

## ХРИСТИАНСКАЯ ИСТОРИКО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕГЕНДА И ОСОБЕННОСТИ ЕЕ ВОСПРИЯТИЯ ТРАДИЦИОННЫМ СОЗНАНИЕМ

Анализируются особенности восприятия христианской историко-эсхатологической легенды традиционным сознанием (на примере русского староверия XVIII–XIX вв.). Конструирование и воспроизводство апокалиптического мифа рассматриваются как особая интеллектуальная практика, основанная на взаимодействии линейной и циклической модели времени.

Обращение к теме продиктовано современными тенденциями в изучении истории русского староверия. К настоящему времени основательно исследованы генезис, эволюция и специфика старообрядческих историко-эсхатологических доктрин, но во многом остаются открытыми вопросы об истоках их популярности в среде податного населения Российской империи XVIII–XIX вв. Несмотря на известную преемственность социальных процессов на протяжении этого периода, факт многовекового существования религиозной оппозиции не сводим лишь к ним. Поэтому причины того, почему аргументы, предложенные идеологами староверия в середине XVII в., находят свою аудиторию в другие эпохи, следует искать, во-первых, в особенностях восприятия христианской эсхатологии обыденным (традиционным) сознанием; во-вторых, в механизме «приложения» эсхатологического знания к событиям прошлого и настоящего.

К сожалению, отечественная научная традиция в разработке темы, как правило, отдавала предпочтение описанию тех или иных историко-эсхатологических представлений, реже – условиям и факторам их генезиса, еще реже – выявлению концептуального содержания эсхатологической модели и ее места в развитии гуманитарной и социальной мысли. Объяснение очевидно – понятийный аппарат позитивистского рационалистического знания не приспособлен для адекватного отражения всех нюансов апокалиптического видения истории. Максимум, что он может фиксировать, – это сходство эсхатологического и телеологического мышления и факт активного использования аллегорий и метафор при оценке общественных процессов. Поэтому вывод о том, что средневековый социум не испытывал потребности в самостоятельных исторических изысканиях и довольствовался нахождением библейских аналогий [1. С. 22, 207], достаточно долго оставался аксиомой для советского религиоведения и медиэвистики.

Недостаточность позитивистских интерпретаций сегодня видна особенно отчетливо, что порождает опыты по их преодолению, например в духе концепции осевого времени. Новое понимание христианской эсхатологии в качестве «обязательной предпосылки цивилизационной историософии» основывается на следующих тезисах: 1) эсхатология, корнями уходящая в повседневный эмпирический опыт, смогла подняться на уровень историософии, т.е. связать на разных уровнях бытия (космологическом, историческом, политическом, индивидуальном) понятия Творения и Страшного суда, потому что своей целью поставила получение системного знания о природном и социальном мире; 2) эсхатология стала духовной предпосылкой складыва-

ния цивилизации благодаря способности переводить созданную ею же идею конечности земного мира в конструктивное русло – в учение о поступательном и необратимом движении истины [2].

В этих положениях заключены важные основания для современного изучения эсхатологических доктрин. Отражая разные уровни человеческого бытия, они в перспективе создают условия для разрешения главной загадки апокалиптики – каким образом ей удастся превращать общеизвестные и общеупотребительные идеи в личную программу поведения.

На первый взгляд, феноменальной жизнеспособности эсхатологических учений нетрудно найти объяснения. Системные кризисы, периодически переживаемые обществами, порождают однотипные настроения, которые, кстати, искусственно могут поддерживаться политическими или конфессиональными элитами. Однако есть один момент, который необходимо учитывать при изучении функционирования апокалиптических представлений – это способность к втягиванию в орбиту влияния катастрофической парадигмы не взаимодействующих непосредственно социальных слоев, что позволяет ввести в аналитический инструментарий изучения легенды понятие «коммуникационного потенциала апокалиптического знания» [3]. Его строение в синхронном и диахронном аспектах, в свою очередь, может быть представлено, во-первых, как некоторый объем информации, передаваемый из поколения в поколение [4–8]; во-вторых, как специфический набор мыслительных операций, который сначала обеспечивает получение такого знания, а потом преумножение и реализацию его на практике. Поскольку апокалиптика имеет форму историко-прогностической рефлексии, то естественно, что интеллектуальной процедурой, придающей системность эсхатологическому знанию, является способ понимания времени.

На сегодняшний день доказано взаимопроникновение линейных и циклических форм движения времени в хронософии [9. С. 208–308] и доминирующая роль первых в формировании структуры эсхатологической концепции [10. С. 159–198; 11. С. 96–97]. Однако не все стороны бытования христианской трактовки времени могут считаться полностью изученными. Еще в 1970-е гг. Ю.М. Лотман отмечал, что противоположность моделирующих языков мифа и истории имеет отдаленное отношение к «реальному человеческому переживанию структуры мира», которое строится как «постоянная система внутренних переводов и перемещения текстов в структурном поле напряжения между этими двумя полнотами» [12. С. 7]. Следовательно, для решения вопроса о механизме воспроизводства эсхатологических символов и образов важно установить сам

принцип сосуществования в повседневности разных систем исчисления/понимания времени.

Известно, что только христианской доктриной в полной мере сохранен антагонизм линейного и циклического времени – идея «вечного возвращения» не была ею воспринята, поскольку отрицала положение о приходе Мессии и конечном спасении верующих. Поэтому создаваемое вероучением литургическое время выполняет задачу организатора, прежде всего, сферы ритуала, но никогда не подчиняет себе все пространство каждодневных интересов и мотиваций человека. Напротив, циклическое время, связанное с достаточно стабильным перечнем дел и забот и, тем самым, вызывающее ощущение бесконечного повтора происходящего, строит именно повседневность. Пересечение двух темпоральных систем в обычных условиях происходит, как правило, в период значимых для индивида или общества дат, рубежность которых позволяет заметить разницу между прошлым и настоящим и избавиться восприятие обыденности от налета рутинности, поместив ее в сетку макрокоординат.

«Мирное сосуществование» под силу взорвать только явлениям, не укладывающимся в привычное течение времени, и потому оцениваемым как исключительные. Причем их масштаб играет второстепенную роль: «заставить» человека увидеть зыбкость своего положения могут и события, скромные с государственной точки зрения. В любом случае, в маркировании их Великим Началом или Великим Концом доминирующую роль сыграет не объективная степень разрушения жизненного уклада, а субъективные представления о необратимости происходящего. В сущности, именно они создадут условия для включения в социальную действительность «времени эсхатологического» и переведут абстрактные сведения о божественном замысле поэтапной гибели мировых империй в знание о личных перспективах. Только поэтому эсхатологии будет от дано право регулировать все сферы жизни человека и при этом совершенно не считаться с различиями глубинно-циклического и хроникально-исторического времени.

Отмеченное качество дало основание исследователям говорить о статичности или «экстемпоральности» апокалиптического видения истории, которое «не было ни прогрессивным, ни регрессивным» [9. С. 292–293]. Действительно, двойственная природа эсхатологической парадигмы – линейная и циклическая одновременно [13. С. 21–22], рождает то самое анахроническое отношение к истории, когда очередность эпох Ветхого и Нового Заветов заменяется отношениями симметрии, а прошлое и современность истолковываются с помощью ограниченного набора символов. Но особенностью ее функционирования в живой, реальной среде, на наш взгляд, является отказ от отстраненного взгляда на мировую историю и обращение к «запасам» исторической памяти. Этим, в частности, объясняется импульсный характер проявления эсхатологического чувства и условия его пролонгации. Оно возникает как реакция на экстраординарное событие, но устойчивым его делает историческая рефлексия – в зависимости от того, удастся или нет подобрать происходящему аналог в прошлом, будет зависеть амплитуда колебания общественных настроений

страха/уверенности и безнадежности/оптимизма. (Особо отметим, что здесь идет речь о стадии формирования эсхатологического чувства: ситуация его стабилизации требует от коллектива использования иных алгоритмов осмысления случившегося.)

Отсюда становится понятным повышенное внимание к содержанию категории времени в поворотные моменты жизни христианского социума: интерес к прошлому утрачивает для обывателя черты праздной любознательности, «историческая продукция» превращается в востребованное знание, а исторический процесс – в коммуникативный акт, форму и средство общения в цепи *individuum–societas–transcendens*.

Этот специфический диалог идет согласно законам исторического познания, но корректируется конфессиональными технологиями интерпретаций и умозаключений, что делает его результаты и «измерителем типа культуры, и фактом историософии» [1. С. 23–24], и практическим руководством «здесь и сейчас». Возникающая информационная система имеет примечательные особенности. Первая из них формируется общим свойством всех исторических реконструкций – они, всегда имеющие дело с известным результатом когда-то случившегося, сами программируют отбор и осмысление фактов как связанных друг с другом, чем превращают хаотичное прошлое в некоторую последовательность событий [14. С. 68–73]. Логика провиденциализма в данном случае позволяла говорить о череде отступлений, о ложных путях в моменты «прямого» вторжения в человеческую историю надисторических сил и указывать «клетку истории», с которой началось разрушение мира (католичество чаще прилагало действия Промысла к индивидуальным судьбам, православие – к странам и народам [15. С. 29–30; 16. С. 255]). Вторая особенность, определяемая уже своеобразием эсхатологической рефлексии, не допускала ограничивать изыскания выявлением исторического факта, а обеспечивала активную работу с его культурным контекстом. В итоге исторический факт терял прежнюю единичность и статичность и трансформировался в понятие, обладающее качеством символа, примера или прецедента, тем самым приобретая способность сохранять уникальные черты объекта и одновременно быть средством постижения связанных с ним явлений. Для того чтобы такая перекодировка оценивалась как достоверная процедура получения достоверного знания, должно было быть выполнено одно условие – наличие экспертов/избранных, которых массовое сознание наделит правом и привилегией дешифровки происходящего.

Христианская культура создала два типа рационального знания, различающихся по методам его получения и по предназначению – «знание ради знания» и «знание ради назидания» [17. С. 136–165]. Соотнесение одного из них с западно-европейской схоластикой, другого – с восточной патристикой как бы напрашивается само собой. В действительности, речь может идти лишь о некоторых тенденциях, наиболее ярко проявивших себя в разных регионах христианского мира Средневековья. Культ сакрального текста, присущий обоим типам, не только создавал монополию корпорации посвященных на владение трансцендентным знанием. Он еще формировал представления традицион-

ного общества (или в случае со староверием – общества, ориентированного на традиционность) о качествах апокалиптического знания, предлагаемого тем или иным конфессиональным идеологом, и критериях его «истинности».

Во-первых, его строение фундируется положением о внутренней непротиворечивости субстанции и неразличимого единства всего и вся. Даже несмотря на то, что уже с XVII в. научный дискурс для установления связи между явлениями использует категорию «отношение», эсхатология XIX столетия в очень ограниченной мере оперирует понятиями «причина – следствие». В апокалиптических построениях эпохи модерна сохранится как континуальность текста [18. С. 46–47] эсхатологии, так и стремление ее «разработчиков» как бы растворить его в многомерном семантическом пространстве культуры.

Во-вторых, технология презентации апокалиптического знания допускает равное использование буквального и аллегорического приемов толкования сакрального текста, но не предполагает корреляций с непосредственным социальным опытом группы: в противном случае оно не будет считаться знанием о «последнем времени». Однако это знание должно уметь выразить состояние бифуркации, в котором оказалось общество, с помощью устоявшегося набора стереотипов и символов, отражающих как христианские ценности, так и архаические слои национального менталитета. По мнению современных исследователей, именно включение в переломные моменты глубинных, архаических слоев менталитета создает необходимый запас прочности эсхатологической конструкции в целом [19. С. 187–204; 20. С. 89–100].

В-третьих, темпоральная двойственность эсхатологии ведет к тому, что в момент актуализации катастрофических настроений обыденное сознание перестает различать историю священную и профанную. Это всегда породит попытки обнаружить двойную перспективу текущих политических событий и соотнести их с кульминацией Апокалипсиса [21]. Возникающий в результате таких интеллектуальных процедур вывод об управленческом вакууме обеспечит пересмотр всей группы значений, производных от понятия «власть». По-видимому, истоки длительного и наследуемого оппозиционного поведения староверия следует искать не в конкретных действиях властей, а в объективных противоречиях между светской природой государства и представлениями о его конфессиональной миссии, в

механизме религиозно-символической интерпретации административно-правовых функций и политических институтов.

Раскол русской церкви середины XVII в. поставил под угрозу этническую солидарность, а значит, стабильное существование общества в целом. Принципиальный отказ староверия искать новый символ консолидации вместо «погибшего» Московского царства и, напротив, вера государства в эффективность административно-полицейского ресурса не создавали условия для культурного диалога. В итоге в России, в отличие от Запада, прозревшего, что не любым путем можно и нужно восстанавливать конфессиональное единство мира [22. С. 207–208], возможность толерантного решения спора исключили для себя обе стороны.

Вместе с тем эсхатологические доктрины старообрядцев, ставшие фундаментом, на котором строились их отношения с обществом, государством, историческим прошлым и прогностическим будущим, страны так и остались чужды идеям политического переустройства и, тем более, насильственного восстановления социальной справедливости. Показательно, что даже шеф жандармов и главный начальник III Отделения граф А.Ф. Орлов (1844–1856 гг.) считал, что хотя «правила раскольников весьма неблагоприятны, но они, разумея их в религиозном смысле, едва ли применяют их в гражданском быту. Они проповедуют не платить податей, а сами исправно их вносят, учат избегать рекрутства, а сами усердно служат, учат не повиноваться властям, а сами повинуются» [23. С. 13]. Здесь нет парадокса: старообрядческая апокалиптика как составная часть христианской не считает земную власть величинной самодостаточной, поэтому видит истоки бедствий не в социально-политических или экономических мероприятиях власти как таковых. В большей степени ее волнует судьба избранных «остальцев благочестия», высокая миссия которых объективно требует находить тот или иной компромисс с властью.

Эсхатология староверия смогла сохранить в себе системообразующие черты христианского мифо-исторического предания как текста, совмещающего в себе два аспекта – диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, иногда будущего), потому она смогла стать не только организатором коллективной памяти и средством осмысления опыта, но и регулятором внутренней жизни конфессии на протяжении уже более трех столетий.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987.
2. Пиков Г.Г. Эсхатология как обязательная «предпосылка» цивилизационной историософии // Ученые записки факультета истории и международных отношений Кемеровского государственного университета. Кемерово, 2004. Вып. 2. С. 66–70.
3. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX в. (по материалам международных исследований). М., 1999.
4. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 17–64.
5. Шевеленко А.Я. Апокалипсис и его сюжеты в истории культуры // Вопросы истории. 1996. № 11–12. С. 16–38.
6. Свенцицкая И.С. Народное христианство в апокрифах II–V вв. Представления о сатане, демонах и аде // Одиссей. Человек в истории. М., 1999. С. 109–122.
7. Учение об антихристе в древности и Средневековье. СПб., 2000.
8. Харитонович Д.Э. Дьявол // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 159–163.
9. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
10. Гуревич А.Я. Представление о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971.

11. *Гуревич А.А.* Время // Словарь средневековой культуры. М., 2003.
12. *Лотман Ю.М.* Феномен культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Т. 9.
13. *Лотман Ю.М.* Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973. Вып. 2.
14. *Успенский Б.А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья 1 // Труды по знаковым системам. Тарту, 1988. Т. 22.
15. *Семенова С.Г.* Odium fati как духовная позиция в русской религиозной философии // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
16. *Мильков В.В.* История в зеркале апокрифа // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
17. *Гайденок В.П., Смирнов Г.А.* Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности // Рациональность на перепутье. М., 1999. Кн. 2.
18. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
19. *Голубев А.В.* Мифологизированное сознание как фактор российской модернизации // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). М., 1994. Вып. 1.
20. *Ахиезер А.С.* Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность 2001. № 2.
21. *Гурьянова Н.С.* Эсхатологический миф у старообрядцев XVII в. // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 410–418.
22. *Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю.* Открытие социального (парадокс XVI века) // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001.
23. *Ершова О.П.* Роль Министерства внутренних дел в формировании государственной политики в отношении старообрядчества в 60-е годы XIX в. // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1995. Вып. 5.

Статья поступила в редакцию журнала 21 сентября 2006 г., принята к печати 7 октября 2006 г.