

Я.Г. ШЕМЯКИН,
О.Д. ШЕМЯКИНА

Конфессия-изолят как цивилизационная альтернатива

Статья содержит размышления над книгой томского историка Е. Дутчак о староверческой секте бегунов. Авторы рассматривают эту конфессию-изолят как своего рода альтернативу российской цивилизации. Это касается способов осмысления некоторых ключевых идеологем (например, пути), отношения к модернизации, в том числе рациональности и восприятию власти. Анализируются воздействия идеологии старообрядцев на проекты российских промышленников начала XX в.

Ключевые слова: старообрядчество, бегуны, цивилизационная альтернатива, религиозный рационализм, система, модернизация.

Article contains reflections over Tomsk historian E. Dutchak's book about the Old-Believer's sect of runners. Authors consider this community as some kind of alternative of the Russian civilization. It concerns ways of judgement of some key ideologem (for example, 'a way'), views on modernization, including rationality and the perception to the power. Influences of ideology of Old Believers on projects of the Russian industrialists of beginning of the XX century are analyzed.

Keywords: Old Believers, runners, civilizational alternative, religious rationalism, system, modernization.

В потоке исторической литературы, на наш взгляд, ярко выделяется, книга Е. Дутчак «Из “Вавилона” в “Беловодье”: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX–начало XXI в.)» (Томск, 2007). Ее значение далеко выходит за рамки изучения непосредственного объекта – беспоповского старообрядческого согласия бегунов (странников). Это пример полной и последовательной реализации эвристического потенциала системного подхода. Книга может служить индикатором тех возможностей, которые заключает в себе системное рассмотрение исторических процессов для ученых-гуманитариев, прежде всего историков и культурологов. Выводы и опыт Дутчак особенно значимы для развития того крайне противоречивого и разнородного научного направления, которое обозначается общим термином “цивилизационный подход”.

Системный характер цивилизационной альтернативы

В центре внимания Дутчак – исследование возможностей адаптации староверов-странников к меняющимся условиям окружавшей их социокультурной реальности, которая выступала по отношению к этой “конфессии-изоляту” как единый, инородный и враждебный “никонианский мир”. В борьбе с ним странники сумели выстоять,

Шемякин Яков Георгиевич – доктор исторических наук, заведующий отделом Института Латинской Америки РАН.

Шемякина Ольга Дмитриевна – кандидат исторических наук, сотрудник Археографической лаборатории Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

сохранив себя как особую конфессиональную и культурно-историческую общность. Но как им это удалось, несмотря на мощное давление имперской государственности и официальной “никонианской” церкви, а затем – атеистического коммунистического режима? Автор дает четкий ответ на этот вопрос: «Возможности самосохранения в условиях вынужденных контактов с “большим миром” обуславливала системная природа конфессии-изолята. Иными словами, ее многоуровневая семиотическая организация с разной степенью упорядоченности отдельных элементов потенциально содержала в себе формы приспособления к альтернативным вариантам будущего». Речь идет о создании системы особого рода, в рамках которой реализовалась поведенческая модель, “культурная символика которой была бы в состоянии конкурировать с идеологией и административным ресурсом имперской государственности”. Чтобы противостоять “никонианскому миру”, структурная и функциональная сложность мира старообрядческого должна была быть “сопоставима со сложностью факторов средового воздействия...” [Дутчак, 2007, с. 305, 306, 86, 31].

На наш взгляд, из этих положений Дутчак необходимым образом следует, что подобная социокультурная система повышенного уровня сложности и прочности могла быть создана и сохраниться вопреки всем разрушающим воздействиям только в одном случае: если она явила собой *цивилизационную альтернативу* господствовавшей социокультурной модели. Иными словами, предложила качественно иной подход к решению ключевых проблем человеческого существования по сравнению с официально утверждавшейся российской имперской государственностью и высшей иерархией православной церкви. И воплотила ценностные ориентации, альтернативные господствующим, во всех основополагающих вопросах общественной и личной жизни, в конкретные социальные и ментальные практики поведения людей. Это, в свою очередь, оказалось возможным потому, что бегуны-странники сумели выработать свой способ осуществления основных социальных функций, жизненно необходимых для любой системы цивилизационного уровня сложности. Именно в ходе реализации упомянутых поведенческих практик и происходило реальное осуществление таких функций.

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

На наш взгляд, можно особенно ярко показать, каким образом конфессия-изолят реализовывала свою системную природу как цивилизационная альтернатива, прибегнув к методологическому инструментарию, разработанному Т. Парсонсом. Созданная им теоретическая модель получила широкое распространение в системных социальных исследованиях. Он выделил четыре подсистемы общества, каждая из которых выполняет одну из функций, необходимых для нормального функционирования социального организма: адаптивную (материальное производство, экономика), подсистему целеполагания или целедостижения (политическая организация), подсистему интеграции (системы норм, механизмы разрешения внутренних конфликтов, различные сообщества людей, обеспечивающие воплощение норм и функционирование данных механизмов) и подсистему “поддержания образца” (*pattern maintenance*), или латентную подсистему, в рамках которой генерируются и поддерживаются базовые ценности, придающие смысл самому существованию той или иной человеческой

общности, определяющие главные черты ее исторического лица, ее представление о себе самой и своих задачах. Важнейшая функция этой последней подсистемы – формирование и поддержание знаково-символической структуры, то есть определенным образом организованной совокупности знаков и символов, обеспечивающих коммуникацию между людьми, воспроизводимой каждым новым поколением, включающей не меняющие ее характера новации, но неизменной в своих основах [Парсонс, 1965; 1998; 2002; Parsons, 1937; 1951; 1964; 1969; 1977].

Л. Седов творчески интерпретировал концепцию Парсонса, опираясь на кибернетические представления, и внес в нее существенное дополнение. Согласно Седову, возможно доминирование одной из выделенных подсистем, и в этом случае они “располагаются еще и иерархически, одна над другой, вышестоящие выполняют роль регулирующего механизма, содержат обобщенную программу действия; нижестоящие обеспечивают энергетические ресурсы для осуществления действия” [Седов, 1987, с. 56].

Седов весьма успешно, на наш взгляд, применил модель Парсонса в качестве средства сравнительного изучения различных цивилизаций Запада и Востока [Седов, 1987, с. 56–62]. Анализ результатов его исследования, как и трудов Парсонса, приводит к выводу, что наличие в рамках какой-либо общественной системы четырех подсистем, отвечающих за главные, жизненно важные социальные функции, может служить достоверным свидетельством того, что речь идет о системе цивилизационного уровня сложности. Доказательством того, что система бегунского согласия достигла цивилизационного уровня сложности, является факт создания староверами-странниками собственных механизмов осуществления всех четырех главных социальных функций, необходимых для функционирования общества. Формирование подобных механизмов – индикатор появления именно цивилизационного типа целостности (повторимся: пусть первоначально ограниченного по масштабу, по степени охвата населения, находящегося, так сказать, в зародышевом состоянии). Проиллюстрируем сформулированные положения материалами книги Дутчак.

Роль культурного текста и идеи странствования в строении конфессии-изолята

Если рассматривать исследование Дутчак в рамках данной теоретической модели, то мы приходим к выводу, что для социокультурной системы бегунского согласия (как, впрочем, и старообрядчества в целом) характерна вполне определенная иерархия подсистем. Очевидна ключевая, ведущая роль подсистемы “поддержания образца”, центральным звеном которой была кириллическая книга, являвшая собой неразрывное единство священного текста и его воплощения в определенном материальном носителе (старопечатная “дониконовская” книга).

Характеризуя “строение конфессии-изолята”, Дутчак подчеркивает, что его основой является “культурный текст”. Второе звено структуры – механизм воспроизведения данного текста, а именно – “индивидуальные и коллективные мотивы, интересы и переживания, служащие непосредственным импульсом для действий и предопределяющие конкретные формы соотношения этих действий с конфессиональными ценностями”. Наконец, третья составляющая – это “социальная оболочка” “культурного текста” – “организационные, коммуникативные и дискурсивные практики, обуславливающие трансляцию и эволюцию конфессиональных идей, норм поведения, стратегий реагирования на импульсы извне” [Дутчак, 2007, с. 21].

Выявленная схема построения социокультурной системы может быть отнесена отнюдь не только к конфессии-изоляту; она имеет гораздо более общий характер. С ее помощью можно дать один из вариантов описания социокультурной общности как цивилизационного типа и уровня, так и макромасштаба, охватывающего тот или иной крупный социум в целом. Действительно, в основу любой цивилизации положен тот или иной универсальный культурный текст (или совокупность текстов), обретаю-

щий реальную жизнь в “мире людей” тогда, когда “запущен” механизм его воспроизведения (те индивидуальные и коллективные “мотивы, интересы и переживания”, которые являются непосредственным импульсом для действий, “предопределяющие конкретные формы соотношения этих действий” с основными ценностями цивилизации) и сформировано то, что Дутчак называет “социальной оболочкой культурного текста”, – “организационные, коммуникативные и дискурсивные практики”, обеспечивающие воплощение в действительности принятых данной социокультурной макрообщностью ценностей, формирование соответствующих норм поведения, “стратегий реагирования на импульсы извне” [Дутчак, 2007, с. 21].

“Культурный текст”, положенный в основание социокультурной системы согласия как бегунов, так и всего старообрядчества, – это “кириллический текст”. Дутчак неоднократно подчеркивает “системообразующий характер кириллической книжности для староверия в целом”. Сконцентрированные в кириллических текстах идеи и символы служили критериями при определении границ, как реальных, так и ментальных, между “своим” и “чужим”. Создаваемые конфессией толкования лежащего в основе религиозной системы культурного текста позволяли установить грань между девиацией и нормой, а тем самым – определить допустимую в рамках верности традиции степень изменчивости [Дутчак, 2007, с. 34–35].

Центром смыслового пространства старообрядческого сакрального текста являлась эсхатологическая доктрина, получившая различную интерпретацию у представителей разных направлений в староверии. Своеобразный вариант учения о Конце света и условиях спасения был выдвинут основателем бегунского согласия Евфимием. Главная его отличительная черта – утверждение идеи о необходимости ухода (“убега”, “бегства”) от общества и государства, подверженных “печати антихриста”, от всей социальной действительности “никонианского мира” (обозначаемого в картине мира странников словом-символом “Вавилон”) и поиска нового сакрального локуса, “белого” (то есть чистого от греха), защищенного от духовной скверны пространства (“Беловодья”), где “остальцы древнего благочестия” могли бы укрыться от антихриста и его слуг [Дутчак, 2007, с. 80].

Личная ответственность за дело спасения “истинной веры” необходимым образом предполагала поиск и обретение способа избежать “печати антихриста”, воцарившегося в “Вавилоне”. Это путь аскезы, который трактуется, однако, очень своеобразно: “не в отказе от прежних потребностей и привязанностей, а в Странствовании”. Начало странствования – бегство из общества и государства, отмеченных “печатью антихриста”, преодоление трудностей и испытаний на этом пути и достижение сакрального локуса (“Беловодья”). При этом “Странствование” понимается одновременно и как пространственное перемещение в направлении данного локуса, и как восхождение по пути духовного совершенствования, кульминационным пунктом (но не концом!) которого становится обряд крещения (либо самокрещения) в бегунскую веру по достижении географической цели Странствования – святого места, где души переселенцев оказываются недоступны воздействию антихриста и его слуг. “Идея Странствования как Христовой пути” в глазах радикально настроенной части староверов компенсировала “разрушенный институт монашества” [Дутчак, 2007, с. 80, 168, 170, 83]. Подобная компенсация оказывалась возможной, по-видимому, потому, что именно на пути из “Вавилона” в “Беловодье” формировался новый образ жизни, соответствующий идеалу монашества, складывалось сообщество единоверцев, происходило становление личности неофитов.

Как подчеркивает в этой связи Дутчак, «“побег/переселение” (то есть реализация идеи “Странствования во Христе”) как особый тип конфессионального поведения, возникший “в радикальном крыле староверия... лишь внешне связан с неприятием тех или иных сторон социальной действительности. Истинное значение побега – символического и реального – определяется процессами конструирования новой идентичности “избранного” и нового статуса “спасителя веры”». Ключевая роль в этих процессах отведена обряду крещения. Именно он воспринимался как «“строительство”

рубежа, призванного разделить для странника мир грешников и чистое пространство носителей правой веры». В этом пространстве, обретенном в результате Странствования, начинала действовать “норма подчинения монашескому уставу”, которая “служила основой для активного хозяйствования и внутригрупповой консолидации” [Дутчак, 2007, с. 171, 172, 307]. Иными словами для полноценного развертывания экономической (адаптивной) и интеграционной подсистем системы бегунского согласия.

Особо хотелось бы выделить следующую мысль автора: «Взаимосвязь “побег–крещение–статус/идентичность” позволила странничеству соединить идеологическую/вертикальную и миграционную/горизонтальную линии поисков сакрального локуса и создать на редкость динамичный и жизнеспособный концепт движения к такому месту... Символика исхода из Вавилона обосновывала идею духовного преображения человека, реальное переселение решало задачу физического выживания конфессии, а вместе они делали “мессианскую программу” согласия открытой новым интеллектуальным и поведенческим алгоритмам» [Дутчак, 2007, с. 172]. Формулируя этот вывод, Дутчак ссылается на работу В. Топорова, который убедительно продемонстрировал, сколь глубокие и мощные архаические, мифологические корни имеет подобное понимание движения. Ключевое значение для формирования страннической картины мира, при всей значимости для нее чисто пространственного перемещения в направлении сакрального локуса, имела также идея “стояния в вере”. В ее рамках “стояние”, “неподвижность”, “покой” предстают как “форма особого типа сверхинтенсивного движения – восхождения духа” [Топоров, 1996, с. 8].

Хотя в центре смыслового пространства старообрядческой (в том числе, и страннической) картины мира оказалась эсхатологическая доктрина, у бегунов содержательным центром самой этой доктрины стал многозначный концепт пути, базирующийся на описанном выше сложном понимании движения.

Концепт пути и проблемы цивилизационной теории

Изучение бегунского согласия имеет, по нашему убеждению, немалое значение для развития цивилизационной теории, в особенности в связи с тем пониманием движения, которое выдвинули староверы-странники. Ведь попытка осмыслить собственный исследовательский опыт привела нас к выводу о том, что все многочисленные и противоречащие друг другу смыслы, составляющие содержание духовного космоса любой цивилизации, в том числе и российской, тяготеют к одному центру. И подобным центром является именно концепт пути. Многозначная метафора “пути” лежит в основе представлений о любых формах исторического движения – от циклического до линейного и, в связи с этим, любых типов моделирования исторического времени. На данной метафоре базируется идея альтернативности – возможности выбора того или иного направления исторического движения. Образ-символ “пути” – краеугольный камень как всех без исключения теорий культурной самобытности, так и всех западных доктрин. Он – в основе любых версий теории модернизации вплоть до современных концепций глобализации. Концепт пути составляет базу как всех видов универсализма (путь у всего человечества в конечном счете один и тот же, хотя разные народы проходят его по-своему и в разное время), так и всего комплекса представлений об отдельных региональных цивилизациях как особых человеческих мирах, возникших в результате выбора того или иного пути подхода к решению ключевых проблем человеческого существования. В условиях “пограничных” цивилизаций планетарного масштаба – России и Латинской Америки – данный концепт приобрел совершенно особое значение в силу специфической структуры их пространственно-временного континуума, характеризующегося преобладанием пространства над временем [Шемякин, 2001, с. 218–221]. Здесь названы отнюдь не все, но лишь ключевые составляющие смыслового поля интерпретации концепта пути. Данные положения подводят к выводу о том, что именно концепт пути, имеющий глубокие архаические основания, будучи центром смыслового пространства цивилизации, являет собой главную духовную

ось процесса самоидентификации и в силу этого выступает и как ведущий фактор, формирующий в неевропейских цивилизационных ареалах, в том числе и в России, восприятие модернизационного импульса.

На рубеже XX–XXI вв. ключевая значимость рассматриваемого концепта для духовного “хаосмоса” (В. Ильин) российской цивилизации начала осознаться определенной частью нашего научного сообщества. Одним из ярких подтверждений этого могут служить материалы сборника, изданного в Дубне Международным университетом природы, общества и человека, в особенности – статья Н. Арутюновой [Логический... 1999; Арутюнова, 1999]. По ее словам, «для нашей страны – страны бездорожья и беспредела, беспутства, распутицы и Распутиных, стихии, хаоса и безудержной воли “на просторах родины чудесной” – понятия дороги и пути играют необычайно большую роль (гораздо большую, чем в других европейских культурах) в семантике, метафорике, символическом, художественном творчестве. Они определяют сам способ мышления о жизни и человеке. Можно было бы даже утверждать, что путь – это своего рода якорь спасения, брошенный человеку в бушующем океане стихии и хаоса. Путь – это анти-стихия, анти-хаос, анти-воля и анти-своеволие. Он столь же важен в мыслях о прокладывании дорог для движения транспорта, как и для движения по дорогам жизни... Только обретя путь, индивид, социум, нация преодолевают хаотическое и беспорядочное движение, растерянность и разброд, метание и колебание» [Арутюнова, 1999, с. 3]. При всей огромной разнице научного дискурса и конфессионального текста, разве не созвучны эти слова тому пониманию концепта пути, который обнаруживается у бегунов?

В этой связи нельзя, однако, не отметить одно важное обстоятельство. Осознание ключевого значения рассматриваемого концепта определенной частью научного сообщества отнюдь не означает, что данный концепт занимает центральное место в доминирующей в той или иной культуре картине мира. Проблема в том, что концепт пути, будучи *реальным* центром общности, отнюдь не всегда утверждается в качестве такового в общепринятой системе ценностей. Более того, в ряде случаев он полностью или частично табуируется к восприятию в качестве важнейшей составляющей культуры. Так, по словам Т. Щепанской, «культура дороги принадлежала к теневой сфере русской этнической культуры, где были сосредоточены разнообразные скрытые, эзотерические и альтернативные доминирующей традиции элементы. Русская этническая культура, декларируя свою оседлость, не артикулирует культуру дороги как свою часть, описывая ее как внешнее по отношению к себе, нередко противостоящее и опасное явление, как бы “не видя” ее...» [Щепанская, 2003, с. 17–18].

Разумеется, термины “путь” и “дорога” – не совсем синонимы: их семантические поля пересекаются не полностью [Арутюнова, 1999, с. 4]. И все же: очень существенная часть значений слова “дорога” входит в качестве неотъемлемой составляющей в концепт “пути”. И, возвращаясь к странникам, интересно отметить, что, открыто выдвигая в центр своей картины мира данный концепт, они тем самым акцентировали в том числе и ту часть русской традиции, которая ранее была табуирована в общепринятой системе ценностей. И еще: характерная отличительная черта бегунского согласия как цивилизационной альтернативы – полное совпадение реального и декларируемого центра смыслового пространства в концепте пути-Странствования.

Бегуны и вызовы модернизации

Помимо мощного политического и идеологического давления (сначала альянса имперской государственности и никонианской церкви, затем – большевистского атеистического режима) староверы-странники вынуждены были искать свои варианты ответов на глобальные вызовы модернизации. И факт “длительного и устойчивого существования страннических поселений в Белобородовской тайге” говорит о наличии таких ответов, порой весьма специфических. Как считает Дутчак, «адекватность

реагирования на “вызовы” модернизации и, значит, запас прочности конфессии-изолята напрямую зависят от двух обстоятельств – от состава книжных собраний и сохранности технологий работы с сакральным текстом. Их “наличие” служит источником конструирования оптимальной социально-хозяйственной модели; напротив, “отсутствие” снижает адаптационный потенциал “скитского сообщества”, поскольку исчезает возможность обосновывать соответствующие жизненные практики “авторитетным сочинением или прецедентом и с помощью освященных традицией интеллектуальных процедур». «История складывания и история бытования томско-чулымской “скитской библиотеки” отражает отмеченную зависимость между составом собрания, присутствием человека, умеющего читать и толковать текст, и степенью целостности конфессиональной системы. В этой корреляции явственно прослеживается механизм воспроизводства и эволюции социокультурной организации ее владельцев: способность к самореализации в разных исторических условиях обеспечивается постепенным наращиванием книжных собраний – и количественным, и тематическим. В процессе такого накопления конфессия получала информационный ресурс, необходимый ей, во-первых, для решения прогностических задач и, соответственно, нахождения способов противостояния случайным (непрогнозируемым) изменениям собственной автомодели и перевода их в контролируемое системой русло. Во-вторых, для установления необходимой в регулировании повседневности связи между доктринальным и обыденным, на основе которой строились и транслировались конфессионально обоснованные навыки взаимодействий с окружающим природным и социальным миром» [Дутчак, 2007, с. 309].

Важно отметить, что “наращивание книжных собраний” отнюдь не сводилось к простому количественному увеличению числа санкционированных традицией священных текстов; наряду с этим в функционировании скитской библиотеки как центрального звена бегунской “подсистемы поддержания образца” наблюдались и качественные сдвиги, связанные с общим усилением на протяжении XX–начала XXI в. роли рациональной составляющей обоснования веры, что не означало, впрочем, ее однозначного доминирования. По словам Дутчак, «на первый взгляд количественное увеличение объема знаний, привлечение сведений принципиально иной природы, чем конфессиональный кодекс, на фоне естественной смены поколений привело к тому, что рациональное обоснование кириллического текста вытесняет все прочие практики христианской экзегетики. История развития томско-чулымского пустынножительства в последнее столетие позволяет утверждать, что изменение формы интерпретации не означало утраты системообразующих для конфессии-изолята понятий, ценностей и типов связей. В концентрированном виде они отражены концептом “чувственной пустыни” (Беловодья) белого как чистого и защищенного пространства вообще», защищенного от проникновения антихриста и чистого от греха [Дутчак, 2007, с. 310].

Особенно важным представляется следующий вывод: «Символика “чувственной пустыни” могла стать мировоззренческим фундаментом страннического пустынножительства главным образом потому, что содержала в себе два плана истолкования и реализации – вероучительный/эсхатологический и практический/социальный. В ходе ее активной разработки бегунскими идеологами скитские миры получали комплексное знание о мире и устойчивое перед внешними воздействиями представление о своем предназначении последних хранителей “древлего благочестия”». “Углубленная разработка или коррекция отдельных сторон вероучения” позволяли переселившемуся в томско-чулымскую тайгу “коллективу мигрантов найти оптимальную для него и для текущего момента форму социальной организации” [Дутчак, 2007, с. 310, 222].

Приведенные цитаты могут служить хорошей иллюстрацией положения Седова, согласно которому, напомним, подсистема, занимающая самое высокое положение в иерархии подсистем, составляющих ту или иную систему (ту, что обеспечивает функцию создания и постоянного воссоздания ценностных образцов, определяющих смысл существования бегунского согласия), выполняет роль регулирующего механизма, содержит в себе обобщенную программу действия, в то время как остальные под-

системы обеспечивают энергетические ресурсы для осуществления действия [Седов, 1987, с. 56]. Наиболее важный из этих ресурсов – энергия человеческого действия, направленная на создание и сплочение коллектива единомышленников, а также на формирование механизмов духовной, социальной, хозяйственно-экономической и политической регуляции, призванных обеспечить выживание данного коллектива и достижение целей, которые ставили перед собой его члены.

Интеграция приверженцев бегунского согласия происходила в процессе превращения конфессиональных символов в различного рода социальные и ментальные практики. Институтом, “вырабатывающим” или “производящим” чувство принадлежности к коллективу, солидарность (ключевая функция подсистемы интеграции по Парсонсу и Седову) [Седов, 1987, с. 59], являлась сама нелегальная община староверов-странников, в рамках которой разворачивался процесс альтернативной социализации. В ходе этого процесса догматы “старой веры” в интерпретации Евфимия и его сторонников интериоризировались в умах и душах неофитов, становились их глубокими личными убеждениями. В свете этих соображений вполне закономерно, что само “строительство” подобного коллектива рассматривается Дутчак как необходимая и важнейшая предпосылка адаптации бегунов к постоянно меняющимся условиям окружающей их действительности [Дутчак, 2007, с. 198].

Главным источником, питающим энергию социального и индивидуального действия бегунов, является усиленная акцентировка личностного начала, тот самый персонализм, который оценивается как “выраженная доминанта бегунского вероучения”. Рассматривая историческую динамику старообрядчества, в том числе и странничества, Дутчак подчеркивает: “Вектор трансформации социально-психологических установок староверия в XVIII–XIX вв. оказался направленным на формирование стабильной личной сотериологии и рационализации эсхатологии в целом, что укрепляло убеждение в *личной* ответственности перед Богом за веру и требовало от человека социальной и духовной активности”. «Одним из важнейших последствий, которые принесла с собой трансформация религиозно-психологических установок староверия в XVIII–XIX вв., стало перемещение идеологической доминанты на мирскую жизнь христианина и наделение ее чертами каждодневной битвы с антихристом. Сакрализация повседневности, сложившаяся в ходе динамического взаимодействия “обмирщения небесного” и “одухотворения земного”... содержала в себе мощнейший адаптационный резерв на столетия вперед, поскольку формировала установку на деятельную подготовку к Страшному суду, но одновременно создавала серьезные возможности для критики» [Дутчак, 2007, с. 199, 67, 78]. Делая столь важный вывод, Дутчак опирается как на собственный богатый исследовательский опыт, так и на работы коллег, прежде всего на фундаментальное исследование В. Керова [Керов, 2004, с. 228–232].

В этой связи хотелось бы подчеркнуть следующую мысль. Старообрядчество (в том числе и бегуны) сумело выработать адекватные “ответы” на “вызовы” модернизации потому, что в самой старообрядческой традиции имелись элементы, по сути своей родственные ценностям модернизации. Речь идет о наследии “осевого времени” в его христианской интерпретации, в первую очередь – о принципах “самовластья” человека в выборе между добром и злом и, соответственно, личной ответственности за сделанный выбор. Принципах, которые “векторно” совпадали с такой основополагающей ценностью модернизации, как *свобода выбора* во всех сферах деятельности человека [Дутчак, 2007, с. 299]¹.

Еще одно мощное проявление “осевой” традиции у старообрядцев – это рациональная составляющая их мировоззрения, подробно исследованная В. Керовым, В. Тимофеевым, М. Шаховым [Керов, 2004; 2010; Тимофеев, 2002; Шахов, 1998, с. 165–166]. Очевиден “духовный резонанс” между “религиозным рационализмом” бегунов

¹ Хотя сами странники утверждали, что понятия свободы воли у них нет (“Бог ведет”), и значит, человек лишь “самовластен”, но не свободен, в данном случае важно не различие конфессиональной и светской интерпретации понятия свободы, а совпадение реального содержания данного принципа в его социальных проекциях.

и рациональностью как ценностью модернизации. Именно этот тип рационализма обеспечил староверию “эффективное включение в хозяйственную жизнь страны”, хотя формы подобного включения у бегунов отличались от других старообрядческих согласий. По свидетельству Дутчак, страннические скиты в томско-чулымской тайге продемонстрировали экономическую эффективность, основой которой явилась рационально организованная производственная специализация [Дутчак, 2007, с. 5, 192]. Наличие сильной рациональной составляющей обусловило и возможность восприятия новаций, не вступая в противоречие с основами вероучения. Активно используя рациональную аргументацию, староверы создали столь широкое “поле интерпретации” основных принципов своего мировоззрения, что в него оказалось возможно включить и те нововведения, которые обеспечили экономическую эффективность старообрядческих скитов. Иными словами, бегуны смогли обеспечить эффективное осуществление экономической функции жизнедеятельности социального организма.

Из содержания книги Дутчак очевидным образом следует, что староверы-странники сумели создать в рамках системы своего согласия эффективную экономическую (адаптивную, по Парсонсу) подсистему. Хотя она по необходимости взаимодействовала с окружающей ее реальностью “никонианского” мира, хозяйственная подсистема бегунского согласия сохраняла высокую степень реальной автономии по отношению к социально-экономическим реалиям сначала царской, а затем и советской России. В этой связи хотелось бы остановиться на проблеме, которая, по нашему мнению, еще в недостаточной мере отразилась на теоретическом уровне (хотя ее практические аспекты затрагивались многими и много раз). Речь идет об определении характера старообрядческого рационализма.

Как нам уже приходилось отмечать, характерной особенностью российской цивилизации стало драматическое столкновение двух качественно различных видов рации: “формальной рациональности” западного происхождения и “ценностной рациональности”, опирающейся на отечественное духовное наследие [Вебер, 1990, с. 713–714; Шемякин, Шемякина, 2007, с. 72–73; Шемякин, 2007^а, с. 89 – 90; 2007^б, с. 78; 2008, с. 133]. При всей значимости рациональных мотиваций для старообрядцев, представляется очевидным, что они всегда включены во вполне определенный духовно-ценностный контекст. «Рацию рассматривается как средство для решения вопросов веры; в интерпретации староверов рациональные практики и процедуры обретают смысл лишь в том случае, если они трактуются как своего рода “инструменты”, помогающие выполнению главной задачи: обеспечить условия для спасения души» [Шемякин, Шемякина, 2007, с. 72]. В данном случае перед нами именно ценностная рациональность. И здесь старообрядчество выступает как яркий выразитель одной из важнейших общецивилизационных характеристик России. Данный тип ценностной рациональности опирается прежде всего на те свойственные православию в целом особенности духовного склада, о которых ярко и убедительно писал А. Карташев: «Православная русская душа жаждет... устройства и здесь на земле всей жизни “по-Божьи” и с царством и достатком и с благами земными и “благодарственным и мирным житием”, но “во всяком благочестии и чистоте”. Старообрядцы и духовоборы, в отечестве и эмиграции давшие явления сочетания веры и быта зажиточного и производственного, обнаруживают эти именно потенции и, так сказать, практическую метафизику русского православия» [Карташев, 1992, с. 20].

К этому следует добавить, что свойственная российскому цивилизационному сознанию разновидность “ценностной рациональности” имела и гораздо более глубокие дохристианские истоки. Как убедительно показал Топоров, в своих наиболее глубоких истоках понятие святости на Руси отнюдь не умаляло идею материального роста и благосостояния, включало ее в себя. Нам уже приходилось высказывать предположение, “что эта черта (связанная, по-видимому, с общим жизнеутверждающим мировоззрением древних славян) не исчезла и впоследствии. Будучи скрыта под спудом мистико-аскетического направления в православии, она, по-видимому, воспроизвелась в мировоззрении русских старообрядцев, успешно связавших воедино понятие

духовной святости и понятие материального благосостояния, предполагавшего разумное устройство, оформление повседневной жизни” [Топоров, 1995, с. 480]; Шемякин, Шемякина, 2004, с. 115].

Проблема однако в том, что рациональная составляющая в мировоззрении старообрядцев не сводилась к ценностной рациональности. Вести капиталистическое хозяйство, обеспечивать условия для получения прибыли было возможно, лишь руководствуясь формальной рациональностью, составляющей духовную основу капитализма. Не следует считать, что этот, западный по происхождению, тип рациональности остался чем-то внешним для России. Его носителей легко можно обнаружить и среди русских капиталистов (как рубежа XIX–XX вв., так и “постсоветского” периода), и среди русских большевиков, что, несомненно, свидетельствует о том, что он укоренился в стране, стал одной из составляющих социально-генетического кода российской цивилизации. Что же касается старообрядцев, то, если обобщить материалы, приведенные в работах Керова и Тимофеева, посвященных анализу феномена старообрядческого предпринимательства, то можно, на наш взгляд, констатировать, что сознание этой части русских капиталистов стало ареной драматического столкновения и крайне напряженного взаимодействия формальной и ценностной рациональности. Их соотношение очевидным образом отличалось у различных типов отечественных предпринимателей, но в целом, как нам представляется, можно констатировать общее преобладание в российском культурно-историческом контексте носителей ценностной рациональности [Шемякина, 2009]. Что же касается бегунов, то почти полное отсутствие представителей этого согласия в российском бизнесе заставляет сделать вывод об очевидной доминанте ценностной рациональности в их мировоззрении. И тем не менее о полном отсутствии формальной рациональности, по-видимому, и здесь говорить не приходится. Этот вывод подтверждают материалы, приведенные в книге Дутчак, в особенности – история полемики “денежных” и “безденежных” [Дутчак, 2007, с. 237–257].

Хотелось бы обратить внимание на одно, весьма существенное, по нашему мнению, обстоятельство: успешный в целом поиск “ответов” на “вызовы” модернизации со стороны старообрядцев был обусловлен тем, что в их системе ценностей важное место занимали элементы традиции “осевого времени” (идея “самовластья” человека и утверждение роли разума), которые “векторно” совпадали с ведущими ценностями эпохи модернизации (“второй оси” человеческой истории, если использовать удачную и емкую формулу К. Ясперса) [Ясперс, 1991, с. 97]². Следует, однако, иметь в виду, что историческое содержание этого “второго осевого времени” было далеко не однозначным, существует не только преемственность, но и разрыв с традицией “первого осевого времени”. И главными проявлениями этого разрыва стали тенденции к отказу от основополагающей идеи “первой оси” – идеи Божественного Абсолюта – и к самообожествлению человека. Староверы восприняли те стороны содержания “второй оси”, которые продолжали традиции “первого осевого времени” (углубление представлений о человеческой свободе и рационализм), и отвергли то, что шло вразрез с ними. У бегунов это выражено, пожалуй, в наиболее жесткой и категоричной форме.

В силу вышеизложенного старообрядцы могут рассматриваться как подлинные наследники первичной “осевой” традиции в эпоху модернизации. Вместе с тем они неотделимы от этой эпохи, они сумели найти действенные формы адаптации к ее реалиям. Если попытаться дать обобщенную характеристику старообрядчества в этом ракурсе, то его человеческий мир можно охарактеризовать (используя на сей раз формулировку Г. Гегеля) как “воплощенное беспокойство границы” между “первой и второй” осями мировой истории. Границы, которая сама стала в ходе исторического развития совершенно особым типом социокультурного бытия [Шемякин, 2009]. И здесь староверы,

² Подробное обоснование трактовки модернизации как “второго осевого времени” см. в работах Ш. Айзенштадта и моих собственных [Eisenstadt, 2001; Шемякин, 2001, с. 68–82; 2003, с. 110–242]. Данный подход к пониманию эпохи модернизации вызвал полемику, которая продолжается по сей день [Ионов, 2007, с. 463–464; Шемякин, 2009, с. 119–122].

пожалуй, наиболее ярко отразили специфику “пограничного” цивилизационного статуса России. Подобный взгляд на проблему старообрядчества побуждает к тому, чтобы изучить этот уникальный культурно-исторический феномен, используя методологический инструментарий концепции социокультурной “пограничности”. Первые шаги на данном пути уже сделаны [Шемякин, Шемякина, 2009], но это не более, чем первые шаги: необходима дальнейшая работа. И книга Дутчак дает, на наш взгляд, богатейший материал для размышлений в подобном ключе над историей старообрядчества (как, впрочем, и над отечественной историей в целом). Однако, тут отдельная тема, сколько-нибудь подробное раскрытие которой требует выхода далеко за рамки данной статьи, в сущности – отдельной большой работы. Поэтому в данном случае мы ограничимся лишь общей постановкой проблемы.

Бегуны и проблемы власти

В конкретно-историческом контексте России второй половины XVIII–XX в. линия поведения, предполагавшая разрыв всех связей с обществом, уклонение от всех государственных повинностей [Агеева, 2007; Мальцев, 1996] и ориентированная на создание и сохранение в рамках сакрального пространственного локуса (“Беловодье”) социокультурной общности, находящейся вне сферы действия государственной юрисдикции, по самому своему характеру неизбежно приобретала характер “нелегитимного” политического действия. Закономерно, что “вопросы формирования религиозно-политической оппозиции являются ключевыми в понимании феномена староверия”, которое “прочно ассоциируется в массовом сознании с конфликтом – культурным или социальным...” [Дутчак, 2007, с. 52; 2010, с. 63]. В этой связи обращает на себя внимание историческая устойчивость “длительного и наследуемого протестного поведения” староверов. Подобная устойчивость – несомненный признак того, что мы сталкиваемся с определенной *системой* подобного поведения, основанной на четкой духовно-мировоззренческой ориентации. Иными словами, можно говорить о выработке староверами собственного способа осуществления функции целеполагания, то есть способа существования в политической сфере жизни общества.

Характер подсистемы целеполагания страннического согласия полностью определялся ведущей подсистемой “поддержания образца”, в рамках которой “задавались” в том числе и образцы политического поведения. Их первичное духовное обоснование дал Евфимий, опиравшийся, в свою очередь, на определенную линию раннехристианского наследия. “Идейное завещание инока Евфимия по этому вопросу основывается на апостольских правилах, что уже само по себе является знаковым для установления духовной ориентации странничества. Известный под таким названием свод преданий и обычаев, приобретший церковно-юридический характер со времени VI Вселенского собора (680–681 гг.), в староверии стал компендиумом правильных форм мироустройства” [Дутчак, 2007, с. 89]. Основываясь на 62-м “апостольском правиле” “о отвержении имени христианского”, Евфимий формулирует принцип, на котором следует строить отношения с еретиками, в том числе с государственной властью: “...егда они пред православными имут правду Божию хуловати, а свою лжу прославляти, тогда несть удобно верным молчати” [Сочинения... 2003, с. 189]. Разумеется, подобная установка квалифицировалась российской властью как открытый подрыв общественных устоев. Таким образом, базовый для всех старообрядцев принцип личной ответственности за сохранение истинной веры предполагал в том числе и необходимость открыто отстаивать ее перед лицом несправедливой еретической власти. На практике это означало открытое противостояние имперской государственности и господствующей “никонианской” церкви. Особенно важным представляется факт, что в результате кардинального переосмысления института покаяния “протестное поведение лишалось ореола подвига (иными словами – ситуативности и исключительности) и рассматривалось уже как условие *личного спасения* человека и его потомков” [Дутчак, 2010, с. 170].

Государственность “санкт-петербургской” России трактовалась старообрядцами в духе тезиса библейской апокалиптики «о разрушении царственности/государственности в “последние времена”». По словам Дутчак, данный тезис “максимально полно

воплощен на русской почве в мифологемах Вавилона, Иерусалима, Рима и Беловодья” [Дутчак, 2010, с. 166]. Анализ содержания этих мифологем, их соотношения и, в связи с этим, особенностей политического дискурса староверия – одна из наиболее интересных составляющих ее концепции [Дутчак, 2007, с. 52–65; 2010, с. 163–172].

При всей неоднозначной, сложной природе символов “Рима” и “Вавилона” они четко противопоставлены символам “Иерусалима” и “Беловодья”. Средоточием отрицательных характеристик действительности, попавшей под власть антихриста, главным воплощением торжествующей в “мире сем” греховности стал образ Вавилона. «В итоге литературные и фольклорные контаминации вавилонской легенды с концептами *могущества в прошлом и греха в настоящем* стали своего рода стержнем старообрядческой апокалиптики и как нельзя лучше подчеркивали “неправильность” русского политического порядка с середины XVII в. и одновременно его эсхатологическую запрограммированность. В этой логике православный мир, став Вавилоном, лишался и своего единственного защитника – *царя*, превратившегося теперь в *императора* – персонификацию глобального хаоса» [Дутчак, 2010, с. 167]. В старообрядческой среде (прежде всего у странников) слово “император” трактовалось как знак антихриста на троне [Дутчак, 2007, с. 77, 91; Гурьянова, 1988, с. 39–41].

“Вавилону” противопоставлен “Иерусалим” как последний оплот веры и столица грядущего мира праведников, причем “вместе с усвоением от Византии эсхатологических представлений русские земли начинают позиционировать себя в качестве Нового Иерусалима” [Откровение... 1999; Дутчак, 2007, с. 56]. Особенно важно то, что «как раз на русской почве проявляется концептуальная характеристика “иерусалимской программы” – Новый Иерусалим как город Бога вполне может обходиться *без* собственной императорской (царской) власти». Подобная идея и представление об идеальном правителе как об образце благочестия, готовом ради него пренебречь и властью как таковой, “стали основанием для части беспоповских общин, отстаивающих право не молиться за государя и государство и считаться при этом православными людьми” [Дутчак, 2007, с. 57–58]. Выдвигая данную трактовку “Иерусалимской программы”, странники выступали как наследники раннехристианской традиции (прежде всего той линии, которая нашла свое отражение в апокалиптической литературе) [Алексеев, 1926, с. 21–29], которая, в свою очередь, прямо опиралась на первичную “осевую” традицию древнепалестинских пророков I тыс. до н.э. [Дутчак, 2007, с. 58].

“Зоной контакта” старообрядческой эсхатологии и народных представлений о власти стали такие базовые концепты политической культуры, как “царство” и “государство”. Для старообрядческих идеологов оказалось характерно утверждение и “трансляция” во времени и пространстве “представления о царстве как политической структуре *всегда* благочестивой, и государстве – как *потенциально* антихристовом”. При этом «в зависимости от ситуации и точки зрения могли быть использованы и понятие “царство”, и понятие “государство”, что, в частности, отражено “старообрядческой политологией” – *христианским царством* правит царь, а *антихристовым государством* – император» [Дутчак, 2010, с. 163–164, 171].

Дутчак выделяет два этапа внедрения старообрядческой эсхатологии в крестьянскую и городскую податную среду в XVIII–XIX вв.: “...сначала староверами было опровергнуто право официальных структур на обладание *царской* властью и только потом они предъявили народу нового носителя, обладающего сакральной легитимностью”. В этом контексте особенно важно, что «в период модернизационных ломок народное утопическое сознание добавило к характеристикам “чистых”, сакральных мест “еще и право на хранение православной царственности”. Протест против власти оказался неотделим от претензии на власть, правда, не в “никонианском” мире, а в пределах сакрального локуса: концепт “царства” был изъят старообрядческими идеологами из символики “Вавилона” и включен в состав другого символа – “Беловодье” [Дутчак, 2010, с. 164–165, 167–168].

О принципиальной важности этого момента для старообрядцев свидетельствует тот факт, что после полемики между различными старообрядческими согласиями и размежевания радикального и умеренного крыла староверия на рубеже XVIII–XIX вв. каждое из них позиционировало себя не только как единственного и подлинного хранителя веры, но и как единственного и подлинного наследника православной царственности. Как замечает Дутчак, связь между хранением веры и правом на власть наиболее отчетливо прослеживается и утверждается “в крестильной обрядности радикальных толков староверия, почти полностью копирующих древний чин *венчания на царство*”. Для обоих случаев характерна максимально высокая степень очистительных процедур, выполнение которых призвано было подчеркнуть максимально высокую степень ответственности за исполнение миссии исповедания (и спасения) веры. Здесь нашла свое отражение также и живущая в народном сознании убежденность об ответственности царя *за все* [Дутчак, 2010, с. 169].

Поскольку охарактеризованная трактовка соотношения концептов “царство” и “государство” “строилась на понятной народному сознанию символике власти и при этом не противоречила официальной православной ортодоксии в главном – не называла точную дату Страшного суда – ей удалось выполнить... двойную задачу. С одной стороны, она ориентировала само староверие на адаптацию к условиям любого политического режима, с другой – обеспечила формирование социальной основы старообрядческой духовной и политической оппозиции в имперской России, а затем ее сохранение в условиях России советской и постсоветской” [Дутчак, 2010, с. 171]. Все это можно отнести и к бегунам.

Хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство. Устойчивость протестного поведения старообрядцев (и в особенности бегунов) обеспечивалась также тем, что оно осуществлялось в рамках определенного социального института – общины единоверцев: перед лицом империи, а затем – советского режима каждый из старообрядцев выступал не в одиночку, а как член такой общины. Поэтому осуществление политической функции целеполагания бегунами-странниками не сводилось к отрицанию существующей политической модели. Реализуя в своей жизненной практике своеобразный вариант самоуправления с соборным принятием решений, бегуны тем самым утверждали и альтернативную модель политической саморегуляции социума [Дутчак, 2007, с. 194, 296]. В данном случае они выступали как наследники традиций земского самоуправления “дониконовской” Руси (см. [Большая... 2008, с. 442, 452–453]). И в этом плане есть все основания говорить о практике осуществления принципа самоуправления в общинах странников (как, по-видимому, и у иных согласий, там, где этот принцип так или иначе воплощался в жизнь) как об одном из истоков и основ *исконной русской демократической традиции*.

В этой связи нельзя не обратить внимания на то, что имело место противоречие между демократической *практикой* самоуправления староверческих общин и сохранением *идеала* царской власти как одной из основ идеологии членов этих общин. По-видимому, можно согласиться с выводом Дутчак о том, что в обосновании своего политического поведения староверы были гораздо менее рационалистичны, чем в своей хозяйственной деятельности. Подчеркивая, что “религиозный рационализм” обеспечил староверию “эффективное включение в хозяйственную жизнь страны”, томская исследовательница отмечает вместе с тем, что “насильственность и интенсивность российских модернизаций серьезно затрудняли формирование такого же рационального отношения к власти” [Дутчак, 2007, с. 75].

Действительно: странники отвергали власть, которая так или иначе осуществляла именно стратегию модернизации (пусть и делала это непоследовательно). Учитывая то, что говорилось о восприимчивости самих староверов к модернизационному импульсу, позицию радикального неприятия “санкт-петербургской” России бегунами трудно назвать вполне рациональной.

Но это подтверждает нашу мысль: староверы воплощали путь модернизации, альтернативный господствующему. Данная проблематика успешно разрабатывается в научной литературе, прежде всего Керовым [Керов, 2004; 2010]. Интересно отметить, что логика развертывания модернизационного импульса в старообрядчестве обнару-

живает больше сущностных аналогий с процессами, происходившими в Западной Европе, чем с этатистским “модерн-проектом” Санкт-Петербургской России. Так, характеризуя социальное и идейно-политическое содержание названных процессов, один из наиболее выдающихся представителей современного цивилизационного подхода Ш. Айзенштадт, отмечал, что “цивилизация модерна” развилась “в одной из великих осевых цивилизаций – европейской христианской цивилизации – как изменение способа видения, существовавшего в средневековой христианской культуре. В последней присутствовали еретические секты, чьи учения содержали значительный гностический компонент и которые чаяли осуществления царства Божьего в этом мире. В эпоху буржуазных революций и Просвещения это относительно маргинальное течение выносятся в центр политическое сферы. Буржуазные революции, таким образом, реализовали потенциал интерпретаций, выработанный осевыми цивилизациями, но до того пребывавший на периферии средневековой культуры. В результате его реализации темы протеста и борьбы стали базисными компонентами социального и политического символизма модерна. Это означало наступление Второй осевой эпохи” (цит. по [Сокулер, 2003, с. 202]). При всей очевидной разнице с западными реалиями, не следует ли рассматривать доминировавшие в староверии и особенно у бегунов “темы протеста и борьбы” именно в данном культурно-историческом контексте?

Нельзя не затронуть вопрос о том, что степень радикализма “протестного поведения” достаточно сильно отличалась у представителей различных течений в старообрядчестве. По словам Дутчак, “история староверия свидетельствует о том, что оппозиционные настроения могут возникать, длиться, но при этом не перерастать в открытое противостояние существующему политическому режиму” [Дутчак, 2010, с. 163]. Данное утверждение, безусловно, относится к подавляющему большинству старообрядцев. Но насколько оно правомерно в отношении бегунов? Вопрос, конечно, в том, что понимать под “открытым противостоянием”. Разумеется, для бегунов не было речи о *насилованном* сопротивлении режиму. Но в отстаивании позиции внутреннего, духовного сопротивления они были, как можно заключить из приводимых в монографии материалов, особенно последовательны.

Альтернативный проект буржуазной модернизации России наиболее подробно был разработан, несомненно, П. Рябушинским и его единомышленниками, выдвинувшими идею органического синтеза “дониконовского” культурного и социально-политического наследия (традиции земского самоуправления, трудовая этика) и ценностей модернизации (свобода предпринимательства, парламентская демократия, конституционный государственный строй). Формулируя свой политический идеал (конституционно-парламентский монархический режим, основанный “на разделении ветвей власти, составляющих единую целостную систему правового государства”), Рябушинский тем самым преодолевал свойственное старообрядческой среде противоречие между демократической по сути своей традицией самоуправления и монархическим политическим идеалом [Петров, 2010, с. 696; Уэст, 2010].

В данном контексте неизбежно встает вопрос: в какой мере может быть отнесен к бегунам тезис о том, что старообрядчество воплощало альтернативный проект именно *буржуазной* модернизации России? Осознавая степень радикализма их протестного поведения и меру отрицания ими существовавших социально-политических порядков (по этим параметрам странники далеко превосходят все иные старообрядческие согласия), нет ли резона поставить проблему следующим образом: учитывая, что само появление страннического согласия очевидным образом представляло собой исторический “ответ” наиболее радикальной части староверия на развертывание противоречий “догоняющей” имперской модернизации, не следует ли их рассматривать как возможный зародыш альтернативы не только “Санкт-Петербургскому” модерн-проекту, но и буржуазной модернизации как таковой? Во всяком случае, если исторический проект Рябушинского был отнюдь не утопичен (на наш взгляд, он опирался на вполне реальные тенденции развития России и не был осуществлен в силу сложного комплекса конкретно-исторических причин, рассмотрение которых выходит далеко за рамки задач, поставленных в данной работе), то мировоззрение Евфимия и его последователей наиболее близко именно российской утопической традиции. Проблема, однако, заклю-

чается в том, что, согласно предельно лаконичной формулировке Н. Бердяева, в XX в. “утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде” [Новая... 2001, с. 154]. Во всяком случае, стоит, по нашему мнению, задуматься над вопросом: а не является ли поле альтернативных возможностей, заключенных в старообрядчестве, более широким и сложным по своей структуре, чем предполагалось до сих пор?

Среди всех многочисленных достоинств концепции Дутчак главное то, что она подводит нас к *пределам* достигнутого знания о старообрядчестве, к пределам эвристических возможностей тех объяснительных схем, которые использовались (и продолжают использоваться) исследователями. И, завершая данную статью, хотелось бы очертить контуры этого “эпистемологического фронта”, а тем самым, возможно, наметить дальнейшие направления исследований.

* * *

После появления книги Дутчак системный характер страннического согласия можно считать доказанным. Но в контексте поднятых проблем неизбежен, по нашему мнению, вопрос: можно ли говорить о старообрядчестве *в целом* как о социокультурной системе? Размышляя над монографией Дутчак, мы обратили внимание на одну характерную особенность: начиная (по тому или иному конкретному поводу) разговор о странниках, Дутчак в целом ряде случаев незаметно переходит к характеристике *всего* староверия. И это нисколько не нарушает внутреннюю логику изложения.

Следующий вопрос: а применим ли к старообрядчеству в целом термин “цивилизационная альтернатива” или претендовать на “цивилизационный” статус могут только бегуны? Не будет ли более правильным считать проект Рябушинского и его единомышленников не *альтернативой*, а *вариантом* той же самой “санкт-петербургской” цивилизационной альтернативы, очень во многом отличным от официального, но предполагающем сохранение основ прежнего цивилизационного строя? Действительно, ведь программа Рябушинского не предусматривала разрушения данного строя; речь шла о его постепенном внутреннем преобразовании.

Разумеется, в данном контексте неизбежно встанет и вопрос об оценке роли и места странников в общем социокультурном “поле” старообрядчества: являются ли они вариантом развертывания некоего общего социокультурного целого или речь должна идти именно об альтернативе не только цивилизационной модели “санкт-петербургской” России, но и всем иным согласиям староверия; то есть, иными словами, о чем-то качественно ином по сравнению с ними?³ Для того, чтобы дать хотя бы предварительные ответы на сформулированные вопросы, надо писать, как минимум, новую статью, а возможно, и не одну. Поэтому в данном случае мы ограничимся лишь постановкой этих вопросов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агеева Е.А. Евфимий // Большая Российская энциклопедия в 30 т. Т. 9. М., 2007.
Алексеев Н.Н. Идея “земного града” в христианском вероучении // Путь. 1926. № 5.
Арутюнова Н.Д. Путь по дороге и бездорожью // Логический анализ языка. Языки динамического мира. Дубна, 1999.
Большая Российская энциклопедия. В 30 т. Т. 10. М., 2008.
Вебер М. Избр. произв. М., 1990.
Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
Дутчак Е.Е. Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии (Вопросы формирования социальной основы староверия) // Общественные науки и современность. 2010. № 3.
Дутчак Е.Е. Из “Вавилона” в “Беловодье”: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX–начало XXI в.). Томск, 2007.
Ионов И.Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса. IX–начало XX в. М., 1994.
Ионов И.Н. Российская цивилизация. IX–конец XX века. М., 2003.
Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. М., 2007.

³ О смысловом различении понятий “альтернатива” и “вариант”, в том числе – применительно к цивилизационной проблематике, см. [Шемякин, 1992, с. 16–17; Ионов, 1994, с. 406; 2003, с. 375].

- Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2.
- Керов В.В.* Между традиционализмом и модернизацией (сакрализация повседневности и мирская аскеза староверов XVIII–XIX веков в сравнительно-исторической перспективе). Ст. 1–2 // Общественные науки и современность. 2010. № 5, 6.
- Керов В.В.* “Се человек и дело его...”. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004.
- Логический анализ языка. Языки динамического мира. Дубна, 1999.
- Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.
- Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. М., 2001.
- Откровение Мефодия Патарского // *Милюков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Парсонс Т.* Общетеоретические проблемы социологии // Социология сегодня. М., 1965.
- Парсонс Т.* О социальных системах. М., 2002.
- Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1998.
- Петров Ю.А.* Этноконфессиональный фактор в контексте московского предпринимательства. Вторая половина XIX–начало XX в. // Старообрядчество в России (XVII–XX века). В 4 вып. Вып. 4. М., 2010.
- Седов Л.А.* К типологизации средневековых общественных систем Востока. Попытка системного подхода // Народы Азии и Африки. 1987. № 5.
- Сокулер З.А.* Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования (Реферативный обзор) // Россия и современный мир. 2003. № 3 (40).
- Сочинения инок Евфимия (тексты и комментарии). Новосибирск, 2003.
- Тимофеев В.В.* Старообрядческое предпринимательство в XIX–XX вв. Чебоксары, 2002.
- Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола “стоять”, преимущественно в специализированных текстах // Концепт пути в языке и культуре. М., 1996.
- Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. В 2 т. Т. 1. М., 1995.
- Уэст Дж.Л.* Старообрядческое видение будущего России: утопический капитализм Павла Рябушинского // Старообрядчество в России (XVII–XX в.). В 4 вып. Вып. 4. М., 2010.
- Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М., 1998.
- Шемякин Я.Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003.
- Шемякин Я.Г.* Вера и радио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007^a. № 3.
- Шемякин Я.Г.* Граница (Процесс перехода и тип системности) // ОНС. 2009. № 5.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
- Шемякин Я.Г.* “Пограничные” цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007^b. № 7.
- Шемякин Я.Г.* Россия в западном восприятии (Специфика образов “пограничных” цивилизаций) // Общественные науки и современность. 2008. № 1.
- Шемякин Я.Г.* Теоретические проблемы исследования феномена альтернативности // Альтернативность истории. Донецк, 1992.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки. Ст. 1–2 // Латинская Америка. 2009. № 9. 10.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Россия – Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Ст. 1 // Общественные науки и современность. 2004. № 4.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и радио в цивилизационном пограничье: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 7, 11.
- Шемякина О.Д.* Концепция барочности Алехо Карпентьера и типы творческой активности российских предпринимателей // Общественные науки и современность. 2009. № 4.
- Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции. М., 2003.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Eisenstadt S.N.* The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. № 3.
- Parsons T.* Essays in Sociological Theory. New York–London, 1964.
- Parsons T.* The Evolution of Societies. Englewood Cliffs, 1977.
- Parsons T.* Politics and Social Structure. New York, 1969.
- Parsons T.* The Social System. New York, 1951.
- Parsons T.* The Structure of Social Action. New York, 1937.