

УДК 008

*Н. И. Романова***ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ**

Эсхатологизм – основная черта средневекового христианского мировоззрения. В православной традиции после раскола Русской православной церкви эсхатологические воззрения интенсивно развиваются в старообрядчестве и по-разному представлены в его направлениях – поповщине (умеренность) и беспоповщине (радикализм). Эсхатологизм в старообрядческом мировоззрении связан с концептом «страх Божий».

Ключевые слова: христианская эсхатология, мировоззрение, страх Божий, старообрядчество, поповщина, беспоповщина, старообрядческая семья.

*N. I. Romanova***ESCHATOLOGICAL CONCEPTS OF OLD BELIEVERS**

Eschatologism is the main attribute of Christian concepts in medieval times. The eschatological views took predominance in religious concepts of Old Believers forming various manifestations within subdivisions of Old Believers church (such as «popovschina» – moderation, and «bespopovschina» – radicalism) after the Russian Orthodox Church split up. The Eschatologism is deeply connected to the concept of «Divine Fear» in Old Believers' faith.

Keywords: Christian Eschatology, outlook, Divine Fear, Old Believers' Church, Popovschina, Bespopovschina, a family of old believers.

Христианская православная эсхатология наиболее активно разрабатывалась и поддерживалась в сознании верующих в эпоху Средневековья. Поводов и причин в этот период было достаточно. Однако после раскола русской православной церкви эсхатологические воззрения интенсивно развивались старообрядцами (наследниками и хранителями средневековой культуры) и даже были выстроены ими в целые теологические теоретические построения. В условиях постоянных гонений апокалипсизм получал питательную почву и потому был ярко выражен в сознании старообрядцев. Таким образом, эсхатологичность является наиболее характерной чертой старообрядческого религиозного мировоззрения. Отсюда начинается концептуальное расхождение с официальным православием (апокалипсический накал которого постоян-

но ослабевает), а вместе с тем и с новой идеологией в отношении к миру и ко времени, в нем проистекающему.

Для мировоззрения эпохи русского Средневековья исход человеческой истории был предопределен концом света и последующим за ним Страшным судом, поэтому для Средневековья была характерна ориентация на вечность, которая должна наступить после Страшного суда. Для сознания того времени проблема состояла не в том, что наступит в будущем, а в том, когда это свершится. Средневековье жило в напряженном ожидании Страшного суда и постоянно «вычисляло» его [13, с. 54]. Для традиционалистов время как бы остановилось, «свилось, как свиток» («Апокалипсис»). Они жили в эсхатологическом времени, полагая, что Страшный суд – у порога или уже насту-

пил [19, с. 54]. Иначе смотрели на время новые идеологи – проблема антихриста, второго пришествия и Страшного суда становится для новой церкви теоретической – конец мира произойдет, но не сейчас и не скоро. На смену эсхатологической идее приходит идея жизненного оптимизма, уверенности в вечности земного существования [19, с. 434]. Исторический акцент переместился с вечности на землю, с прошлого на будущее, и русские люди – та их часть, которая строила и переняла новую культуру, – перестали думать о сроках светопреставления и готовиться к нему [13, с. 55]. Новая идеология не боялась Страшного суда, верхи предлагали русским людям новое будущее. Но с точки зрения тех, кто не мог отрешиться от средневекового сознания, этим верхи будущее у них отнимали. Самоуморения и самосожжения, которые в совокупности не поддаются никакому рациональному объяснению, и были попыткой вернуть это утраченное будущее [13, с. 255]. Неслучайно апокалипсические настроения наиболее выражены были в ранний период раскола, в период наибольших гонений на приверженцев старой веры, когда антицерковный протест слился с антифеодальным и антимоноархическим. Последние времена уже наступили, а антихрист уже царствует в мире – этот тезис дал большие возможности выразить недовольство против существующих порядков. Эсхатология стала реакцией широкой старообрядческой оппозиции на репрессивные меры властей. Да и как могло традиционное сознание оправдать разрушение традиции? Ведь отрицалось почти все, что было создано со времен Владимира-Святого. Отрицались книги и профессиональная музыка, иконы, фрески и зодчество, навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. Отрицались многие традиционные институты, например, институт юродства, который на Руси выполнял важнейшие функции общественной терапии.

Анафеме предавались и событийная культура, и культура обиходная, вся национальная топка и аксиоматика, вся сумма идей, в соответствии с которой жила страна, уверенная в их незыблемости и непреходящей ценности [13, с. 39]. Однажды все это должно было рухнуть. Для человека того времени разве неуместна была аналогия с концом света, а с теми, кто это разрушение спровоцировал и провел, – как с антихристами? Поэтому на протяжении первых десятилетий после раскола защитники древнего благочестия вычисляли и предсказывали одну за другой даты конца света.

Характеризуя развитие эсхатологических настроений старообрядчества XVIII–XIX вв., необходимо учитывать его конфессиональную специфику, в частности, как эти настроения выражались в поповских и беспоповских согласиях. Можно сказать, что в поповщине более оптимистическое отношение к миру, в отличие от беспоповщины, с ее крайним пессимизмом, поэтому эсхатологическая доктрина поповства носит умеренный характер. В беспоповских согласиях, напротив, эсхатологическая доктрина глубоко радикальна. Крайняя эсхатологичность в беспоповщине особенно присуща странническому толку, с его проповедью ухода от мира, с отказом от паспортов, денег, от всяких сношений с миром. Постоянное размышление о последних временах характеризует и поморщину. Поморцы сохранили эсхатологическую традицию, особенно акцентируя внимание на признаках этих времен, отраженных в Евангелии, поэтому часто в психологии поморца можно обнаружить апокалипсический страх.

В. П. Рябушинский, как представитель Белокрыницкой старообрядческой Церкви, приемлющей священство, осудил религиозный пессимизм беспоповцев: «Религиозный пессимизм – настроение очень опасное: оно делает душу человека легкой добычей вся-

кого соблазна и прелести, поэтому случаи перехода из старообрядчества, уже не говоря про нетовщину – религию отчаяния, и все же как-то связанную с православием – в хлыстовство, баптизм, любую секту и веру, для беспоповцев много более часты, чем для приемлющих священство. Есть еще одна сторона у религиозного пессимизма: чтобы существовать и не вырождаться, он требует пищи, а между тем с годами ее становилось все меньше и меньше – прошло после Никона целое столетие, а мир стоял, гонения утихли, и признаки антихристового пришествия, указанные в Писании, не осуществлялись. В результате, учение об уже бывшем пришествии антихриста приходилось дополнять или заменять всякими толкованиями о невидимом его присутствии» [14, с. 83–84].

Объяснить отличие эсхатологических взглядов поповщины и беспоповщины можно тем, что, в отличие от беспоповцев, старообрядцам-поповцам удалось воссоздать сильную централизованную иерархичную самостоятельную Церковь с сохранением и исполнением всех христианских таинств, без которых нет и не может быть спасения. Белокринницкая Церковь более устойчива в своих мировоззренческих позициях. Будучи менее пессимистически настроенными, поповцы утверждали, что, хоть и вся иерархия отклонилась от правой веры, но благодать священства, по учению церкви, сохраняется и у еретиков, посему и от них может быть восстановлена. В соответствии с этим и благодать вообще с земли не исчезла, и антихрист, ни телесный, ни духовный, на земле не царствует, поэтому поповщина принимала священников, переходивших в старообрядчество из господствующей церкви в их сане, а в 40-х годах XIX в. приняла к себе греческого митрополита Амвросия, благодаря чему восстановила епископат, а вместе с ним и полноценную церковную иерархию и организацию.

Ужасы петровского и бироновского режимов, затем николаевских времен внушали представителям беспоповщины мысль об исчезновении благодати вообще и благодати священства в частности. Беспоповские согласия не чувствуют за собой такой силы как поповцы: разбросанность, слабая централизация, а порой даже отсутствие таковой, менее жесткая иерархия (и даже отсутствие ее), отсутствие самого института Церкви (а «без Церкви благодати быть не может»), а отсюда из-за неимения священников невозможность принятия некоторых обязательных для каждого христианина таинств – все это придает беспоповским согласиям неуверенность и страх перед будущим. И здесь предпринимается попытка как бы «оправдать» себя перед Господом (за невозможность принятия таинств) через построение теории антихриста. Глубокое исследование последней в старообрядческих беспоповских толках (поморском, федосеевском и бегунском) посвятила Н. С. Гурьянова [3]. На основе изучения широкого спектра источников она выделила несколько теорий антихриста в старообрядческой эсхатологической литературе беспоповства. 1. Теория чувственного антихриста, т. е. воплощенного в образе определенного реального человека: это были Никон, Алексей Михайлович, потом Петр I. Некоторые авторы использовали и элементы теории расчлененного антихриста, под которым понимался чувственный антихрист, воплощенный в ряде лиц. 2. Теория духовного антихриста (мысленного), суть которой в том, что он чувственно не воплощен, а Алексей Михайлович не есть «последний антихрист», он только «послушник» его. 3. Теория мысленно-чувственного антихриста: *чувственный антихрист проявляется* в «послушниках», через которых он действует, самого же антихриста нужно понимать в духовном смысле, предсказанные же в священном писании признаки наступления царства

антихриста, а также описания «лица» этого антихриста следует понимать не буквально, а иносказательно. Н. С. Гурьянова увидела, что каждая из этих теорий «перетекала» в новую по мере социально-экономического развития России: если в ранний период раскола крестьянский антимонархический и антицерковный протест был крайне выражен (теория чувственного антихриста), то в дальнейшем сила протеста постепенно снижается, и, наконец, со временем исчезает сама антимонархическая направленность эсхатологической теории (у поморцев), приведшей к принятию моления за царя. Постепенно место действия антихриста было ограничено только Церковью, поскольку уже не было необходимости оправдывать эсхатологическими построениями антигосударственный протест, выразившийся в форме немоления за «внешних владык» [3, с. 32]. Затем исчезает антицерковная направленность эсхатологических теорий, «сочинения превращаются в чисто богословские, лишённые всякого политического подтекста – эсхатологические построения не соотносятся авторами с действительностью» [3, с. 32]. Это вызвало отделение от поморщины радикального филипповского толка.

Но крайний радикализм в отношении эсхатологической теории был проявлен в бегунском толке, в их идеологии антимонархические идеи приобрели особенную четкость и даже некоторую системность. Именно эсхатологические воззрения идеологов странничества (прежде всего отраженное в учении основателя толка инока Епифания) и их тесная связь с идеей спасения души «являлись толчком для “ухода в странство” и становились тем самым механизмом, который способствовал массовому крестьянскому переселению» [4, с. 33]. Страннические пустынножительские скиты в дореволюционное время покрывали всю Западно-сибирскую тайгу. «Наделение апокалиптики ролью хранителя идей, имеющих вневременной и вселенский

смысл, давало небольшой группе силы для противостояния государственной машине царской и советской России, а обязательная для пустынножительства норма подчинения монашескому уставу служила основой для активного хозяйствования и внутригрупповой консолидации» [4, с. 45].

Развитие апокалиптических взглядов старообрядчества как формы протеста против существующего строя продолжалось и в XX в. в период существования СССР. Представитель поповского направления Епископ Кишиневский (ранее нижегородский) Иннокентий (Иван Усов) – крупнейший старообрядческий писатель XX века – предпринял новую интерпретацию аллегорических образов Апокалипсиса в книге «Апокалипсические чудовища» [7]. И как продолжение антигосударственной направленности старообрядчества можно рассматривать его отношение к СССР, символизированное в «Апокалипсисе» красным драконом как непосредственно сатанинская сила, как безбожническая свирепая власть, «государство явно враждебное христианству и всякой другой религии».

В коллективном сочинении староверов, созданном в монастырском центре часовенных (фактически беспоповцев), Урало-Сибирском патерике, подробно рассказывается обо всех фактах преследований староверов, арестованных после разгрома скитов и обвиненных в антисоветской деятельности и агитации, перенесших репрессии, Сиблаг. «Основные идеи патерика достроили на современном материале 300-летнюю теорию о русских властях – предтечах Антихриста и антихристовом времени» [6, с. 174].

«Странническое “учение о побеге” по сей день остается одной из наиболее радикальных моделей, созданных старообрядчеством в целях спасения “древлего благочестия”. Сегодня бегунское согласие серьезно уступает другим течениям по численности и влиянию

на общественную жизнь, но его присутствие на конфессиональной карте России говорит о том, что идея фактического разрыва с «никонианским миром» по-прежнему востребована «староверческими социумом» [4, с. 43–44].

Многолетние авторские наблюдения за общинами приходов Русской православной старообрядческой церкви – РПСЦ, Белокриницкой в прошлом (Томская область и г. Усть-Каменогорск Восточно-Казахстанской области) и поморской общины (г. Риддер Восточно-Казахстанской области) позволяют сделать вывод о том, что в современном старообрядчестве присутствует все та же конфессиональная специфика эсхатологических представлений в поповских и беспоповских согласиях. В мировоззрении верующих из приходов РПСЦ, безусловно, наличествуют эсхатологические взгляды на современный им мир, но они все также остаются весьма умеренными и в большей степени прослеживаются только тогда, когда ведутся беседы на эту тему, особенно в среднем и молодом поколении. У поморцев же эсхатологический накал прослеживается постоянно, любые темы пронизываются разговорами о последних временах, и даже есть верующие, придерживающиеся крайних радикальных взглядов вплоть до отказа от денег, пенсий, пособий, паспортов (что само по себе уже выходит за рамки установок поморского толка). В последнем случае их содержит вся община. Поморцы Н. Т. и А. И. Гусяковы так рассказали о «последних временах»: «Не Горбачев виноват. Все от Бога, Бог наказывает. Божество и повеление невидимы. Это не Горбачев дурак, а Антихрист пришел. Пробыл час. Не стало в человеке слова Божия. Молитесь, бодрствуйте, готовьтесь. Помолимся и о народе. А начало-то не в 1917 г., а в XVII в.! Прокляли писание! Менее всего повинны староверы во всем, но чаша страдания общая. Вера не уйдет до скон-

чания века, сидели по 5–6 лет за это. Мы – терпители, а вы борцы, вы за нас боритесь».

Закономерным представляется тот факт, что превалирование в беспоповщине эсхатологических взглядов является причиной того, что молодое поколение не идет в ее общины. Представители беспоповских толков, лишённые преимуществ института Церкви, либо переходят в поповщину (происходят случаи перехода целыми общинами), или, доживая свой век, остаются верны своей вере, ссылаясь на своих отцов и дедов, которые ее «истово держали». Наблюдается старение беспоповских общин, которые лишены идейного источника обновления. Русская православная старообрядческая церковь, напротив, усиливается и укрепляется, и особенно за счет молодежи – как новичков, так и детей постоянных прихожан (связь поколений не нарушена, традиция продолжает жить). Иерархи РПСЦ уделяют серьезное внимание своей молодежи: организуются и работают воскресные школы, христианские летние лагеря, созываются съезды старообрядческой молодежи и конференции, на которых молодые люди выступают с докладами, дети и молодежь активно вовлекаются в крестные ходы, проходящие по всей стране и др. Все это, благодаря церковной централизации и иерархии, позволяет говорить о положительном прогнозе развития Русской православной старообрядческой церкви.

Говоря об эсхатологическом мировоззрении старообрядчества, следует особое внимание уделить и духовной практике, помогающей верующему связать апокалипсические представления о Страшном суде с повседневной жизнью, в том числе и повседневной жизнью общины. Своеобразной духовной практикой старообрядчества (безусловно, практика молитвы превыше всего) выступало культивирование мировоззренческого концепта «страх Божий».

О страхе Божиим многократно упоминается в Священном Писании. Более часто в ветхозаветной традиции понятие страха Божия встречается в Псалтыри. Псалмопевец подчеркивает: «Трепещет от страха твоего плоть моя, и судов Твоих я боюсь» (ПС. 118: 120). «Это состояние страха и трепета... – состояние особое, отличное от простого человеческого страха по отношению к чему-то, в котором нет трепета или благоговения. Бояться Бога – это значит крепко любить его заповеди, исполнять их (ПС. 111, 1). “Если любите Меня, заповеди мои соблюдайте”, – вторит Давиду Христос (Ин. 14, 15). Страх Божий, исполнение его заповедей – это блаженство (ПС. 127, 1). Именно страх Господень, исполнение его заповедей ведет человека к земному благополучию (ПС. 33, 10)» [17, с. 52]. Проповедь Христа направлена к тем, кто примет его учение. Это «кроткие», «чистые сердцем», «милостивые», те, кто способен на нерассуждающую веру и долготерпение. Но для них, избранных, дается новый путь обретения веры – не столько через страх, а, сколько через любовь, причем любовь и к ближнему, и к самому себе, и даже к врагу. Но любовь эта утверждается через любовь к самому Христу, опять же: «Если любите Меня, заповеди мои соблюдайте» (Ин. 14, 15). Святоотеческая мысль не стала противопоставлять Страх и Любовь и нашла достаточно оригинальное толкование их взаимной связи. Страх Божий «проходит с наступлением “любви”, уступая место качественно иному, “вторичному” страху Божию, который является неизменным спутником любви» [17, с. 54].

Связь страха перед Страшным судом со страхом Божиим очевидна. Эта связь описана в Святоотеческом предании: «Человек приобретает страх Божий, если имеет память смерти и память мучений; если каждый вечер испытывает себя – как он провел день и каждое утро – как прошла ночь; если не будет дерзким в обращении и, наконец, если

будет находиться в близком общении с человеком, боящимся Бога» (Преподобный авва Дорофей). «...Душа: пока остается нерадивой, покрыта проказой сластолюбия – не может чувствовать страха Божия, даже если бы кто непрестанно толковал ей о Страшном суде Божиим. А когда начнет очищаться, углубленно внимая себе, тогда начинает чувствовать, как некое живительное врачевство, страх Божий, пережигаяющий ее, как в огне, неким действием обличений, и, таким образом, мало-помалу очищаясь, достигает, наконец, совершенного очищения» (Блаженный Диадок).

Особая актуальность концепта «страх Божий» для старообрядчества носит объективный характер. В характеристике средневековой русской культуры исследователи отмечают ее дуалистический характер. Так, Б. А. Успенский характеризует языковую ситуацию на Руси как «двуязычие» (книжный – церковнославянский и некнижный – русский языки), а конфессиональную – как «двоеверие» (сосуществование христианского и нехристианского поведения) [16]. Дуализм Средневековья проявлялся в самом мировоззрении русского человека, что нашло отражение в абсолютизировании противопоставления категорий: Добро и Зло, Правда и Кривда, Христос – Антихрист, Благодетель – Грех и т. д. [19, 1, 15, 11, 8]. Для старообрядческой культуры, существовавшей в категориях средневековой традиционной культуры, свойственно дуалистическое разделение мира: добро-зло, свое-чужое, сакральное-профанное, полезное-вредное и др. Этот дуализм был даже гипертрофирован, возведен в абсолютную норму по причине постоянной угрозы: внутренней (необходимость хранить внутреннюю чистоту от обмирщения, существовавшие разногласия внутри самого староверия, которые порождали новые толки и согласия) и внешней (преследования со стороны властей – светских и духовных,

веяния культуры Запада). В связи с этим староверы вынуждены были изолироваться от второго, негативного начала и всячески препятствовали проникновению «чужого» в «свое» религиозное пространство. Находясь в условиях «катакомбного существования» [2, с. 73], старообрядцы для того, чтобы различать «свое» и «чужое», «внутреннее» и «внешнее», обозначали эти категории знаками. Исследователи выделяют две группы символов конфессиональной замкнутости и изоляции староверов: одни были направлены на внешнюю социальную среду (бытовые явления и символы веры), другие – бывали внутри разных толков (догматы вероучения, излюбленные иконы, обряды, типы молебен, духовные сочинения, кладбища у каждого толка) [10]. «Нежелание носить мирские одежды, сохранение старых форм есть также символ верности вечным ценностям старой веры, которую исповедовали их деды. Кажется, до сих пор сохранилась вера, что старозаветное платье поможет защититься от разрушительного влияния внешнего мира» [18, с. 247]. Староверие А. С. Ахиезер определяет как «манихейское движение широких народных масс», выступающих против сословного общества и основанной на нем государственности, видя во власти, в Западе, в богатстве зло, Кривду [1, с. 113–118]. Нечто парадоксальное видится в восприятии староверами самой Церкви. «Религиозное сознание воспринимает Церковь Христову как явление “внутреннее” по отношению к миру. Старообрядческая культура, многие ответвления которой построены на гипертрофированном переживании отдельных сторон Священного Писания, церковный дух “овнутрения”, гармонизирующий взаимоотношения Церкви и Мира, восприняла как посылку для возможной изоляции от всего внешнего, причем в числе “внешних” оказался и сам институт ортодоксальной церкви» [12, с. 131]. Более того, таковыми являются и все другие старообрядческие толки и согласия (кроме своего).

Для самосохранения от негативного «второго» (чужого) в условиях мировоззренческой дуальности любая традиционная культура вводит систему запретов, но любой запрет должен иметь идеологическое основание. В качестве такового в старообрядческой системе запретов, наследованной от прошлого, выступал концепт «страха Божия», который был актуализирован и даже абсолютизирован и играл очень серьезную роль в воспитании верующего. Почему именно «страх Божий»? Сам по себе страх ведет к покорности, к дисциплине. В условиях угрозы он был своеобразным механизмом, обеспечивающим единство и спасение общины, каждого ее члена. Страх Божий дисциплинировал и объединял людей вокруг традиции, направлял мысль в привычное русло консерватизма, к общезначимым архаическим ценностям, а не новациям, служил средством для быстрой мобилизации человеческих возможностей. Кроме этого, имелись более глубокие причины культивирования страха Божия в старообрядчестве, а именно идейные истоки, на которые оно опиралось.

Страх – это наиболее «соборное» чувство, позволяющее на эмоциональном уровне *быстро* объединять людей в одну группу и управлять ими. В этой связи культивирование концепта «страх Божий» было насущной необходимостью для старообрядчества, особенно в условиях постоянного выживания по причине гонений, а апокалиптические настроения, боязнь слиться с миром и светская неграмотность усиливали эту потребность. Благодаря страху Божию, руководителям религиозных староверческих общин было проще объединять верующих в случае опасности.

Рассмотрение на основе эмпирических данных (по экспедиционным материалам) системы ограничений в повседневной культуре старообрядчества Рудного Алтая подтверждает тезис о том, что в их основе лежит культивирование страха Божия. В связи с тем, что

основным направлением «в идеологической программе старообрядчества является воспроизводство религиозности в подрастающем поколении» [9, с. 84], особый, едва ли не главный акцент или ставка в нем делается на семью. Семья по праву может считаться оплотом старообрядчества. Перед ней стояла задача дать детям основы христианского вероучения. Старообрядческая семья являлась своеобразной общиной, так как собой объединяла кровных родственников, тружеников и единоверцев одновременно. Зачастую она объединяла от 20 до 40 и даже более человек. Поэтому понятие Страха Божия прививалось прежде всего, в семье, причем в ее повседневной жизни.

Повседневная жизнь старообрядческой семьи регламентировалась строгими религиозными нормами. Прежде всего, от верующего требовалось соблюдение обязательного моления: в старообрядческой семье день начинался с молитвы, ею он заканчивался, любая работа начиналась с нее, принятие пищи, буквально все. Строгие требования распространялись на внешний вид – для мужчины обязателен пояс, глухой ворот, для женщины еще больше ограничений – покрытая голова, сарафан до пят, ворот, плотно прилегающий к шее и длинные рукава, скрывающие запястья, – все это символизировало внутреннюю собранность человека, помогало сдерживать отрицательные моменты своей натуры, закрываться от тлетворного воздействия мира. Сам образ жизни, нравственное и физическое здоровье обеспечивались строгим отношением к соблюдению здоровья, чему способствовали отказ от алкоголя, курения табака, отсутствие распутства, здоровая пища, размеренный труд.

В основе всех норм и требований лежало привитие верующему страха Божия. В ходе непосредственных авторских наблюдений за жизнью старообрядческой семьи, а также воспоминаний людей преклонного возраста

(информаторов) было отмечено довольно частое употребление выражений типа: «Бойся Бога!», «Да убоимся гнева Божия», «Бога совсем не боится!» (на непослушного ребенка), «Не гневи Бога и людей!». Боязнь наказания Божьего особенно сильный аргумент против провинившегося человека. В ребенке страх Божий насаждался достаточно изобретательно, в соответствии с его уровнем понимания и детского сознания. Интересны в связи с этим два рассказа информаторов. И. В. Егоров: «Бывало, родители уйдут куда-нибудь, а мы одни оставались, бесились же да баловались. А мать, уходя, говорит-наказывает: “Будете баловаться – Боженька камушком по голове стукнет”, – и уйдет. Вот сидим и молчим, шепотом сначала разговариваем, боимся и ждем – вдруг Боженька по голове камушком стукнет. Ну а потом ждем-ждем, ан все нету. А мы возьмем и Боженьку тряпкой закроем, чтоб не видел, и начиналось». Подобную ситуацию описывала Н. М. Ермолаева: «У нас сестры, которые постарше уже, с нами одни оставались во время поста, хочется уж что-нибудь вкусненькое поесть, оскоромиться. Они возьмут иконы тряпкой закроют, приговаривая: «Теперь Боженька не увидит». Залезут под лавку и ели что-нибудь скоромное». Как видим, дети тоже были сообразительны в своем желании укрыться от наказания Божия.

Одним из методов воспитания в семье были наказания. Родителям в «Слове из притчи о воспитании детей» в Измарагде (сборник для домашнего чтения поучений Святых) назидательно говорилось: «Наказывайте смолоду детей своих. Вещает премудрость Божья: “Любящий сына своего палки для него не пожалет. Наказывай его в юности, чтобы он принес тебе покой в старости. Если же смолоду его не накажешь, то ожесточится и не покорится”». А вот что о наказании говорил Иоанн Златоуст: «Если кто детей своих не учит покоряться воле Божьей, то осужден будет суровее, чем разбойник: убийца ведь тело умерщвляет, а родители,

не воспитывающие своих детей, душу губят» [5, с. 40]. Информатор А. М. Козлова вспоминала слова своей матери: «Мама моя, Марья, помню, говорила: “Детям свою любовь показывать больно-то не надо, лучше построже с ними, иначе погубишь дет’я. Богу угодно, если ты его наказываешь за ослушание, ослушался тебя – ослушался Бога! Не надо им сильно-то любовь показывать. Люби его, но не потворствуй своей любовью! Дети, оне сразу смекают, где ослабло, а где ослабло – там и греха жди!”» В подобных словах подчеркивается воспитательное значение страха Божьего, его привитие ребенку было основным идейным помощником родителям в повседневном воспитании. Практикой его культивирования в духовном сознании была исповедь, благодаря которой ребенок учился анализировать свои поступки, отличать доброе от злого. Через исповедь в ребенке с детства воспитывалось под

страхом Страшного суда понятие греха перед Богом. Дети уже с семи лет исповедуются и отмаливают епитимию. Большой вклад в воспитание твердости и стойкости духа детей также вносили долгие посты, за которыми следовали церковные праздники.

Таким образом, в повседневной культуре старообрядческой семьи концепт «страх Божий» выступал и как идейная основа регламентации этой жизни, и как воспитательная доминанта в жизни каждого верующего – и ребенка, и взрослого. Что же касается жизни старообрядческой общины, то и здесь данный концепт помогал ей в самосохранении и объединении ее членов в сложных, порою опасных жизненных обстоятельствах (в ситуации постоянных гонений, сложных природных условий), создающих питательную почву для апокалипсических настроений.

Литература

1. Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта: в 3 т. – М., 1991. – Т. 1. – 318 с.
2. Белоусов А. Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «великое понятие нужды» // Вторичные моделирующие системы / отв. ред. Ю. М. Лотман. – Тарту, 1979. – С. 68–73.
3. Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. – Новосибирск: Наука, 1988. – 188 с.
4. Дутчак Е. Е. Старообрядческие таежные монастыри: Условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Томск, 2007. – 55 с.
5. Златоструй. Староверческий журнал. – Рига: Центральный совет Древлеправославной поморской церкви Латвии. – 1990. – Вып. 1. – С. 40.
6. Зольникова Н. Д. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв.: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1998. – С. 174–190.
7. Иннокентий, старообрядческий епископ. Апокалипсические чудовища. Выходные данные отсутствуют.
8. Кондаков И. В. Культурология: история культуры России: курс лекций. – М.: ИКФ Омега-Л: Высш. шк. 2003. – 616 с.
9. Кузьмина Л. П. Старообрядцы в современном мире (обзор журнала «Церковь» за 1982–1988 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 79–85.
10. Липинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однопациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 213–217.

11. Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. – 1977. – № 3. – С. 148–166.
12. Назаренко Ю. А. К вопросу о религиозной обособленности у русских старообрядцев // Общности и человек в средневековом мире. – М.; Саратов, 1992. – С. 131–134.
13. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. – Л., 1989. – 206 с.
14. Печальный юбилей. По материалам журналов «Церковь», 1909 г. – № 3; 1913 г. – № 9; «Старообрядческий церковный календарь», 1913 г. // Сибирский старообрядец. – 1998. – № 16. – С. 11.
15. Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. – М.: Наука, 1974. – 407 с.
16. Успенский Б. А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексy в славянской христианской терминологии; 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина // Вторичные моделирующие системы / отв. ред. Ю. М. Лотман. – Тарту, 1979. – С. 68–73.
17. Филин Д. А. Концепт «Страх Божий» в Библии и святоотеческой традиции // Православие – культура – образование: мат-лы межрегион. науч.-практ. конф. – Кемерово: КемГАКИ, 2002. – С. 51–59.
18. Фурсова Е. Ф. Женская одежда старообрядцев юга Западной Сибири (кон. XIX – нач. XX в.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. тр. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 240–247.
19. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. – М., 1998.

Информаторы:

1. Егоров И. В., 1939 г. р., запись: ноябрь 1999 г., г. Лениногорск.
2. Ермолаева Н. М., годы жизни 1929–1994, запись: апрель 1993 г., г. Лениногорск.
3. Козлова А. М., годы жизни 1929–2001, запись: август 1992, р. Уба, заимка 39-й км.
4. Гусляков Назар Тимофеевич, годы жизни 1932–1999, и
5. Гуслякова Александра Ильинична, 1934 г. р., запись: июнь 1992, 2–4 октября 1994 г., заимка Гусляковых на р. Убе, муж и жена.