

**«СЛОЕННЫЙ ПИРОГ» ОБЫДЕННОГО:
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ТАЕЖНОГО СКИТА
И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРАКТИКИ***

Е.Е. ДУТЧАК

Кафедра дореволюционной истории России
Томский государственный университет
634050, Томск, пр. Ленина, 36

Интерес к микроистории за последние десятилетия пережил серьезную эволюцию: от признания перспективности микроанализа до разочарования в способности истории события стать историей структуры. Сегодня преобладает менее эмоциональная оценка и заметнее становится превращение «истории в осколках» из формы преподнесения прошлого в метод, что вновь ставит вопрос о практической интеграции макро- и микроподходов¹. Нельзя сказать, что осознание необходимости совмещения исследовательских плоскостей является достижением и заслугой исключительно постклассической науки, поскольку еще в начале XX столетия спорами между позитивизмом и неокантианством были заложены основания для рассмотрения жизни общества и человека через призму разноуровневых социальных практик. Тогда же Макс Шелер предположил наличие смысловых соответствий между формами и обстоятельствами реальности и обосновал их видимость лишь при «послойном» рассмотрении социокультурных феноменов: например, этические представления будут существовать на уровнях этоса, этики, морали, практической моральности и традиционных норм.

Правомерность методологического хода, предложенного философской антропологией, невольно подтвердили росписи расходов С.Т. Морозова². Примечателен зачин к тесту финансового документа – «Господи благослови», а далее, вне какой-либо даже видимости ранжированности, перечислены «убытки и пожертвования», в которых их актор выступает в трех ипостасях – фабриканта-мецената-старообрядца. Приведем лишь некоторые из них – отчисления общеземской организации помощи пострадавшим от неурожая, одежда для прислуги, благотворительные спектакли, корм для собак. В итоге парфюмерная вода вместе с серебряными ложками оказалась в соседстве с пожертвованиями на старообрядческие молебны и часовни. Конечно, механическая последовательность позиций здесь диктуется исключительно логикой бухгалтера, но именно ей оказалось по силам сфокусировано передать все богатство и разнообразие человеческого бытия и природы. И вполне естественным на фоне подобного обескураживающего набора интересов и действий всего лишь одного персонажа истории выглядит сомнение в целесообразности самых серьезных рассуждений о закономерностях социальных процессов в их глобальных, национальных и прочих вариантах, поскольку в этом случае любое историческое моделирование неизбежно встает перед вопросом: что есть обывденная жизнь человека как онтологическая и гносеологическая данность?

Вновь открывшиеся возможности изучения категории повседневного и включение логики его исследования в сферу научного интереса говорят о начавшемся процессе преодо-

* Статья подготовлена при поддержке Центра социологического образования Института социологии РАН совместно с «ИНО-Центром» (Информация. Наука. Образование) за счет средств предоставленных Фондом Форда (грант № 970-1214-2-07). Точка зрения, отраженная в публикации может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов программы

ления «плагиативного» характера гуманитарного знания последних десятилетий³, надеждах на интеллектуальный прорыв нынешнего поколения историков. Хотя на фоне пересмотра позитивистской традицией своих базовых положений и слома декартовской оппозиции (чувственное/низшее и рациональное/высшее) возвращение антропоцентризму статуса фундамента гуманитарии принесло немалые проблемы методологического, технологического и фактического характера. Прежде всего, следствиями освоения концептуально чуждой парадигмы постмодерна стали не всегда уместный «программный эклектизм» либо вообще отказ от объяснительных схем и гипотез. При этом как бы не замечается, что теоретическая беспомощность исследований повседневности уже превратила ее в очередную универсальную категорию, а неконтролируемая многозначность термина пробудила к жизни, по ироничному высказыванию Б. Вальденфельса, «мирное карнавальное шествие» с идущими рядом вьетнамскими крестьянами, китайскими мандаринами, средневековыми рыцарями, афинскими мыслителями и обычным человеком индустриального общества⁴.

Очевидно, история повседневности в качестве самостоятельного научного направления является лишь одним из ракурсов рассмотрения общества, и потенциальные возможности и пределы метода микроанализа уже определены⁵. Не требует комментариев и другое – изучение повседневности надолго останется востребованным, поскольку манифестируемый отказ рассматривать повседневность в категориях простого, чувственного и, напротив, придание ей статуса источника объективного знания есть свойство и крайность научного познания эпохи постмодерна с его излишней проблематизацией самое себя: «современный человек, как и его архаический предок, вновь не ощущает устойчивой почвы под ногами... ему приходится молиться самым разным богам, ибо мир оказывается чересчур многоликим, слишком непонятным и загадочным»; «повседневность стала научной проблемой потому, что сама стала проблематичной»⁶.

Это серьезное преувеличение, повседневная жизнь (вне зависимости от наличия или отсутствия исследовательского интереса к ней) остается областью человеческого опыта, эмоционально переживаемого и интеллектуально постигаемого как сегодня, так и столетиями ранее. Для человека мир многоликим был всегда, разница проявится только в наборе культурных матриц как защитного барьера от его избыточного и в известной степени угрожающего разнообразия. Именно культурные матрицы сохраняют идентичность индивидуальных жизненных миров, включая повседневный опыт, мотив, интерес в сферу социально-приемлемого и культурно-значимого поведения. При всей сложности и опосредованности связей между макроструктурами и повседневной жизнью ясно также, что появление в культуре текстов о правилах организации повседневности отчетливо высвечивают ее претензии на исключительность. Одним из самых красноречивых примеров тому является институт монашества, стремящийся письменной стандартизацией всякого обыденного действия изолировать от самой обыденности.

Эта парадоксальность замечательно фиксируется в языке русской культуры, когда греческое слово *монах*, переводимое как живущий наедине с Богом, дополнено в народной этимологии указанием на *иное* – инаковость, несопоставимость с мирским поведением и интересом. Примечательно здесь противопоставление общепринятого, обычного и имеющего статус исключительного, хотя *инок* (от древнеславянского числительного *ин/ один*) всего лишь калька с того же самого греческого *монах*⁷. В русской православной традиции достаточно разнородный багаж греческих значений отношения «человек – Абсолют» пересекается лишь в общей оценке иночества как ангельского образа, а на практике обыденная жизнь монастырей восходит к разным, подчас взаимоисключающим аскетическим традициям. Потому так различен уклад, например, ставропигиальных и старообрядческих таежных монастырей.

Одно из таких поселений существует в томско-чулымской (Белобородовской) тайге с середины XIX в. Сегодня внимание к нему со стороны властей, обеспокоенных близостью к областному центру «места укрытия бывших белогвардейских карателей, дезертиров и туенядцев»⁸, сменилось интересом археографов. За 15 лет контактов знакомство и научное любо-

пытство переросло в дружбу и, надеемся, взаимную симпатию, что сделало возможным наблюдение за жизнью странников-безденежных – наиболее закрытого направления староверия.

Странники называют свои разбросанные на расстоянии 1–10 км одиночные и групповые поселения (от 2–5 человек) по-разному – келья, киновия, пустынь, скит. Учитывая неустойчивость терминологии, относящейся к истории русского монашества, попытаемся выяснить, о чем идет речь в нашем случае. Обращает внимание разница в употреблении: если первые два слова широко используются в бытовой речи и указывают лишь на количество жителей (причем – келья нередко заменяется избушкой), то «пустынь», «скит» – это атрибуты книжного текста. Уже сама по себе четко осознаваемая иерархия в номинациях ставит вопрос о правилах создания повседневности, ее статусных позициях и степени погруженности в исторический, культурный и/или личностный контексты.

Все это, действительно, позволяет говорить об обыденной жизни вообще и монахов-староверов, в частности, в терминах социологии повседневности, рассматривать обычное как специфическую знаковую систему, в которой наглядность становится принципом кодирования известного и неизвестного, а значит, способом обобщения, типизации вещей и ситуаций, отождествляемых обыденным сознанием с пониманием и анализом структур и процессов⁹.

Представляя обыденное как предмет полевой археографии, необходимо сделать несколько уточнений методологического и методического характера. Теоретическим фундаментом любого исследования является тезис о системной организации общества и, соответственно, о способности ее отдельных элементов отражать некоторую совокупность общих значений. На первый взгляд, полевые исследования (в отличие от камеральных) имеют неоспоримое преимущество: они наблюдают явление в его естественной среде, им не приходится реконструировать упорядоченное целое из случайно уцелевших фрагментов прошлого. На деле же очень небольшая часть полевых наблюдений способна передать адекватное представление об изучаемой реальности: в ней всегда останутся закрытые от постороннего наблюдателя зоны, а оставшаяся часть полученных результатов всегда может быть оценена научным сообществом по правилам таблицы умножения – как рефлексия респондента, приправленная рефлексией исследователя.

Живая повседневность в качестве материала исследования оказывается крайне непростой для анализа, поскольку очевидная повторяемость и незначительность происходящих событий и действий притупляет восприятие наблюдающего. С казусом, каким бы сложным он ни оказывался по своему составу и природе, исследователю работать гораздо легче уже потому, что о нем помнят. В то же время ежедневное течение жизни как форма социальности и культуры не более статично, чем прочие их воплощения, но ему присуще удивительное качество – создавать иллюзию постоянства, неизменяемости. Это свойство в научном дискурсе и дает основу для стереотипных и малоубедительных суждений о культурных традициях и новациях, где последние часто абстрагируются и выступают некой безличной силой, постоянно вынуждающей инертного по своей сути человека принимать решения. Однако индивидуальный опыт каждого говорит о том, что в обычной жизни новое в большинстве случаев лишено «демонизма», а чаще выступает в виде предметов обихода и впечатлений. И полевая археография за знаменитой фразой протопопа Аввакума – «Держу до смерти, якоже приях; не прелагаю предел вечных, до нас положено: лежи оно так во веки веком» – позволяет увидеть не изначальный консерватизм повседневного мира старообрядчества, а «ловушку культуры» и этикетную формулу, скрывающую крайне насыщенную и подвижную обыкновенную жизнь обыкновенного старовера.

Вряд ли стоит искать лишь одну точку генерирования латентного динамизма обыденного (впрочем, и истоки восприятия обычного как статички), как невозможно назвать первопричину человеческой активности. В равной мере к ее базисным слагаемым могут быть отнесены: 1) материальный уклад и связанные с ним потребности с разной степенью соотношения социального и витального, 2) коммуникационные процессы опять же разной формы и назначения, 3) остро переживаемое ощущение собственной жизни в категориях «счастья-несчастья», подчас сложно верифицируемое даже для их субъектов. Все это говорит о том, что обыденность многослойна и актуализация лишь одного из ее секторов (материального или эмоционального

– неважно) будет ситуативной, отвечающей на инцидент или девиацию, и потому потребует объяснения. Вероятно, в этом заключается механизм рождения и реинкарнации культурных смыслов и значений из особой реальности повседневного знания и поведения: обыденность в своих временных и пространственных параметрах перестает давать ощущение стабильности и душевного комфорта, начинает восприниматься как точка бифуркации, выбора. На сломе укладов и появится внешне иная повседневность, но благодаря синхронной природе культурного символа и, как правило, достаточно устойчивого спектра материальных возможностей «здесь и сейчас», вновь построенная по исходным правилам.

В институтах конфессионального аскетизма такими правилами станет жесткое противопоставление сакрального и профанного на уровне идеологического текста и одновременно их плавное переплетение и перетекание в обыденной жизни, что, в свою очередь, создает поле для вариативности жизненных миров и стратегий в рамках различных религиозных традиций. Поскольку вариативность повседневности не безгранична и пределы ей ставит рационализируемое и иррациональное ощущение нормативности и нормальности, то важно выявить резервы и интенции в конструировании странниками собственной обыденности. Вероятно, к их числу может быть отнесена не только догматическая заданность в интерпретациях «другого мира» как антихристианского по месту и апокалиптического по времени, но и погруженность в мир крестьянской культуры. В результате повседневному укладу и правилам его формирования придается значение культурной ценности благодаря весьма архаическим способам «возвышения обыденного». Речь идет о пространственной инверсии (странники-безденежные буквально в требовании ухода от «мира антихриста») и идеализации раннего христианства и дореформенного православия.

Крестьянское мироощущение и уклад проявляют себя в таежном быту буквально во всем – в трудовой деятельности, становящейся наряду с молитвой основной формой монашеского бытия; в существующем вполне автономно от эсхатологических хронологий времени трудового ритма; в избыточной устойчивости представлений о мире и, наконец, в отказе от крайностей аскетизма, так привычно соотносимых с образом монаха. Это не случайно. Таежные условия экстремальны сами по себе, поэтому здесь и нет примеров крайностей благочестия без нужды: затворничество неизвестно, самоуморения – всегда реакция на действия властей. Даже слова *старец*, *старица* в социокультурной топологии странничества указывают не на вид послушания или харизму, а лишь определяют место носителя в духовной иерархии общины (принято крещение с последующим «уходом в странство» или нет). Наверное, оттого, что призыв к умерщвлению плоти характерен скорее для их вероучительной, чем уставной литературы, и вспоминают респонденты о наиболее авторитетных единоверцах в соответствии с совершенно другой системой координат – «хороший, добрый был старичок», «грамотная была, строгая».

В связи с этим представляют интерес истоки требования отказа от денег как вещественного знака антихристовой всевластия, постулирование «добровольной бедности» и тем более их реализация. Появление нищенствующих орденов на европейской конфессиональной карте Средневековья стало своего рода реакцией традиционного сознания на бурный расцвет городской жизни, приведший к усложнению социальной структуры, легитимизации накопления и, соответственно, более активной роли политических институтов в определении прав и обязанностей подданных. Обособление во второй половине XVIII столетия в рамках староверия бегунского согласия, а затем выделения из него в первой трети XIX в. течения безденежных¹⁰, определяется сходными процессами и объясняет востребованность и логику использования культурных моделей раннего христианства. Теоретически вариант аскезы белобородовских странников близок «царскому» или «среднему» пути Лествицы Иоанна Синайского, в русской традиции соотнесенный Нилом Сорским с «особь сущими монастырями» (поселения 2–3-х монахов)¹¹. На практике он серьезно отходит от хозяйственных представлений раннего христианства и производных от них взглядов нестяжателей, допускающих сельскохозяйственный труд только для общежительного монастыря¹². Принцип обязательного труда, четкое разграничение необходимого и излишнего в совокупности об-

разуют крестьянский идеал монашества и несут в себе важную социокультурную задачу предотвращения унизительного для человека состояния моральной и физической нужды. Недоказуемым, вероятно, будет утверждение, что именно крестьянская колонизация, ставшая частью истории формирования российской территории и государственности и соединившая на практике привычку страдания и привычку труда, привела к фонетической и потом смысловой сопряженности понятий крестьянства и христианства, но ведь и грамматическая близость французских слов *paysan* (крестьянин, селянин) и *païen* (язычник) наводит на размышления.

О том, что мир повседневного имеет пространственную и временную структуры, говорилось многократно, как и о том, что общество в своих повседневных параметрах одновременно будет выступать объективной и субъективной реальностью, являться продуктом коллективного и индивидуального опыта. Однако спецификой именно обыденности, на наш взгляд, станет активное «окультуривание» физической реальности, которая в результате лишит исходной нейтральности категории времени и пространства.

Житийная традиция говорит о долгом, тщательном, даже придирчивом выборе места для монастыря и сопровождает прагматику вроде наличия реки или озера евангельскими аллегориями безводности, чудесными предзнаменованиями безошибочности действий и чистоты помыслов¹³. Аналогичные тексты об освоении томско-чулымской тайги не обнаружены, и вряд ли они могут быть. Никому из сегодняшних жителей скитов, несмотря на ясное осознание собственного мессианского предназначения последних хранителей веры, не приходит в голову сравнить себя и свои поселения с высокими образцами святости и святого поведения. И вопросы о заселении, выборе места вызывают лишь ироничное отношение к наивности спрашивающей – «Как выбиралось? Просто – чтобы сухое место было, удобное. Да и не выбирали ничего, здесь уже раньше люди жили». Белобородовская тайга имеет свою топонимику, сохранившую историю места – например, Гари¹⁴, а чаще человека – заимка Мясниковых, Щегловых, Антипино озеро и т.д. Причем не обязательно, что первые насельники, передавшие свои имена месту, были странниками. Переселение на уже разведанные места, нередко к уже существующим заимкам земляков и родственников, – явление для Сибири типичное. Кстати, до сих пор в белобородовских скитах существуют «родовые кельи», когда жилище в тайге передается внутри семейного клана, подкрепляемого институтом духовного родства, поэтому крестные отцы и матери в него входят полноправно.

О красоте природы, ландшафта здесь говорить не принято, но там действительно хорошо – покойно и светло, нет страха перед стоящим стеной лесом, перед звуками непривычными для горожанина и равно такой же непривычной тишиной. Воистину «вовсе не каждое место и после вложения в него человеческого труда превращается в достойное обиталище души»¹⁵!

Обычный вид таежного скита таков – на расчищенном вручную от леса месте устроены совсем крохотный огород, неременный колодец и небольшие срубные кельи с примыкающими к ним хозяйственными постройками таких же карликовых размеров. Укрепленные на «курицах» крыши из бересты – сейчас большая редкость, теперь используются более легкие в работе материалы фабричного производства. Точно так же ушло в прошлое многое из инвентаря и утвари – каменные жернова, огромные терки для изготовления крахмала, чугуны, лари, кадки и пр. Ими давно не пользуются, но они встречаются довольно часто и так мало соотносятся с внешним обликом подавляющего большинства сегодняшних жителей Белобородовской тайги – женщинами весьма преклонного возраста, что невольно напоминают об ушедшем времени людей-великанов. При этом интерьер старинного жилища сохранен полностью – обязательный «красный угол», отсутствие стен и переборок, низкие потолки, сундуки вместо шкафов, лавки и полаты, правда, теперь уже с матрацами, а не самодельными тюфяками. Сразу бросается в глаза большое количество книг, они лежат везде, но ни разу не возникает ощущения «неправильности места». Напротив, кажется, что именно так здесь и должно быть. В белобородовских скитах не найти характерной для ортодоксии концентричности и соподчиненности монастырских строений, нет и специального молельного помещения – службы

идут по кельям, что и объясняет необходимость в келейных библиотеках, т.к. далеко не всегда есть возможность даже по большим праздникам собраться вместе.

Пожалуй, и все, разве можно долго говорить об обычном? Но есть один элемент в устройстве таежных келий, вносящий в повседневность монастыря совсем иные смыслы – очень маленькие окна. Для средневекового церковного зодчества окно являлось нежелательным элементом, нарушавшим символическую значимость храмового сакрального пространства, потому не случайно появление в период исихазма храма, вовсе лишённого в основном объеме оконных проемов (церковь Николы в с. Коломенском под Москвой); и, напротив, нефункциональное их количество в культовой архитектуре второй половины XVII–XVIII в.¹⁶ Чем определяются размеры окон страннических келий – монашеской изоляцией, неприятием богатства и даже достатка в этой жизни¹⁷ или вновь утилитарными соображениями – дом должен держать тепло? Всегда ли нужно искать высший смысл в бытовых мелочах – вопрос риторический. А.Я. Гуревичу принадлежит, несомненно, одно из самых убедительных определений культуры – это способность человека придавать смысл своим действиям, и стигматизация становится неотъемлемым свойством человеческого, его желанием отыскать внутренний, тайный смысл увиденного и создаваемого. В любом сообществе есть люди, способные и ответственные за их нахождение. Они их найдут, для остальных же забор останется всего лишь забором, а не символом «огражденного рая».

Еще более сложной при описании монастырского уклада является категория времени. Дело даже не в том, что монастырское бодрствование в ночные и предрассветные часы становится буквальной трактовкой церковно-приходского времени, ведущего суточный цикл от вечерней службы, и отличается от мирского счета, начинающего новый день с рассвета¹⁸. И не в строгости распорядка дня, потому что только использование эффекта последовательности в качестве способа стереотипизации действий, реакций и оценок не делает монашество исключительным явлением.

Отличает монастырское время его абсолютная подчиненность литургике с ее специфическими значениями *часа, дня, времен*¹⁹, которые несут в себе знание о неизбежности грядущих испытаний и перемен в космических масштабах и соответствующий эмоциональный настрой. Традиционное сознание крайне чувствительно к детальному выполнению ритуала, потому вполне закономерны и большое количество служебной и уставной литературы в скитских библиотеках (до 85% их состава), и оценка ее на порядок выше, чем, например, тематических подборов сочинений и цитат: потребность в правильной организации духовной жизни в условиях намеренного отказа от священства может удовлетворяться только через авторитетный кириллический текст.

Однако в повседневной жизни режим большого времени может быть актуализирован с проговариваемой в священном тексте периодичностью (обязательные часы молитв), но он не сможет стать личным временем, поскольку не обладает важнейшим свойством повседневности – наглядностью. Абстракции доступно структурирование мира лишь в самых общих его проявлениях, а в ежедневной жизни она выполнит роль «межевания» и всегда будет дополняться реальным временем полевого сезона, питания, сна, гигиенических процедур. Пожалуй, самое красноречивое подтверждение сказанному – присутствие в скитах механических часов, предмета привычного для современного человека, и здесь никто не говорит об их ненужности и тем более опасности, хотя последовательность в эсхатологических рассуждениях должна была бы исключить их из обихода как измерителя времени антихриста. Это и есть специфическая форма личной вовлеченности, присущая повседневности и описанная А. Шюцем, когда разные формы реальности охватывают личность с неодинаковой полнотой. Но религиозное бытие и сознание имеет в своем резерве компонент, системообразующие качества которого способны снимать дисбаланс между обыденностью и сакральностью – молитва, объединяющая поступки и мысли, регламентирующая день и придающая смысл всем остальным делам и заботам.

Благодаря молитве религия становится совокупностью и понятий, и коллективных обрядов; больше, чем любой другой религиозный феномен, она участвует в природе ритуала и

в природе верования, одновременно являясь физическим действием и Credo²⁰. Традиционное сознание в отличие от рационального видит в ней истинное и единственное предназначение монаха. Жизнь монаха устроена *ради нее* – недогадливых скитских гостей попросят уйти во время молитвы; и *для нее* – обязанности в скиту распределены в зависимости от физического состояния его жителей, когда старые и немощные молятся не только за себя, но и за более молодых и способных трудиться единоверцев. Но для человека, не погруженного в религиозные смыслы, сложно говорить о лично непонятных вещах как молитва и богослужение, и, наверное, не всегда нужно. В полной мере понять состояние, вызываемое молитвой и называемое молитвенным очищением: «Вот такая тоска находит, что невыносимо, я все бы на себе рвал, убил бы всех, кричу...Конец жизни находит, вот вешаются, стреляются...Что делать-то?...А после молитвы сердце отошло, стало весело и спокойно. Так хорошо на душе»²¹ – способен лишь человек испытавший подобное. Потому ограничимся описанием социальных аспектов скитской молитвы.

Молитва – это всегда часть конфессиональной литературной традиции, своеобразный речевой ритуал, потому она обладает той силой, которая приписывается ей коллективом. Об этом прямо говорят записанные в белобородовских скитах апокрифы богородичного цикла, например: «Один был развратной жизни... пьяница. А когда одумается, придет, помоеся, чистенько оденет да ночью ревет у ней (у иконы Богородицы – Е.Д.). А день – снова в бардаке. Так и сдох в бардаке, потом душу его в ад унесли. Она говорит: Сыне мой! Ведь он меня просил, так он плакал и ревел, не терпит утроба моя, я пойду по него». «Иди, мати моя». Она пошла во ад. Подошла к вратам ада. Говорит, стучит: «Откройте врата ада!» Беси прискочиша: «Ой, Мария! Уходи, уходи». Она говорит: «Откройте!» «Ой, Мария, не ходи, мы сами тебе вынесем». Принесли грешника – обожженного, очерненного, выбросили. Ангелы взяли его, обмыли... и в рай унесли. Вот он как просил ее, ревел. Как она угодила Господу, родительница Божья!»²² Литературная основа рассказа, как и характерная для русского православного социума вера в действенность молитв именно Богородице, – здесь не требуют дополнительных пояснений.

И в то же время молитва всегда индивидуальна. Исследователями неоднократно отмечалось, что староверам-беспоповцам присуща серьезная персоналистская включенность в литургическое и молитвенное действие. Нравоучительная старообрядческая традиция, восприняв идеи исихазма, говорит о молитве как беседе с Богом, о том, что смысл ее «не в протяжении рук или в предстании телеси, и языка глас зрящимся видится, но в умном поучении»²³. На деле молитва никогда не избавится от своей телесной составляющей, она оказывается зависимой от эмоционального и физического состояния человека – болезни, усталости, просто дурного настроения, добавим, что скорость ее прочтения регулируется самостоятельно, по лестовке. Потому утонченно-возвышенная молитва легко может превратиться в повтор знакомых фраз, и наоборот. Все это и делает молитву даже в течение одного дня очень разной. Механическое прочтение, требующее потом дополнительных поклонов перед иконами, вероятно, дарит сладостное чувство отмаливания греха, по-своему поэтичное для религиозного сознания и принципиально ему необходимое.

В молитве, действительно, нет ничего «просто так». Но по каким основаниям строится повседневная жизнь в тех сферах, где нет уставного или служебного текста, к какому классу мотивов – «для того чтобы» или «потому что» – отнести характерное для конфессионального сознания табуирование лексики и действий. Многие из современных скитников, читая кириллический текст, далеко не всегда способны его пояснять и толковать, но зато подробно и с удовольствием расскажут – как брать хлеб, садиться за стол, приветствовать единоверца и чужака, зачем следует говорить вместо «спасибо» – «благодарю» и т.д. Все-таки в обыденности преобладает первый из мотивов – «для того чтобы» с его переплетением магического и практического, дающий защитную ауру и позволяющий ориентироваться в культурном пространстве. Тем более что второй предполагает известную рационализацию действий и знаний, выпадая при этом из адаптивной по существу ориентации повседневного мышления. Наверное, потому оригинальное литературное творчество в старообрядческой культуре, как и в любой другой, удел лишь избранных, и оно слишком специфично для

современного читателя. Эсхатологическая логика созданного в страннической среде текста человеку, не знакомому с их укладом, представится воплощением мизантропии, а его полемико-просветительская и дидактическая направленность вызовет раздражение. Но оценивать жизнь страннического монастыря только по этим ориентированным на идеологический канон сочинениям, значит – забыть, что речь идет о живых мужчинах и женщинах, а полвека раньше – и детях.

Детские воспоминания респондентов – все время хочется есть и не хочется рано вставать на молитву. Вплоть до середины XX в. в крестьянской среде была распространенной практика отдачи детей (сирот, больных, «обещанных») в лесные монастыри, и в Белобородовской тайге до этого времени их присутствие считалось нормальным. Как правило, жили и росли дети с крестными, но и отношения с родителями при этом не разрывались ни до, ни после совершеннолетия. Похоже, такая практика не была исключением, и об этом говорит очень трогательный текст – каргопольский по своему происхождению. Это письмо матери, адресованное дочери, ушедшей «в странство»²⁴.

Начинается оно так: «Любезной моей и единоутробной и милой и слаткому и Богом на истинный путь наставленному чаду и преслачайшей моей тщери Евдокии Ивановной. Аз многогрешная мати твоя Марфа Оверияновна с любовью ниско кланеюся до лица земли и желаю я тебе душевного спасения и телеснаго здравия и всякаго благополучия». А далее Марфа Аверьяновна сообщает дочери, по дошедшим до нее слухам, арестованной вместе с другими единоверцами, грустные подробности семейного быта: «не можем знать достоверно есть или нет жив твой родитель потому что мы слышали про него бутто бы он был от виннаго запоиства при самой смерти и не знаем могли или нет отводиться с ним а прямого известия получить не можем»; «Анна сестра твоя учатся грамоте очинно плохо, у самих радения нет». И, пожалуй, кульминация письма – вопрос арестованной Евдокии: «как Господь открывает грамоту тебе и учит ли кто нибудь тебя»; это беспокойство за нее и желание – «тебя повидати и сего года пришла бы я к тебе но токмо не знаю я где ты находишься»; и наконец, родительское благословение: «желаю за веру Христову страдати и кровь свою за него пролити и тело свое на убиение его ради предати».

Сегодня для Белобородовской тайги характерна обратная ситуация – дети провожают уже состарившихся родителей в скиты, обустроивают их быт, насколько позволяют средства и традиция. Это оценивается как вполне естественное и правильное положение вещей: при этом родители подчеркнуто не принимают приезжающих детей за чужаков, а дети живут с мыслью, что «умирать нужно под иконами».

Но в скиты приходят не умирать, сюда идут жить. Жизненные истории большинства сегодняшних жителей Белобородовской тайги похожи: их детство, юность связаны со скитами, где жили они сами либо их близкие родственники; потом – насильственный «вывод из тайги» и реальная встреча с государственным интересом и механизмом; сейчас – возвращение. Социальный багаж этих людей уникален: они имели возможность увидеть и освоить принципиально иные опыты повседневного поведения²⁵. Можно только догадываться, что пережила выросшая в скитах семнадцатилетняя девушка, бежавшая зимой от милицейского отряда в ближайшую деревню к родственникам, а те, конечно, из добрых побуждений хотели накормить ее – голодную и испуганную – запретным мясным супом. «Исход из мира» современных странников не сопряжен с такого рода испытаниями, но вряд ли от этого он стал менее болезненным. Теперь им вновь приходится осваивать полузабытые «правила игры»: смиряться со своими второстепенными ролями в уже сложившемся сообществе и культивировать в себе послушание, превращая его из внешнего требования во внутренний дар. Вновь прибывшие стараются поселиться рядом и вместе со старожилами: этого требует здравый смысл и правила специфической монастырской коммуникации и демократии.

Социальные взаимодействия – всего лишь часть мира обыденности, но часть, безусловно, этот мир генерирующая и преобразующая. Как раз внутренние отношения в общине, ее реальная иерархия являются табуированными для чужака. Во-первых, в декларируемом сообществе равных есть свои симпатии и антипатии, подчас трудно скрываемые, но «кодекс

поведения и речи» инока не позволяет говорить дурно о своих собратях, рассказывать пре-красно известные ему истории страстей и привязанностей. Потому рассказ о встречах, контактах, разговорах ограничивается глаголами – «ходил к старушкам, помогал, молились». Во-вторых, не исчезла выработанная в течение столетий осторожность в открытии перед любым посторонним наставника, лидера общины. Это влекло за собой опасность расправы над ним со стороны властей и распад общины, поскольку в замкнутой группе выбор старшего вряд ли станет случайным.

Белобородовские странники возродили раннехристианскую практику, когда умирающий глава общины назначает себе преемника. Совпадает ли выбор с мнением общины и какова процедура передачи и принятия властных полномочий – эти и другие аспекты «избирательной алхимии» (например, можно ли добровольно сложить полномочия, известна ли практика кворума, учитывается ли разное «качество голосов» «крещенных» и мирских благодетелей) с посторонними не обсуждаются. На вопросы названного ряда, как правило, следует стандартный рассказ о нравственном облике старшего и должных отношениях с братией, явно восходящий к сочинениям монашеского цикла. Вероятно, как и везде, к власти в страннических общинах приходили разные люди, поскольку возможность противостоять давлению извне монастырями не приобретает а priori. Конечно, к разряду курьезов относится случай с католическим мужским монастырем Бек, когда его настоятельницей в начале XII в. стала женщина («Как можно было противиться вдове, особенно если она богата и упряма»²⁶, – писал об этом современник). Тем не менее появление подобных случаев в истории монашества вполне закономерно и объяснимо. Монастырь остается, прежде всего, социальным организмом и общественной инфраструктурой, поэтому рано или поздно он станет частью окружающего его мира. И строгость принятого устава – далеко не единственное условие действительной автономии монастыря, гораздо большую роль сыграет наличие или отсутствие независимого от мирских патронов источника доходов.

В любом случае человек, становящийся старшим в общине, в соответствии со своими качествами администратора или интеллектуала, задает тон взаимоотношениям внутри коллектива и, прежде всего, его роль и властные полномочия проявятся в разрешении или ограничении того, что собственно составляет повседневный уклад – пища, одежда, досуге.

Известно, что подчиненная календарю монастырская кухня стала в средневековье колыбелью гастрономии. Конечно, меню белобородовских странников гораздо скромнее их ортодоксальных аналогов, но и у них сложилась своя традиция приготовления блюд из немногих разрешенных уставом продуктов. На самом деле еда здесь простая, но очень вкусная. Хозяйка келий обязательно угостят гостя, но сами при этом за стол не сядут, а остатки непременно выбросят.

Вся история монашества говорит о том, что первые послабления монастырской дисциплины проявляются в режиме питания. На протяжении XX в., как свидетельствует местная полемическая традиция, именно вопрос о табуировании пищи стал если не основной причиной внутренних споров, то самым действенным в глазах сообщества аргументом для их обоснования *post factum*. Оценка трапезы как общения с Богом – архаичная по форме, но эффективная по результатам способность традиционного сознания ставить витальность в рамки культуры, несомненно, является серьезным фактором самосохранения конфессии не только на уровне книжного/идеологического текста, но и на срезе обыденного.

Кстати, одежда инока никогда не становилась в Белобородовской пустыни предметом обсуждений и тем более разногласий. Традиция приписывает монашеской одежде особую силу, и известно немало свидетельств о желании мирян быть похороненными в ней. Условия скитской действительности не позволяют быть особенно требовательными к гардеробу: однотонное, неброских цветов одеяние, обязательные пояс для всех и платок для женщин считаются вполне достаточными. Пожалуй, к немногочисленным установлениям относятся различие повседневной и молитвенной одежды и недопустимость ношения женщинами брюк. На этом фоне несколько экстравагантно выглядит составленное полицией описание одежды старообрядца-странника, арестованного в 1851 г. в районе демидовских заводов: черный суконный кафтан с темно-зелеными обшлагами, красная рубашка и красные же по-

лосатые штаны, шелковый пояс, кожаные сапоги и черная поярковая шляпа; дополняют картину изыганные у него меднолитый складень, кипарисовый крест и два красных носовых платка²⁷. Возможно, что рассказ этого отказавшегося назвать свое имя человека о жизни с детских лет в тайге «со стариками» не что иное, как ложные показания, но тогда какую правду он скрывал, если по приговору суда готов был за нее получить 35 ударов розгами и 11 лет исправительных арестантских рот? И чем вызвано присутствие в женских кельях швейных машин, и просьба еще нестарой скитницы «прислать какую-нибудь тряпочку»?

Не исключено, что единственным объяснением описанных случаев может стать ссылка на работу структур повседневного мышления, стремящегося испытать полноту бытия и не желающего откладывать удовольствие, тем более что нарушения в этой сфере маркируются не греховностью, а ошибочностью. Наверное, на нюансах различения ошибки и греха и строится здание конфессиональной культуры староверов-странников – личностной по своим догматическим и обыденным характеристикам.

Стремление к культурной изоляции стоит человеку и коллективу не меньших интеллектуальных и эмоциональных усилий, чем бесконечная открытость миру. Добавим к этому, что и между фактической ригидностью социальной системы и постулируемой замкнутостью не обязательно существует прямая зависимость. Однако желание установить границы с инокультурной средой в конфессиональном сознании обязательно примет форму решения вопроса о «своевременности» контактов и оценке их в соответствии со «шкалой греховности». Возможно, снятие остроты средневекового антагонизма между разумом и верой не было пережито старообрядчеством как культурный шок потому, что сохранение за «старинной» статуса и качества магического оберега не позволили подчинить себя целям лишь простого выживания и одновременно поставили заимствование в контролируемые коллективом рамки.

Рационализируемая личная ответственность странников за сохранение истинной веры, боязнь ее «стратить» и невозможность не считаться с законами внешнего мира лишают автоматизма отбор приемлемых жизненных стратегий и выводят их повседневность из границ потребительских, явно выраженных адаптивных реакций. В этом заключается своеобразная избыточность их культуры – для простого физического выживания в ней оказывается слишком много «лишнего».

Повседневность жителя таежных скитов консервативна и неизменна не более, чем обыденная жизнь современного человека, ведь стремление рассматривать отношения собственного коллектива между сакральным и профанным исключительно как однонаправленное движение ничто иное как культурный миф, но миф с высоким функциональным значением сохранения чувства идентичности. В реальности фиксируемый кириллическим текстом и проецируемый на обыденную жизнь канон (мыслительный, поведенческий, изобразительный и пр.) становится не рамкой, но стилем. А само странничество выглядит как особая форма личной свободы, всего лишь говорящая собственным языком символа, ритма и структуры о при-
сущем человеку желании видеть мир разнообразным и одновременно упорядоченным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гренди Э. Еще раз о микроистории // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. М., 1997; Журавлев С.В. Микро- и макроподходы в изучении советского прошлого: проблемы, источники и методы исследования. Материалы к спецкурсу. М., 2001.

² Центральный исторический архив г. Москвы (ЦИАМ). Ф. 357. Оп. 1. Д. 144. Л. 115–124.

³ См. об этом: Кордонский С. Кризисы науки и научная мифология // Отечественные записки. 2002. № 7.

⁴ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. М., 1991. С. 40.

⁵ Людтке А. Что такое повседневность? Ее достижения и перспективы в Германии // Социальная история. Ежегодник 1998–1999. М., 1999; Сенявский А.С. Повседневность как методологическая проблема микро и макроисторических исследований (на материалах российской истории XX в.) // История в XXI веке: Историко-антропологический подход в преподавании и изучении истории человечества. М., 2001 и др.

⁶ Астафьев Я.У. Научные картины мира, рациональность и социологический дискурс // Социологический журнал. 1994. № 1; Алиева Д.Я. Парадигмальные сдвиги в социологии повседневности: концепция Мишеля Маффесоли // Социологический журнал. 1995. № 1.

- ⁷ Монашество и монастыри в России. XI–XX вв.: Исторические очерки. М., 2002. С. 189.
- ⁸ Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. р1786. Оп. 1. Д. 192. Л. 24.
- ⁹ См. об этом: Шюц А. Структура повседневного мышления // Социс. 1988. № 2; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995; Сыров В.Н. О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. 2.
- ¹⁰ См. об этом: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.
- ¹¹ Монашество и монастыри в России. XI–XX вв. ... С. 116–117.
- ¹² Там же. С. 132.
- ¹³ Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 11–16.
- ¹⁴ Первая (из пока известных) историй белобородовских гарей связана с событиями 1874 г., когда помощником томского окружного исправника были найдены и сожжены 13 келий, а часть их жителей арестована. Правда, чуть позже это решение принесло маленькому полицейскому чиновнику не только личную благодарность губернатора. «Частным порядком» сведения об этих событиях дошли до Департамента общих дел по делам раскола при МВД, что впоследствии вызвало оживленную переписку между Санкт-Петербургом, томскими властями и генерал-губернатором Западной Сибири по вопросу – как должно поступать с «обнаруженными в тайге жилищами бродяг». В результате, принятие окончательного решения было переложено на томское губернское правление, и вынесенный вердикт – имущество следовало описать и позаботиться до постановления суда об его сохранности; но самовольно уничтожать скиты полиция права не имела, «потому что в них находится чужая собственность». (ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763). Всего лишь спустя полвека новая власть уже грамотно будет проводить описи и конфискации в таежных поселениях без особых рефлексий по поводу чужой собственности.
- ¹⁵ Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X–XV в. М., 2002. С. 163.
- ¹⁶ См. об этом: Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 99
- ¹⁷ Об обеспеченности хозяина судили по количеству окон – Майничева А.Ю. Традиции строительного дела Средневековой Руси и домостроение старообрядцев Верхнего Приобья в конце XIX – начале XX вв. // www.zaimka.ru/culture/maynich7.shtml.
- ¹⁸ См. об этом: Найденова Л. Что в иноке от «инога»? // Россия XXI. 1996. № 9–10.
- ¹⁹ Яковлева Е.С. День и час: время Ветхого и Нового Завета // Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и европейских текстов). М., 1995.
- ²⁰ Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 236–237.
- ²¹ Красный Яр: магнитофонная запись // Архив археографической экспедиции ТГУ. Кассета 1.
- ²² Там же. Кассета 2.
- ²³ Научная библиотека Томского госуниверситета (НБ ТГУ). Фонд ОРК. В-5611. Л. 5об.
- ²⁴ В приведенных ниже отрывках письма сохраняется орфография и пунктуация автора – Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1979. Л. 59–60.
- ²⁵ Дутчак Е.Е. Неофит в пространстве традиционалистской культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследовании локальных конфессиональных сообществ). (В печати).
- ²⁶ Мулен Л. Указ. соч. С. 178.
- ²⁷ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 2341.

**«A PUFF PIE» OF THE ORDINARY
EVERY DAY LIFE IN THE SKIT OF TAIGA
AND THE RESEARCH PRACTICES**

E.E. DUTCHAK

Department of Russian History (before 1917)
State University of Tomsk
36 Lenin Ave., Tomsk, 634050 Russia

The article is devoted to the opportunities and prospects of studying the outlook and everyday life of Old Believers - inhabitants of taiga monasteries. The application of the theoretical and practical achievements of sociology of ordinariness helps to look at many aspects of the contemporary Old Believers everyday life and behavior that have not been analyzed by the traditional archeographic research for a long time.