.А. Указ. соч. С.197. См. также: она же. Русская мысль второй половины XVII–начала XVIII в. // Человек и культура. М., 1990. С.192–203.
59. Она же. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. С.197–199.
60. См.: Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С.36.
61. См. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.74–90, 102–144; Живов В.М. Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М., 2002. С.325–327.
62. См.: Алпатов М.В. Всеобщая история искусства. М., 1955. Т.3. С.287.
63. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.234; Петров Аввакум. Послания и челобитные. СПб., 1995. С.19.
64. Житие Аввакума и другие его сочинения. С.168, 197, 209; Петров Аввакум. Послания и челобитные. С.28, 50.
65. См.: Успенский Л.А. Указ. соч. С.355.
66. Типикон – устав богослужения и монастырской жизни.
67. Розанов В.В. Психология русского раскола // Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С.36–37.
68. См.: Кураев А. Протестантам о православии. М., 1999. С.48.
69. О. Валентин. Родословие часовенных Зауралья // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С.61; Тюменская статья // Там же. С.452.
70. Там же. С.455, 459; «Пашенски статьи» // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. С.465.
71. Синицын И.И. Записка с.с. Ив. Синицына об экспедиции (1852) для статистического исследования народонаселения Ярославской губернии // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Лондон, 1862. Вып.4. С.45, 46. Характерна выдержка из показаний одного угличского купца, перешедшего в старую веру: «Крещён был при рождении по церкви и в малолетстве был перекрысён в христианство родителями» (Показания Угличского купца Ив. Вас. Выжилова // Сборник правитель-

ственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.246).

72. Цит по: Савельев Ю.В. Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Старообрядческая культура Русского Севера. Сыктывкар, 1997. С.102.

73. Синицын И.И. Отчёт «О расколе в Ярославской губернии» // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.152.

74. Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. P., 1889. Т.3. Р.378. Даже старообрядцы (в основном из поповцев) наиболее толерантно настроенные по отношению к государству и официальному православию и уже не связывавшие их с антихристом, всё равно заключали, что «господствующая» вера «есть вера гражданская, мирская, не на правом, искреннем убеждении основанная, но служащая Правительству для поддержания порядка и богопочитания к земной власти» (Стейнбок. Краткий взгляд на причины быстрого распространения раскола // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.328–329).

75. Нечаева Г.Г. Ветковская икона. Минск, 2002. С.157.

76. Там же. С.59, 61, 63, 69, 157. См. также: Леонтьева С.И. Три образа рая в Ветковской культуре // Голас Веткаушчыны. 1998. 14 жніўня.

77. Нечаева Г.Г. Указ. соч. С.65.

78. Гребенюк Т.Е. Художественное своеобразие ветковских икон. Технично-технологический аспект // Мир старообрядчества. Вып.4. М., 1998. С.389; она же. Ветковская икона // (XVII–XX вв.). Вып.3. М., 2004. С.278.

79. Она же. Художественное своеобразие ветковских икон; Чугреева Н.Н. Группа Поморских икон в собрании музея имени Андрея Рублёва // Мир старообрядчества. Вып.4. С.395.

80. Дементьева Л.С. Особенности проявления

традиционного отношения к общехристианской системе ценностей в культуре старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.288–289.

81. Письмо Феодосия Васильева в монастырь в 13-ти пунктах и ответ на письмо Андрея Дионисиевича против федосеевцев // Бурцев А.Е. Материалы для истории раскола из собрания А.Е. Бурцева. Б/м, б/г. С.19 (6-я пагинация).

82. [Сия есть вера христианска к Богу] С.194, 197.

83. Использовался метод анализа семантической сопряжённости категорий.

84. Использовался метод анализа парной встречаемости категорий.

85. Данилко Е.С. К постановке проблемы этнографического изучения старообрядческой религиозности (на примере общин Южного Урала) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С.90.

86. Трушкова И.Ю. Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура современность: Материалы. М., 2002. С.444–445. Так, необходимость закрывать крышками сосуды с питьевой водой объяснялись тем, что их воду может испортить дьявол: «...в природе, всё освящено. ...Какие горшки не закрыты — туда и окунись...».

87. Бауэр А.А. Современные старообрядцы-беспоповцы в обращении с окружающим миром (на примере Кировского района Калужской области): психологическая зарисовка // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1996. С.31–32.

88. См.: Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры: Тезисы. М., 2000. Т.III. С.142, 146–147.



Валерий Всеволодович Керов родился 27 июня 1963 г. в Москве. Окончил в 1985 г. Университет дружбы народов им. П. Лумумбы. В 2004 г. в РУДН защитил докторскую диссертацию «Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII–XIX вв.». Некоторое представление о докторской диссертации даёт публикуемая в настоящем сборнике статья В.В. Керова; анализ монографии-диссертационного исследования см. в разделе «Критика и библиография».

В.В. Керов занимается изучением старообрядческого предпринимательства, этики старообрядцев, социальной структуры, системообразующих свойств, разрабатывает методы исследования указанных проблем. Постоянный участник конференций «Старообрядчество: история, культура, современность». К настоящему времени по проблемам старообрядчества им опубликовано свыше 50 работ, некоторые из них – в нашем сборнике. За отсутствием места привести весь список работ невозможно, назовём несколько:

1. Династии старообрядцев-предпринимателей. Гучковы // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып.2. М., 1994. С.22–25.

2. Рябушинские: династия старообрядцев-предпринимателей // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.9–15.

3. Создание социальной промышленной инфраструктуры в текстильном производстве России в XIX в.: конфессионально-этические факторы // Россия и мировая цивилизация: Материалы международной научно-теоретической конференции, посвящённой 25-летию кафедры истории России РУДН. М., 1995.

4. Морозовские мануфактуры: конфессиональные факторы формирования и развития системы взаимоотношений предпринимателей и рабочих (XIX–начала XX в.) // Морозовы и их роль в истории России: Труды Первых Морозовских чтений. Ногинск, 1996.

5. Старообрядчество как часть мирового конфессионального реформационного процесса: к вопросу о компаративном анализе социальных следствий религиозных движений // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы научной конференции. 24–25 апреля 1996 г. Москва. М., 1996.

6. К вопросу об эсхатологических факторах старообрядческого предпринимательства // Феномены истории. К 70-летию В.Л. Керова. М., 1996.

7. Духовность российской промышленности: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства // Индустриализация в России: Информационный бюллетень. М., 1997. Вып.3.

8. У истоков российской деловой культуры // Российская деловая культура: история, традиции, практика. М., 1998.



9. О духовности хозяйствования: история предпринимательства и историческая антропология // Российское предпринимательство: истоки, традиции и современность: Материалы Третьей московской конференции. М., 1998.

10. Деловая этика в дореволюционной России: исторический очерк // Шихирев П.Н. и др. Этические принципы ведения дел в России / Под. ред. С.А. Смирнова. М., 1999.

11. Роль общины в хозяйственной системе старообрядчества в XVIII–первой половине XIX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции и зарубежные связи: Материалы III Международной научно-практической конференции 26–28 июня 2001 г., г. Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2001.

12. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004.

13. Старообрядческое предпринимательство XVIII–первой половины XIX в.: генезис и модельные характеристики // Индустриальное наследие: Материалы II Международной научной конференции. г. Гусь-Хрустальный, 26–27 июня 2006 г. Саранск, 2006. С.297–307.