

Е. Е. ДУТЧАК
(Екатеринбург)

СТАРОВЕРИЕ ФРОНТИРА: ОТ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ К РЕГИОНАЛЬНЫМ ФОРМАМ ИДЕНТИЧНОСТИ¹

Рецензия на: Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX в. — Одесса; Измаил; Москва: Одесский национальный университет; «СМИЛ» — «Археодоксия», 2010. — 528 с.

«Липоване — оне с липовых лесов.
Вся Сибирь — липоване.
Они — чисто русские,
кто не хотел бороду брить,
закон держал.
Вера — жестокая, но справедливая»
(Полевые материалы А. А. Пригарина).

Вынесенная в эпиграф цитата, на первый взгляд, выглядит курьезом: в Сибири не растут липовые леса, и пришлое население двух окраин бывшей Российской империи с большой долей условности можно называть «чисто русским». И все же высказывание знаменательно: в нем в концентрированном виде выражены народные представления о глубинной связи этнического и конфессионального — связи, ставшей «главным героем» монографии украинского историка и этнографа А. А. Пригарина.

Настоящая публикация — это не рецензия в прямом значении слова, призванная прояснить достоинства книги о старообрядческом освоении российско-османского пограничья, указать на спорность или уязвимость отдельных положений. Монография А. А. Пригарина заслуживает большего уже потому, что она провоцирует сравнения с другими «регионами-фронтирами» и помогает увидеть принципиально новый круг вопросов, с которыми уже в ближайшем будущем придется работать исследователям народной (не только — старообрядческой!) колонизации. Главные в этом перечне: каким образом русский переселенец в отрыве от культурной метрополии воспроизводит

собственные этноконфессиональные качества? Какие модели самоотождествления он должен создать и какие практики освоить, чтобы сохранить культурные особенности в мультикультурной среде?

Ответы на них не просто дать по ряду причин. Привлечение теории идентичности в сферу ретроспективного анализа, во-первых, предполагает «насыщение» ее понятийного аппарата историческим содержанием, в противном случае, общепотребительность и избыточная универсальность термина «идентичность»² не позволит говорить о корректности выводов. Во-вторых, требует подбора источников, прямо или косвенно отражающих ситуацию самоопределения в традиционных сообществах.

И начинать, видимо, следует с поиска «исследовательской площадки». Наблюдения А. А. Пригарина убеждают в том, что серьезным эвристическим потенциалом в данном случае обладает конфессиональная (здесь — старообрядческая) миграция в зоны фронта. Неустойчивое, подвижное состояние существующих на культурном/политическом пограничье социальных структур делает переселенца восприимчивым к «чужому». В то же время жесткие религиозные установки представляют его четко разделенные области, где изменения желательны, а где они ведут к системным деформациям. Разница между константами и переменными культурной системы мигрантов и дает уникальную возможность для понимания механизмов формирования автономных сообществ в этнически неоднородных регионах.

Сегодня уже есть отдельные работы, выполненные в подобном ключе [Фурсова 2010, 371—372]. Тем важнее появление монографии А. А. Пригарина, где сохранение староверием базовой идентичности (осознание себя русскими и православными одновременно) рассматривается в контексте конструирования адаптивных стратегий поведения.

Исходной посылкой автора стал тезис о том, что характеристики старообрядческой диаспоры на Дунае не являются результатом простого сложения прежних,

² Как отмечает В. С. Малахов, «начиная с 1980-х гг. поток сочинений, выносящих в заголовок слово “идентичность”, становится практически необозримым; “идентичность” становится составной частью своего рода жаргона, бессознательное употребление которого превращается в норму и научной, и политической журналистики» [Малахов].

до-миграционных свойств. Напротив, создаваемая в ходе переселения этноконфессиональная общность — это абсолютно самостоятельное образование, складывание которой обнаружит себя в: а) демографических процессах (III глава); б) религиозной практике и культурно-бытовых традициях (IV—V главы); в) сознательном и неосознанном мифотворчестве (VI глава). Именно этот ракурс позволяет оценивать монографию А. А. Пригарина как первый опыт по созданию междисциплинарной модели исследования староверия фронта и, соответственно, размышлять об эффективности предлагаемого инструментария.

Староверие фронта: демографические характеристики. Разговор о любой этноконфессиональной общности беспредметен, если не иметь представления об ее численности и институтах воспроизводства. Однако если исследования о семье как трансляторе традиций в староверии всегда оценивались историками как значимые, то попытки определить хотя бы приблизительное число старообрядческих семей до недавнего времени воспринимались с долей скепсиса. Считалось, что для выполнения процедуры нет источников информации: в официальные сводки попадали лишь «записные староверы», и даже эти цифры нередко искажались чиновниками на местах [Зеньковский 1973, 381—406].

Предложение И. Н. Юркина проводить подсчет по конфессионально-заданным действиям и практикам [Юркин] изменило ситуацию, но не решило задачи в полном объеме. Причина проста — технология, разработанная для изучения стабильной региональной группы, не годится при рассмотрении мигрирующего сообщества. Здесь необходима методика комплексного анализа социальной, переселенческой и демографической динамики, помимо прочего, помогающая установить пути сохранения этноконфессиональной специфики.

А. А. Пригарин начинает ее построение с характеристики привлекаемых источников, в состав которых наряду с ежегодными отчетами о числе «раскольников» Нижнего Придунавья он включает военные и топографические описания края, ревизские переписи, формулярные описания жителей и пр. Большинство этих документов известны исследователям Украины, но процитируем автора

монографии: «Реконструировать демографические процессы нам позволяет не столько привлечение новых, сколько более эффективная критика традиционного корпуса источников» (с. 172). Эта исследовательская установка и обязывает автора быть крайне внимательным к исторической информации и свидетельствам. Он всегда аккуратно сообщает, на основе каких текстов сделан тот или иной вывод, каков в нем «процент» допущений и пока не доказанных утверждений. В результате, проведенное им сопоставление половозрастных когорт, показателей естественного и механического движения населения позволяет читателю увидеть в них процедуры, преодолевающие ненадежность прямых источников информации.

Пожалуй, самый серьезный вопрос, поставленный А. А. Пригариным, — приносит ли своеобразие в демографическое поведение мигранта «конфессиональная составляющая»? Автор уверен в этом и предлагает, во-первых, считать «самобытным старообрядческим» типом воспроизводства относительно высокий прирост населения за счет миграций, высокий индекс детности и низкую общую смертность (с. 235, 237). Во-вторых, использовать полученные эмпирические данные для выделения хронологического отрезка, где подвижная миграционная общность превращается в устойчивую региональную. Так, рассуждения А. А. Пригарина убеждают в том, что в 1830-е гг. обосновавшиеся в Нижнем Придунавье «липоване Молдово-Волохии, пилипоны Речи Посполитой, некрасовцы Крымского Ханства и староверы Новороссии» уже являются группами, готовыми к консолидации. И два десятилетия спустя они закрепят за собой название «липоване» и будут осознавать себя этнически однородным социумом, говорящим на одном языке и исповедующим одно вероучение.

Достаточно быстрая стабилизация столь пестрых групп провоцирует еще один вопрос — какая из сторон базовой идентичности старовера (религиозная или этническая) была определяющей в этом движении? А. А. Пригарин пишет о том, что «солидарность внутри конфессиональной общности была намного сильнее, чем факторы дифференциации по вторичным признакам: социальным, экономическим, военно-политическим и т. п. Взаимодействие нескольких вариантов старообрядческих традиций выступило структурным

фактором возникновения этноконфессиональной общности в регионе» (с. 94).

Ситуация требует объяснения: по каким-то причинам придунайские староверы, выходцы из *разных* мест, воспитанные в *разных* старообрядческих традициях, не пошли по пути разделений, столь естественном для староверия Европейской России во второй половине XVIII—XIX столетий. Заметим, что аналогичная «невнимательность» к доктринальным тонкостям нам встречались в таежных районах Сибири.

Напрашивается предположение, что конфессиональная идентификация в зонах фронта обладает спецификой и при ее реконструкции необходимо учитывать ряд факторов, и прежде всего демографический. Заслуживает особого внимания наблюдение А. А. Пригарина о небольшом количестве людей нетрудоспособного возраста среди мигрантов. Не исключено, что физическое отсутствие старшего поколения — хранителя знаний о «правильном»/«не-правильном» уже на раннем этапе освоения территории закладывало предпосылки межконфессиональной интеграции.

Вторым следует назвать социально-психологический фактор. Экстремальное состояние, а переселение с полным правом может считаться таковым, актуализирует те стороны идентичности, которые позволяют с наименьшими потерями приспособиться к новым реалиям. Взаимодействия между некрасовцами-старожилами и липованами-мигрантами (с. 123—124), равно как история старообрядческих переселений в Сибирь свидетельствуют, что пришлые староверы стремились поселиться рядом с единоверцами. На Дунае это означало возможность воспользоваться конфессиональными и социальными льготами казаков-некрасовцев, а в Сибири — хозяйственную помощь при обустройстве. Разница мотивов не скрывает сходства ситуаций: «своими» для старовера в зонах фронта были не русские вообще, а близкие в конфессиональном отношении люди и группы.

Третьим фактором, заставлявшим мигрантов поддерживать более конфессиональные, чем этнические связи, можно считать историко-культурный. Речь здесь идет о логике, в которой со второй половины XVIII в. развивается староверие в целом — религиозная оппозиция традиционалистского характера, вынужденная

для сохранения себя и своего влияния в народной среде соответствовать модернизационным реалиям. Это было достижимо при условии наращивания «идентификационной программы» — дополнения ее социокультурного блока (носитель истинной веры — страдалец, мученик, борец) политическим (носитель знания о происходящем и, значит, истинной власти). Вытекающее отсюда активное использование в качестве инструмента идентификации³ концепта избранничества («избранное стадо Христово») облегчило поглощение этнического *конфессиональным* и на ранней стадии колонизации формировало восприятие русского в широком смысле — как производного от «правильного» вероисповедания признака.

Результатом действия трех факторов, видимо, объясняется сходство ситуаций на дунайском и сибирском фронтах, когда староверие использовало «ресурс границы как потенциал для создания собственного пространства, удобного и для приспособления к внешнему миру, и для создания своего» (с. 33).

Староверие фронта: религиозные практики и культурно-бытовые традиции. Историография староверия насчитывает не одну сотню работ о жизненном укладе конфессии, вместе с тем исследований не описательного, а концептуального характера среди них — единицы. Это неудивительно: за чередой повторяющихся, мало-выразительных событий непросто увидеть общественную динамику или закономерности исторического развития, словом, все то, что превращает рутину повседневности в культурно-обусловленное и социально значимое действие.

Объективные трудности изучения бытовой сферы, видимо, можно преодолевать по-разному, но как показывает практика, все прорывы в этой области совершены на стыке междисциплинарности. И монография «Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв.» не является исключением. Исторический ракурс исследования нацеливает ее автора на поиск культурных императивов, на фундаменте которых придунайское староверие создавало систему жизнеобеспечения и строило «ре-

³ Здесь: референция и позиционирование — выбор социального эталона и стремление участвовать в привлекательной системе отношений.

лигиозный ландшафт» [Главацкая 2008, 76—82]. Этнографический — объяснять вариативность бытового поведения местами выходов, социальными контактами и природно-хозяйственными условиями.

В результате, текст монографии становится информационно насыщенным, а вывод автора о том, что для зон фронта характерна «сложная идентичность», функционирующая в «мягком сетевом режиме» (с. 376), — аргументированным. Особо подчеркнем, он полностью согласуется с принятым сегодня пониманием идентичности как явления двойственной природы, в составе которой различаются базовые элементы: относительно «неизменяемые» ценности, нормы и представления, заданные принадлежностью к определенной социокультурной традиции и «отвечающие» за однозначное восприятие происходящего, и элементы «ситуативные», возникающие под воздействием внешних факторов. Это делает идентификацию никогда не завершающимся процессом и ставит ее в зависимость от внутренней согласованности ситуативного и базового. Формирующиеся в результате модели самоотождествления и адаптации окажутся либо эклектичными и потому направленными на механическое увеличение практик и жизненных стратегий, либо зафиксируют иерархию идентичностей и поставят заимствования под контроль.

Исследование А. А. Пригарина детализирует означенный подход и доказывает, что в зоне фронта конфессиональное, этническое и социальное в равной мере могут выступать структурирующим компонентом. Например, в период освоения/заселения территории главной для старовера будет религиозная близость: она позволит выбрать место, включиться в действующие социальные связи и с помощью ритуала нивелировать разницу вероучений⁴. В то же время повседневность сформировавшегося коллектива в большей степени оказывается подчинена этническому или социальному генотипу. Косвенно об этом свидетельствует как этнографический материал (стремление липован сохранить прежний опыт домостроительства, изготовления одежды и систему питания; бытование в их среде наряду с православным уставом кодекса обычного

⁴ О способности ритуала упорядочивать межличностное взаимодействие и поддерживать внутригрупповое единство см.: [Никитина 1994; Поздеева 2000].

права «Заветы Некрасова»; антропони́ка, ориентированная на старорусский именник и этнокультурные реалии), так и материал сугубо исторический. В частности, стабилизация старообрядческих групп в Нижнем Придунавье уже в середине XIX в. привела к тому, что сословно-корпоративный способ консолидации становится ведущим.

Показанная А. А. Пригариным нелинейность протекания процессов самоотождествления в перспективе может выступить основой для рабочей гипотезы: степень устойчивости этнических признаков в среде конфессиональных мигрантов зависит от характеристики самого фронта. О возможностях корреляции и разнице в поведении старовера на «природном» и «политическом» пограничье говорит сопоставление сибирского и придунайского материалов.

Так, акцентирование собственной этничности, сошлемся на наблюдения А. А. Пригарина, присуще именно выехавшим за пределы родины: «Если на коренной территории и в пограничье имена имеют, прежде всего, религиозное содержание, отражая конфессиональные особенности (“поповцы”, “беглопоповцы”, “беспоповцы”, “филипповцы” или внешние формы — “раскольники”, “старообрядцы”), то в диаспорных группах — на первый план выходят этнические характеристики» (с. 367—368).

Напротив, природные отличия заставляли старовера обращать внимание на конфессиональную сторону повседневности. В частности, сибирские этнографы пишут о том, что религиозные запреты на использование меха некоторых животных и отказ перенять технологию изготовления одежды у местных народов, хотя ставили старовера в менее выгодное положение по сравнению с мигрантом-«никонианином», зато позволяли ему сохранять «конфессиональную чистоту»⁵. Попутно отметим, работы последних лет открывают еще один аспект темы, а именно: трансформация бытовой культуры сибирского старовера зависела от четкости осознания им своей религиозной специфики, что, в свою очередь, определялось присутствием

⁵ Классическим примером считается предпочтение многослойной тканевой одежды и отказ от «малахая» — тюркского головного убора с четырьмя меховыми клапанами на лбу, ушах и затылке. См.: [Бардина 1995, 206; Шелегина 2005, 152].

людей, умеющих толковать кириллический текст. Например, наш респондент, один из руководителей «идеологов» таежных страннических монастырей, с гордостью рассказывал о том, что «ссылками на Писание» ему удалось доказать допустимость ношения в скитах рубахи с манжетами — удобного во время покосов типа одежды. Если коллектив не располагал таким интеллектуалом, то, видимо, он сохранял только отдельные звенья религиозного комплекса: погребальную одежду, обрядовую пищу⁶.

Безусловно, сказанное требует проверки на разных регионах и группах мигрантов, однако уже сейчас очевидно, что даже в религиозных движениях конфессиональная составляющая идентичности не становится единственной основой для выработки адаптивного поведения. Исследование А. А. Пригарина убеждает в том, что обращение к ней в зоне фронта всегда ситуативно и подчинено задаче создания конфессионально-территориальной общины.

Староверие фронта: ресурсы мифотворчества. Адаптационные стратегии староверия могут быть чрезвычайно разнообразны, но при ближайшем рассмотрении, как правило, обнаруживается, что их складывание идет по схожей схеме. Отправной точкой для расширения поведенческих моделей являются авторитетные тексты, тщательность отбора которых выступает гарантом верно найденных решений. Обычно исследователями эти сюжеты разбираются на материалах конкретных согласий, толков или общин, иначе говоря, на примере коллективов пусть формально, но объединенных вероучением.

Однако староверие фронта по определению лишено возможности руководствоваться какой-либо одной концепцией спасения и, соответственно, должно для легитимации жизненных практик использовать дополнительный инструментарий. А. А. Пригарин полагает, что это происходит в сфере народного исторического нарратива. Сотворенное им героическое прошлое «эпохи переселения и колонизации» наполняло мессианским смыслом настоящее крестьянина, мещанина или купца и давало основания социально и религиозно неоднородному староверию Придунавья считать себя единым. В сущности, перед нами хорошо известный путь

появления новой идентичности, когда ценность человеческих действий «здесь и сейчас» обусловлена «не их прямой физической данностью, а присущим им качеством быть воспроизведением прадействия, повторением мифического образца» [Элиаде 1987].

Староверие фронта, несомненно, нуждалось не только в консолидации. В не меньшей степени его выживание зависело от того, сможет ли оно воспринимать место своего проживания как «территорию спасения». При сопоставлении старообрядческой колонизации Сибири и Придунавья открывается важная закономерность процесса: конфессиональный мигрант создает адаптационные стратегии, так или иначе, привлекая мифологему расположенного за пределами собственного государства или на его окраине сакрального центра [Петрунин 2006]. В итоге, связь «Россия» — «Придунавье»/«Сибирь» (ряд можно продолжить) становится семантически нагруженной и порождает символические, но парадоксальные с позиции здравого смысла, высказывания: «липоване — нация русских русского» (с. 440), «мы — христиане, сибиряки, а раньше по паспорту писались русскими»⁷.

Сам процесс формирования в среде переселенцев-староверов новых идентичностей, видимо, устанавливается по разным основаниям. А. А. Пригарин исходит из неоднородности изучаемого им сообщества и наличия в его социальном багаже широкого спектра моделей самоопределения: «Так, бывшие подданные польского государства (пилипоны) легко могли стать казацким населением Османской империи (некрасовцами), а затем войти в состав государственных крестьян Российской империи липованами ... можно было “прятаться” за удобный этноним в конкретных обстоятельствах и закреплять свое положение в зависимости от конъюнктуры. Например, грозные казаки-некрасовцы, жандармы и сборщики налогов, уйдя из Добруджи в Бессарабию, становились мирными мещанами и купцами» (с. 393). Для нас индикаторами, показывающими успешность вхождения русского старовера в сибирское пространство и одновременно его отношение к культурной метрополии, является «рукописная продукция»:

⁷ Ср. с процитированной А. А. Пригариным грамотой молдавских властей 1804 г., разрешавшей староверам «принимать к себе лишь липован, и ни в коем случае — православных христиан» (с. 37).

⁶ Об устойчивости именно этих элементов старообрядческой культуры см.: [Фурсова 2010].

историко-полемиические сочинения, обосновывающие идейную самостоятельность переселенцев; подражание при изготовлении манускриптов стилю известных книжных центров Европейской России или, напротив, демонстративный отказ от этого; стремление мигранта освоить церковнославянскую орфографию и каллиграфию [Дутчак 2011].

Однако в обоих случаях очевидно: «вырастание» из этнических и религиозных характеристик человека и группы региональных форм идентичности становилось самым действенным способом закрепления староверов на культурном или политическом пограничье. С ее помощью пришлое население органично вписывалось в уже сложившиеся социальные сети, дополняя их при необходимости конфессиональными и «прежними территориальными»⁸ связями, тем самым получало возможность в отрыве от православной ойкумены воспроизводить и транслировать собственную культурную специфику.

Сложная природа самоотождествления требует от историка, берущегося за ее изучение, особого такта и мастерства. При изучении идентичности как состояния и идентификации как процесса чрезвычайно велика опасность приписать несвойственные человеку прошлого мысли и чувства или заменить историческую реальность абстрактным набором социально-психологических ролей. Видимо, единственной преградой от неправомерных экстраполяций в ситуации, когда еще не сложились теоретические основы анализа, остается комплексный подход к формированию круга источников и пошагово обоснованные процедуры их интерпретации — качества, виртуозное владение которыми демонстрирует А. А. Пригарин.

По этой причине не стоит удивляться тому, что книга о староверах российско-османского пограничья конца XVIII — первой половины XIX в. по своим наблюдениям, результатам и выводам с легкостью перерастает заданные автором пространственные и временные рамки. В сущности, этим монография А. А. Пригарина оказывается созвучна и открытому ею «староверию фронта» — явлению, которое смогло превратить идеологему в реальность лишь потому, что научилось преодолевать собственные границы.

⁸ См., например, о «воронежских» и «калужских» липованах в монографии А. А. Пригарина (с. 433).

Литература

Бардина 1995 — Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995.

Главацкая 2008 — Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 76—82.

Дутчак 2011 — Дутчак Е. Е. Формирование этноконфессиональной идентичности в периоды социальных трансформаций, или Зачем крестьянину-колонисту христианская книга? // Россия и Запад в переходную эпоху от Средневековья к Новому времени (XVI — первая половина XIX в.). Екатеринбург, 2011 (В печати).

Зеньковский 2006 — Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М., 2006. С. 365—369.

Малахов — Малахов В. С. Неудобства с идентичностью [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.intellectuals.ru/malakhov/izbran/8ident.htm>

Никитина 1994 — Никитина С. Е. Пение и говорение в народном восприятии // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 159—165.

Петрунин 2006 — Петрунин Ю. Ю. Призрак Царьграда: неразрешимые задачи в русской и европейской культуре. М., 2006.

Поздеева 2000 — Поздеева И. В. Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. № 7. С. 112—120.

Покровский 1973 — Покровский Н. Н. Организация учета старообрядцев в Сибири XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири: период феодализма. М., 1973. С. 381—406.

Фурсова 2010 — Фурсова Е. Ф. Группа старообрядцев Белоруссии и Сибири: базовые и переменные составляющие традиционной культуры // Культура как система в историческом контексте: опыт западносибирских археолого-этнографических совещаний. Томск, 2010. С. 371—372.

Шелегина 2005 — Шелегина О. Н. Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения русского населения Сибири в XVIII — начале XX в. Новосибирск, 2005.

Элиаде 1987 — Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Юркин — Юркин И. Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.samstar.ucoz.ru>