

**СОЦИАЛЬНЫЕ МЕХАНИЗМЫ СОХРАНЕНИЯ
ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ
(НА ПРИМЕРЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ
г. МИАССА ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛ.)***

Еще недавно одной из особенностей российского социокультурного контекста являлся резкий разрыв религиозных традиций, возникший в результате радикального атеизма советского периода. За последние десятилетия эта ситуация значительно изменилась, с конца 1980-х годов прошло уже достаточно времени для того, чтобы многие традиции были восстановлены, а религиозные институты вернули себе прежние функции. Однако говорить о полном преодолении этого разрыва, пожалуй, еще рано. Этнические группы, в традиционной культуре которых велика конфессиональная составляющая, до сих пор ощущают его в межпоколенной передаче сакральных знаний, религиозных практик и их смыслов, в отсутствии религиозной социализации. Вовлеченные в динамичные трансформационные процессы, протекающие в условиях глобализации и модернизации, такие сообщества испытывают сегодня многие сложности.

В силу двойственности мышления верующих смысловые ряды "традиционного" и "современного" всегда ценностно противопоставлены, в связи с чем в коллективном сознании обычно существует некий идеальный тип "древней традиции" (синоним "чистой", "незамутненной"), который при контакте с современностью подвергается угрозе. Понятие "чистоты канона", скрепленного сакральным авторитетом, лежит в основе самоопределения любых религиозных институтов, а те из них, для которых традиционализм представляет особую ценность, связывают эту чистоту с необходимостью сохранять веру предков. Для них проблема поиска новых форм трансляции традиционных норм в современной динамичной действительности стоит в одном ряду с проблемой самосохранения группы как целостности. Каковы механизмы такого самосохранения, в каких частных формах (практиках) они находят свое выражение и, наконец, способны ли они обеспечить сегодня стабильное существование этноконфессиональных образований?

Рассмотреть обозначенные проблемы мы хотим на примере современной старообрядческой общины. Опыт каждой такой общины, уникальный в своем роде, вместе с тем находится в русле определенной культурной традиции и направляется ею, а из совокупности частных практик, подобно мозаичному полотну, складывается картина жизни отдельной общины и российских конфессий в целом. Материал для анализа был получен в ходе полевого этнографического исследования 2004–2005 гг. в г. Миассе Челябинской обл. Исследование проводилось на основе качественных методов, использовались полуструктурированное интервью и включенное наблюдение, велась видеосъемка.

Пример старообрядчества кажется нам тем более интересным, что в современном общественном сознании оно, как правило, представляется явлением крайне консервативным и, соответственно, обреченным на естественное вымирание. Достаточно вспомнить телевизионные репортажи и публикации в СМИ, в которых старообрядцы преподносятся весьма экзотично. Они живут в глухой тайге, свято чтут дедовские традиции, носят домотканую одежду, пахут землю плугом, не признавая технических изобретений и изысков цивилизации. Их религиозность внушает уважение и удивление одновременно. Вместе с тем сам факт существования старообрядчества в течение

Елена Сергеевна Данилко – кандидат исторических наук, докторант Института этнологии и антропологии РАН.

* Статья выполнена в рамках проекта Фонда межрегиональных исследований № КИ-130-3-03.

более трех веков, да еще на положении изгоя, на наш взгляд, достаточно убедительно свидетельствует о его огромных адаптационных способностях. Так, многие наблюдаемые явления, например, старообрядческие сайты в сети Интернет, входят в прямое противоречие со сложившимися стереотипами. Это свидетельствует о том, что старообрядчество – живая развивающаяся традиция, а не "окаменелый отколок Древней Руси", как полагали некоторые авторы еще в XIX в. (*Шапов* 1859: 3).

Старообрядческая община г. Миасса Челябинской обл. принадлежит к белокрыницкому согласию¹. На сегодняшний день не только в уральском регионе, но и во всей России сохранилось немного столь жизнеспособных старообрядческих групп.

Историю миасского старообрядчества можно проследить с середины XVIII столетия, т.е. с момента основания здесь в 1753 г. медеплавильного завода. Указания на это имеются в заводской летописи, составленной священниками местной Петропавловской церкви. Старообрядцы участвовали в разработке рудных месторождений, занимались в быстром растущем поселении торговым промыслом. По косвенным свидетельствам, из известного старообрядческого рода был и сам хозяин завода Илларион Иванович Лугинин, тульский купец и промышленник. Он привез в Миасс старообрядцев – мастеровых ближайших Златоустовского и Саткинского заводов и крестьян различных губерний – Тульской, Пензенской, Рязанской (*Возвращение* 1999: 51). Удаленность от центра уральских горнодобывающих предприятий позволяла заводовладельцам скрывать от властей конфессиональную принадлежность своих рабочих, а это способствовало тому, что "раскол нашел там себе полное покровительство" (*Александров* 1883: 40). Соответственно, статистические материалы, представляемые заводскими администрациями, не были объективны (численность "раскольников" сильно занижалась). Так, в 1827 г., по официальным данным, на Миасском заводе насчитывалось всего 277 старообрядцев, и еще четыре десятка были разбросаны по ближайшим рудникам – Поляковскому, Кирябинскому, Кирниковскому (ГАЧО: 20). Однако, согласно сохранившимся пофамильным спискам 1850 г., большинство семей мастеровых принадлежало к расколу. К началу XX в. их число многократно возросло. Фамилии Бородиных, Гульбиных, Звездиных, Дорофеевых, Казымовых, Красиловых, Козицыных, Кульковых, Никулиных и многие другие, значащиеся в документах того времени, можно обнаружить и в списках прихожан нынешнего старообрядческого Покровского храма. Кроме того, влияние старообрядческого вероучения было сильно и среди горожан, принадлежавших к официальной церкви. В упомянутой заводской летописи говорилось: "Старообрядчество здесь пустило глубокие корни даже среди людей, во все не принадлежащих к нему. Так, например, многие веруют... что старопечатные книги правильнее и святее нынешних, и поэтому многие по старопечатным псалтырям учат детей... Почти все православные крестятся двоеперстием" (ЛМП: 59).

В непосредственной близости от Миасса, окруженного труднодоступными горами и густой тайгой, располагалось множество старообрядческих скитов, существование которых поддерживалось в том числе и заводскими обывателями. Судя по документам, скиты неоднократно разорялись специальными экспедициями, направляемыми для "ликвидации раскольничьих тайных монастырей", но быстро восстанавливались на прежних местах. Одно из таких правительственных мероприятий под руководством подполковника Д.П. Кузьмина-Караваева позволило выявить "укрепление в крае австрийской веры" (ЦГАОО 1: 3). Скит, обнаруженный на горе Юрме в 1857 г., был далеко не единственным монастырем белокрыницкого согласия в этих местах: в лесах вокруг больших озер и на горных склонах их насчитывалось не менее десятка (*Данилко* 2002: 54–56).

На скиты в старообрядчестве возлагалось множество функций, которые в официальном православии были поделены между приходскими храмами, монастырями, миссионерскими и просветительскими обществами. В рамках существовавшего российского законодательства деятельность старообрядческого духовенства находилась под фактическим запретом. "Раскольничьи беглые попы" не имели постоянного место-

пребывания, а их паства была разбросана по разным территориям. В скиты, служившие им временным прибежищем, стекалось окрестное население, нуждавшееся в общении к церковным таинствам, а также для участия в общественных богослужениях. Инокам заказывались молебны и сорокоусты. Скиты служили центрами книжности, в них переписывалась и затем распространялась духовная литература, работали иконописцы, велось обучение послушников грамоте, пению "по крюкам". Таким образом, тайным монастырям отводилась важная роль в передаче необходимых навыков последующим поколениям носителей традиции – одно из необходимых условий самосохранения любой конфессиональной группы.

Самыми известными в этих краях были мужской скит близ оз. Тургояк и женский Никольский монастырь. И тот, и другой находились рядом с Миассом, Никольский – всего в нескольких десятках километров от заводского центра. Это, на наш взгляд, служит еще одним подтверждением прочности позиций, занимаемых здесь старообрядчеством. Существование довольно крупной обители с 30–40 инокинями в непосредственной близости от администрации центра вряд ли могло остаться незамеченным, однако он сохранялся с момента его основания в 1840-х годах, что подтверждается документально. После выхода Указа о свободе вероисповеданий в 1905 г. монастырь был зарегистрирован (1907 г.) под названием Миасский Никольский женский монастырь старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии. Монастырь управлялся игуменьей Афанасией Мальцевой и находился в ведении Совета миасской общины (ЦГАОО 2: 1–2об).

В 1924 г. монастырь был закрыт, большинство монахинь отправились в Сибирь (нынешний Парабельский р-н Томской обл.), где попытались устроить новую обитель, которая просуществовала почти 10 лет. Долгое время они скрывались от преследований в тайге, а в 1936 г. вернулись в Миасс. Поселившись "в миру" по два-три человека, инокини старались сохранять монастырский уклад жизни и стали ядром местной общины (Возвращение... 1999: 47).

Возникновение кризисной ситуации, как правило, приводит к мобилизации защитных механизмов группы, когда стабильность сообщества поддерживается за счет деятельности небольшого круга активных людей. Они, находясь внутри общества, влияют на его ценностные ориентации, осмысляя и воспринимая происходящее со своих личных позиций, как собственный опыт, способствуя тем самым трансляции значимых для культуры элементов (Дурье 1998: 310). Такими личностями в Миассе стали инокини бывшего Никольского монастыря. При отсутствии постоянных священников, когда обычные требы не могли исполняться с должной регулярностью, а церковные службы совершаться полностью, вся духовная жизнь общины концентрировалась вокруг них. Такое перенесение монастыря, монашеских келий в "мир" было, безусловно, нарушением канона, тем более для инокинь, принявших схиму, однако, как это ни парадоксально, в сложившихся условиях именно отступление от традиции было, по сути, единственной возможностью эту традицию сохранить и передать другим. В кельях, как раньше в скитах, молодежь знакомилась с церковным уставом, получала навыки чтения старославянских текстов, обучалась знаменному пению. Поэтому, в отличие от большинства старообрядческих общин, в которых в советский период передача религиозного опыта происходила только на уровне отдельных семей, в Миассе существовали и институционализированные формы этой передачи, что в немалой степени способствовало укреплению внутрigrупповых связей. Это отличало общину от других белокриницких общин, испытывавших кризис при переходе от привычного типа сплоченности (семья и связанные с ней онтологические и этические смыслы) к организационно поддерживаемым (церковный приход) (Дутчак 2002: 195). Здесь в качестве важнейших инструментов сохранения и воспроизводства старообрядческой традиции послужили две категории средневековой культуры – персонализм, как способ отношений индивида с Богом, и церковно-общинный принцип христианства в их взаимодействии (Поздеева 1997: 24).



Инокнии бывшего Никольского старообрядческого монастыря. 1951 г. Из архива Покровского храма г. Миасса Челябинской обл.

Популярная у старообрядцев мессианская идея способствовала формированию персонализма. Сама же эта идея вызрела и приняла законченные и четко очерченные формы на почве христианской эсхатологии². Восприятие собственной позиции как единственно верной и понимание значимости своего существования во имя продолжения истинного православия в "последние времена" легли в основу механизма самосохранения группы. А вытекающее из этого стремление к культурно-бытовой изоляции выступило своеобразным гарантом ее стабильности.

Формой коллективного самоуправления старообрядцев является религиозная община, структуру которой в связи со строгой иерархией нередко сравнивают с лестовкой – символом духовного восхождения путем постоянной молитвы. В ней присутствует лестничная соподчиненность членов общины: чем выше ступень иерархии, тем выше и степень сакрализации (Филиппов 2003: 235). Подтверждением может послужить структура современной миасской общины. В ее составе можно выделить три неравные группы, различающиеся как по степени воцерковленности, так и по своим функциям внутри собора. Прежде всего это ядро общины – священник и церковный совет. Ими совместно принимаются наиболее важные решения, касающиеся практически всех сторон жизнеустройства общины – от догматических разногласий до хозяйственных и организационных проблем.

Следующую группу составляют активные прихожане храма, добровольно взявшие на себя функции хранителей сакральной чистоты и избравшие жизнь по строгим религиозным и бытовым правилам. В их образе жизни находят конкретное воплощение те социальные стереотипы, которые теоретически являются эталонами поведения и морали для всех верующих. Как правило, это пожилые и уважаемые в общине люди,



Инокнии бывшего Никольского старообрядческого монастыря (слева направо) Нона, Минадора и Сира. 1970-е годы. Из архива Покровского храма г. Миасса Челябинской обл.

из них состоит клир, они обучают молодежь, в отсутствие священника берут на себя ответственность за проведение богослужений, нередко выступают в роли посредников между священником и рядовыми прихожанами. Некоторые из женщин были ученицами инокинь Никольского монастыря, поэтому лучше других знают устав, знаменное пение, владеют широким репертуаром духовных стихов. Кроме того, одна из прихожанок знает *ручную пасхалию*; по записям, сделанным со слов инокинь, и по памяти она передает навыки счета молодым членам общины.

Умение определять дату Пасхи и связанных с ней передвижных церковных праздников и постов по человеческой ладони распространилось в Киевской Руси еще в IX в. одновременно с принятием христианства. Сохранению ручной пасхалии в старообрядческой среде отчасти способствовал недостаток пасхально-табличной письменности в скитах (Цыб 1999: 205). Сегодня старообрядческими центрами ежегодно издаются церковные календари, они рассылаются в приходы, выписываются для личного пользования и имеются почти в каждом доме. Поэтому "рука Дамаскина" не имеет практического применения, но означает для общины сакральное знание, полученное непосредственно от "отцов благочестия". Иррациональное по сути, это знание символизирует неразрывность традиции и наполняется важными онтологическими смыслами.

Для основной массы прихожан, составляющих третью группу, соблюдение всех требований, предъявляемых к верующему человеку, не всегда возможно. Обязательное присутствие на всех службах и детальное знание канонов оценивается ими как идеал, скорее желательный, чем осуществимый в реальности. Это в основном люди среднего трудоспособного возраста и молодежь, занятые ежедневной работой или учебой. Они посещают храм в большие церковные праздники, реже – в выходные дни. Если попытаться построить шкалу воцерковленности (Чеснокова 2005: 19–31) прихожан миасского прихода, то в этой группе могут оказаться люди, занимающие место в самом низу такой шкалы, так как они нередко слабо знакомы с основами вероучения и книжной традицией, а некоторые посещают храм только в исключительных ситуациях (крещение, венчание, похороны). Между тем, все они имеют четкое конфессиональное самосознание и в дальнейшем, на наш взгляд, могут стать основой для роста общины. Кроме того, уже сейчас они активно участвуют в приходской жизни – вносят материальные пожертвования, иногда довольно весомые. Например, на средства

одного из прихожан, Михаила Звездина, в 1995 г. был построен большой каменный старообрядческий храм в г. Миассе. Звездин происходит из старинного старообрядческого рода, в настоящее время – довольно успешный предприниматель. В силу занятости посещает новую церковь только по большим праздникам.

В современных условиях значительная часть старообрядцев начинает активно общаться к религиозной жизни в возрасте от 50 лет и старше: они строго соблюдают посты, исполняют таинства, регулярно посещают храм и т.д. Приближение к старости, к завершению земного пути, побуждает верующего человека задуматься над взаимоотношением с сакральным миром.

В целом социальный и возрастной состав миасской общины довольно неоднороден, что характерно для большинства современных старообрядческих групп. Заметна некоторая диспропорция, связанная с численным преобладанием в ней женщин. Как и повсеместно, преобладают прихожане старшего возраста, хотя и не столь значительно, как в других общинах. Это в основном потомственные старообрядцы. Есть и небольшой слой неопитов, примкнувших к белокрыницкому храму в результате самостоятельного выбора.

Индивид соотносит себя с какой-либо культурной традицией в рамках самых простых оппозиций – "мы – они", "свои – чужие". В создании групповых границ существуют определенные закономерности, вместе с тем они для каждой группы всегда индивидуальны (Дуглас 2000: 14). Функции маркеров выполняют, как правило, атрибуты культуры, наиболее показательные с точки зрения как ее носителей, так и посторонних наблюдателей. Для старообрядцев главным является отделение себя как "истинно верующих" от всех остальных – "мирских". Слова "мир", "мирское" могут по-разному звучать в разных контекстах. В широком смысле "мир" – это вся внешняя среда, которая после раскола понимается как порождение антихриста и от которой нужно максимально ограждаться. В другом, более узком смысле, "мирскими" называют приверженцев официальной церкви, никониан.

Ограничения, связанные с общением с "мирскими", у миасских старообрядцев прежде всего относятся к обрядово-религиозной сфере. Это абсолютный запрет на совместное посещение храмов, богослужения, использование предметов культа – икон, книг, свечей и т.д.

Исследователями отмечалась характерная особенность различных географических групп старообрядчества – строгая эндогамия. Миасские старообрядцы не составляли исключения. Иногда одного из будущих супругов (чаще всего девушку) перекрещивали до свадьбы. Вместе с тем, несмотря на существовавшие суровые ограничения, свадебные союзы заключались даже между старообрядцами и "мирскими", что служило предметом беспокойства для православных священников и миссионеров, так как результатом такого союза чаще всего являлся переход одного из молодоженов из православия в раскол. В настоящее время смешанные семьи тоже не редкость.

Преобладание эндогамии, безусловно, способствует сохранению этноконфессиональной группы, однако довольно острой остается проблема выбора брачного партнера, особенно в таких относительно небольших общинах, как миасская. Положение усугубляется тем, что в соответствии с православной традицией здесь стараются соблюдать и ограничения на браки между кровными (до восьмого колена) и духовными (по крещению) родственниками. В последние годы традиционным местом знакомства потенциальных супругов стали съезды старообрядческой молодежи, организуемые как в пределах епархии, в том числе в Миассе, так и в целом по стране.

С момента возникновения старообрядчества барьер между окружающим населением и старообрядцами создавался за счет различных табу – не только в религиозной сфере, но и в бытовой. Это во многом объясняется тем, что бытовое поведение, определяемое в условиях нормального воспроизводства культурной традиции как "естественное", в случае, когда община оказывается в положении изгоя, наделяется особым смыслом и дополнительными функциями, ценностями и мотивациями (Байбурин 1985: 7).

Практически во всех рассказах о старовеерах описывается так называемое чашиничество: "попросишь напиться, а они после тебя и кружку выкинут", "ни за что не станут из нашей чашки есть". Эту особенность отмечали дореволюционные авторы (*Горбунов* 1888: 715), она подтверждается и современными полевыми наблюдениями. Принятие пищи за одним столом с иноверцами и старообрядцами других согласий сегодня возможно даже в церковной трапезной, но еду для них подают в специальной "мирской" посуде. Раньше "чашиничество" практиковалось и в пределах самой общины в зависимости от статуса ее членов внутри группы. Отдельно питались "замирщенные", т.е. те, кто вынужден был в силу объективных причин вступать в контакты с иноверцами; собственная посуда была у инокинь. Таким образом, "чашиничество", как значимый атрибут старообрядческой бытовой культуры, не имело отношения к застольному этикету, а выполняло совершенно другие функции. Закрепленное в трудах древних православных авторов и решениях позднейших соборов, оно позволяло регулировать отношения как внутри общины, так и за ее пределами, очерчивая границы "своего", способствовало сплочению членов одного коллектива, служило способом защиты от "антихристового мира".

В понятие "мирщение" помимо общей трапезы входило вообще всякое соприкосновение с представителями чужой культуры, будь то совместный труд, заключение торговых сделок или участие в увеселениях. В условиях полиэтничного окружения выполнение миасскими старообрядцами всех декларируемых социально-культурных норм уже в XVIII в. стало проблематичным. Невозможно было исключить производственные контакты: в горнозаводской промышленности работали не только старообрядцы. Кроме того, даже удовлетворение повседневных потребностей крестьянского хозяйства могло осуществляться только через разнообразные внешние связи. Противостоять же натиску современной внешней среды, который становится все интенсивней, практически невозможно. Сегодня, как и в прошлом, стремление старообрядцев к уединению доступно лишь для небольшой части монашествующих. Нынешняя ситуация осложняется еще и тем, что при относительно медленном восстановлении инфраструктуры старообрядческой церкви, сильно пострадавшей в советский период, возрождение форм монастырской жизни произойдет, скорее всего, не скоро, хотя эта проблема все чаще обсуждается на страницах старообрядческой прессы, в том числе в изданиях уральской епархии (*Жигин* 2004: 31–34; *Андриан* 2004: 36–38).

Неприятие "новин" с начала петровской эпохи, а затем и всех последующих, способствовало постепенному складыванию целой системы бытовых запретов. Некоторые пищевые ограничения, принятые в старообрядчестве, восходят к изложенным в Книге Левит Ветхого Завета правилам, запрещающим употреблять в пищу мясо определенных животных (Библия 1993: 115–117). Другие табу возникли позже в результате догматических споров и внутренних разделений в старообрядчестве. Долгое время наиболее острым и постоянно дискутируемым оставался вопрос об отношении к продуктам, купленным на рынке и в магазинах, так называемом торжищном брашне. Провизия, приобретенная на денежные знаки с изображением государственной символики и не гарантированная от "мирщения", должна была обязательно освящаться молитвой (*Старообрядчество* 1996: 284). В число запрещенных попадали и продукты, распространившиеся в России после раскола: картофель, чай, кофе. Отсюда и запрет на употребление табака, получившее книжное обоснование и ассоциирующееся с преступлением против веры (даже истинность двуперстного крестного знамения может обосновываться таким образом: "Три пальца – это же щепоть, щепотью табак берут, потому грех так молиться"). Объяснения необходимости таких запретов могли строиться на эсхатологических представлениях.

Из опасения впасть в грех чревоугодия исключали из рациона сладости, особенно сахар, который, однако, часто заменяли медом. У миасских старообрядцев, живущих в полиэтничной среде, перечень табуированной пищи расширялся еще и за счет популярной у соседних народов, например, башкирского кумыса. В настоящее время со-

блюдение большинства ограничений носит символический характер. Перечисленные продукты входят в состав ежедневно приготавливаемых блюд, но могут не использоваться в ритуальной пище. Это относится к картофелю и чаю, иногда – к хлебу, испеченному на покупных дрожжах, которые, равно как и спиртное, не подаются за поминальным столом.

Известное пристрастие староверов к древнему костюму и отказ от одежды нового покроя также мотивируются целым комплексом представлений о несовместимости некоторых явлений с чистотой веры. Среди них и средневековое отвержение всего западного, и неприятие любых новшеств, и аскетическое осуждение роскоши, и в определенной мере мистицизм. До сих пор в качестве "моленной одежды" у старообрядцев описываемой общины продолжает бытовать русский народный костюм определенной эпохи. Он изменялся с течением времени, становился проще, в сравнении со старинными образцами, хоть и сохранил свои основные черты. Мужчины раньше надевали долгополый кафтан, теперь – рубахи-косоворотки, подпоясанные узорчатыми поясами. Женщины носили сарафаны с рубахами-"рукавами": покроем современного "моленного" сарафана весьма далек от древних образцов, иногда это лишь довольно свободная импровизация "под старину". Хранится такая одежда в специальном помещении при храме, в котором прихожане переодеваются перед началом и по окончании службы.

Требования, предъявляемые к внешнему виду христианина, относятся и к прическам. Женщинам не разрешается стричь волосы, а взрослые мужчины-старообрядцы должны носить бороду. Стремление соответствовать "образу и подобию Божьему" оказалось сильнее страха перед административными мерами и не только сохранилось, но и окрепло после введения указами Петра I двойного налогообложения (Родная старина 1997: 53). Если человека, сбросившего бороду, настигала внезапная смерть, его не отпевают, как и тех, кто умер без покаяния.

Таким образом, внешний вид, пища, другие обыденные явления, как и религиозные каноны, служили для старообрядцев профессиональными маркерами. В этой связи вопросы регламентации быта наряду с важнейшими проблемами идеологии, богослужбной практики, догматическими разногласиями были предметом рассмотрения на многочисленных соборах. Там они получали письменное обоснование и закреплялись в соборных документах, отражающих динамику проникновения новшеств в обиход старообрядцев (Покровский, Зольникова 2002: 59–105).

Эти проблемы также активно обсуждаются на страницах современных старообрядческих изданий и в собраниях, что свидетельствует о жизнеспособности сложившегося в старообрядческой среде механизма приспособления. После адаптации нового явления в быту начинается общий поиск путей превращения его в норму и подтверждения его соответствия учению святых отцов. В жизнь старообрядцев все более настойчиво вторгаются новые достижения цивилизации и технические изобретения. Далеко не все из них отторгаются, скорее, напротив, активно используются. У миасской общины есть Интернет-сайт, она занимается изданием журнала, объединяющего всю Уральскую епархию, использует возможности фото- и видеосъемки.

Современная бытовая культура миасских старообрядцев представляет собой сложный комплекс некоторых традиций и новаций различного происхождения. Складывание его зависело от многих причин социального, религиозного, исторического характера. Наличие мощного барьера в виде конфессиональных установок не исключало проникновения в старообрядческую среду инноваций и элементов иных этнических культур (освоение приемов хозяйствования, использование новых материалов и т.п.). В результате тесных контактов с другими группами русских происходила трансформация некоторых обрядовых форм.

Именно поэтому как в прошлом, так и сейчас, все символические ресурсы старообрядческой общины брошены на то, чтобы сохранить чистоту, угроза которой исходит от других, от "мирских". Для этого используется все – от радикальной эсхатологии до

эндогамии и "чашничества". Здесь, по классификации Р. Крэмми, доминирует "текстовое сообщество", что предполагает отождествление аутентичности с жесткой нормативностью (Crammey 1993: 21). Однако, если присмотреться более внимательно, оказывается, что задача сохранения "чистоты" не может быть выполнена иначе, как через подробно разработанную систему приспособления, включающую в себя и разрешение нарушать нормы.

Помимо создания границы между своими и "чужими" всякое общество, заботясь о своей целостности, вырабатывает систему социальных кодов или поведенческих программ, направленных на поддержание внутреннего баланса и выработку различных типов коллективной сплоченности. Консолидации членов миасской общины способствует множество групповых связей: это и описанные выше брачные контакты, и соборные решения по догматическим и бытовым вопросам, и общие церковные праздники, особенно престольный, и почитание собственных святых.

Миасскими старообрядцами ежегодно организуются паломничества на о-в Веры, где сохранились остатки небольшого старообрядческого монастыря. Остров находится на оз. Тургояк в 10 км от города. Летом 2004 г. его посетил старообрядческий митрополит Андриан. Почитаемыми старообрядческими святынями в пределах Уральской епархии являются также иноческие могилы близ пос. Шамары Свердловской обл. С 2002 г. старообрядцы возобновили Великорецкий крестный ход в честь чудотворной иконы Николы Чудотворца в Кировской обл.

Миасская община поддерживает активные контакты с другими белокриницкими приходами в масштабах всей России, выступает организатором различных мероприятий. В Миассе проходил один из съездов старообрядческой молодежи. Среди обсуждаемых на подобных съездах проблем наиболее важными называются недостаточное общение со сверстниками современной верующей молодежи, необходимость религиозного и светского образования (Зобнина 2003: 56).

Итак, особая нацеленность на традиционализм, как главный структурообразующий принцип, способствовала тому, что сохранение и воспроизводство традиции стали для староверов смыслом жизни и основным групповым маркером. Отсутствие такой возможности грозит для них размыванием идентичности и утратой самости. В этой связи проблема поиска новых форм передачи традиционных норм в современной динамичной действительности стоит в одном ряду с проблемой самосохранения группы как целостности.

Стремление старообрядцев к полному отказу от новшеств и абсолютной замкнутости неизбежно сталкивалось с невозможностью их практического осуществления. Это вело к постоянному поиску компромисса и новых способов сохранения традиции в условиях изменяющейся действительности. Именно традиционализм поставил старообрядцев перед необходимостью выбора более гибких взаимоотношений с окружающим миром, и, как это ни парадоксально, стимулировал их творческую и социальную активность. В этой связи можно выделить некоторые закономерности.

Во-первых, старообрядческая культура, как и любая другая, не является жесткой конструкцией с простым и однозначным соответствием между всеми компонентами, когда смена или выпадение одного из них ведет к ее полному разрушению. В меняющихся условиях сохраняются далеко не все составляющие старообрядческой культуры, а только те, которые относятся к сфере сакрального. Применительно к этой сфере культурологи используют понятие "культурного ядра", понимая под ним совокупность неких идей, норм, догматов, принятых абсолютным большинством членов социума как основы самоутверждения в мире (Базарова и др. 2005: 327). Явления, близкие к сакральному центру, оказываются более консервативными, чем находящиеся в профанной периферийной и более подвижной части культуры. Так, вытесненный из повседневного обихода русский народный костюм, оказавшись "моленной" одеждой, отчасти сохраняет свои традиционные черты. Провозглашаемые канонами, но не соблюдаемые в обычной жизни, запреты актуализируются при исполнении ри-

туалов; не находящая практического применения ручная пасхалия бережно передается из поколения в поколение и т.д.

Во-вторых, сами декларируемые нормы не остаются неизменными, а периодически пересматриваются с учетом конкретных ситуаций. Это можно проследить на примерах религиозной литературы (поздних комментариев к церковной обрядности) и бытовых нововведений. Взгляды старообрядцев на технические изобретения эволюционируют от активного неприятия до активного же использования; эсхатологические даты переносятся и заново обосновываются; предлагаются обоснования внедрения в повседневную практику невиданных ранее предметов; запрещенные продукты заменяются другими и т.д. То есть комплекс правил оказывается пластичным и оперативно реагирующим на внешние импульсы. В этом процессе обязательно соблюдается дисциплина, заданная каноном, но остается и пространство для интерпретации и свободного экспериментирования.

В-третьих, выполнение основных норм практикуется не всем коллективом, а лишь небольшой частью его членов, добровольно взявших на себя ответственность за сохранение традиции и ограничивших свои внешние контакты. В эту категорию переходят, как правило, люди пожилого возраста, не участвующие в разнообразной общественной деятельности. Такая дифференциация группы позволяет создать легитимных посредников между "миром" и "истинно верующими". При этом не прерывается преемственность в передаче накопленного опыта, обеспечивается его трансляция.

Таким образом, несмотря на принципиальный традиционализм, было бы ошибкой рассматривать старообрядчество как константу. Во всяком случае, проведенное исследование свидетельствует о его высоких адаптационных способностях. При этом наблюдаемое соотношение традиционных и новых форм всегда остается таковым, какое позволяет общине органично вписываться в окружающий контекст и динамично развиваться. В этой связи механизм ее самосохранения можно определить следующим образом – поддержание равновесия или оптимального баланса между традицией и новацией, между замкнутостью и открытостью.

Примечания

¹ Белокриницкое или австрийское согласие – влиятельное направление в поповщине, образовавшееся в 1846 г. в с. Белая Криница (территория бывшей Австрийской империи) с присоединением к старообрядчеству босно-сараевского митрополита Амвросия и восстановления ими трехчинной иерархии. В настоящее время центр белокриницкого согласия (официальное название – Русская Православная Старообрядческая Церковь) во главе с митрополитом Корнилием (Титовым) находится в Москве.

² Корни русской эсхатологии уходят как в древнееврейскую (ветхозаветную) апокалиптику, так и в византийскую традицию. Из первой был заимствован образ Града Божия, Нового Иерусалима, а из второй – опыт эсхатологического объяснения конкретных исторических событий и течения жизни вообще. После церковного раскола эти идеи и символы чрезвычайно актуализировались именно для старообрядцев, хранивших "древнее православие" и подвергавшихся за это жестоким гонениям. Беспоповцами весь окружающий мир стал восприниматься как "царство Антихриста", а поповцами – как предшествующий судному дню (Якименко 1995: 28). Спасение становилось возможным только путем максимального ограждения себя от внешней "скверны", т.е. ограничения всякого рода контактов с иноверцами.

Источники и литература

- Алекторов 1883 – Алекторов А. История Оренбургской губернии. Оренбург, 1883.
Андреан 2004 – Андреан, епископ Казанско-Вятский. О современном состоянии монашества // Остров Веры. Журнал Уральской епархии. 2004. № 1. С. 36–38.
Базарова и др. 2005 – Базарова Э.Л., Бицадзе Н.В., Окороков А.В., Селезнева Е.Н., Черносивтов П.Ю. Культура русских поморов: опыт системного анализа / Под общ. ред. П.Ю. Черносивтова. М., 2005.

- Байбурин* 1985 – *Байбурин А.К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 7–9.
- Библия 1993 – Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические. М., 1993.
- Возвращение 1999 – Возвращение к истокам. Миасс, 1999.
- ГАЧО – Гос. архив Челябинской обл. И–33. Оп. 1. Д. 3262.
- Горбунов* 1888 – *Горбунов К.П.* Среди раскольников Южного Урала (из дневника туриста) // Историч. вестн. 1888. № 12. С. 709–722.
- Данилко* 2002 – *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002.
- Дуглас* 2000 – *Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 2000.
- Дутчак* 2002 – *Дутчак Е.Е.* Старообрядческая община пос. Гарь: возможности социологического дискурса // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 189–198.
- Жигин* 2004 – *Жигин Д.* Об истинном мироотвержении // Остров Веры. 2004. № 1.
- Зобнина* 2003 – *Зобнина А.* Благотворение же и общение не забывайте // Остров Веры. 2003. № 1.
- ЛМП – Летопись Миасского прихода. Вторая книга Миасской Петропавловской церкви. 1885 // Архив Миасского краеведческого музея. Летопись Миасского прихода.
- Лурье* 1998 – *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1998.
- Поздеева* 1997 – *Поздеева И.В.* Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность: Тез. М., 1997. С. 23–27.
- Покровский, Зольникова* 2002 – *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.
- Родная старина 1997 – Грамота о бритвы бород и усов // Родная старина: Сб., посвященный вопросам религиозно-нравственного просвещения. М., 1997.
- Старообрядчество 1996 – Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
- Фишман* 2003 – *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.
- ЦГАОО 1 – Центральный гос. архив Оренбургской обл. Ф. 11. Оп. 5. Д. 850.
- ЦГАОО 2 – Центральный гос. архив Оренбургской обл. Ф. 6. Оп. 18. Д. 360.
- Цыб* 1999 – *Цыб С.В.* Старообрядческие традиции в церковно-пасхальной науке XVIII–XIX вв. // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999.
- Чеснокова* 2005 – *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.
- Щапов* 1859 – *Щапов А.* Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859.
- Якименко* 1995 – *Якименко Б.Г.* Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение в общественной мысли Руси XIII – начала XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 3. М., 1995.
- Crammey* 1993 – *Crammey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52. № 4.

E.S. Danilko. Social Mechanisms for the Preservation of Traditional Values (a Case Study of an Old-Believers Community in Miass, Cheliabinsk Region)

The article is a case study of social mechanisms ensuring the continuity of traditional values and practices in a community of Old-Believers in Miass, Cheliabinsk region. This community is presently one of the few stable multigenerational communities of Old-Believers in Russia, which has withstood the pressure coming both from the Russian/Soviet authorities and from the Orthodox Church since the mid-eighteenth century. This case study is an attempt at throwing light on a number of issues poorly documented in scholarly literature up to the present day.