

С. С. Бытко

**ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА
В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА КУПРИНА:
ДИСКУССИОННЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ**

Исследуются истоки старообрядческих образов в творчестве А.И. Куприна, а также их влияние на сюжеттику его произведений. Выдвигается гипотеза о значительном влиянии Л.Н. Толстого и А.П. Чехова на формирование авторского представления о старолюбцах. Обосновывается тезис о решающем значении укоренившихся в народе стереотипов для восприятия Куприным русских староверцев. Особенно подчеркивается неразрывность представлений автора о расколе с такими значительными факторами общественной жизни России начала XX в., как предпринимательство и революция.

This article clarifies the significance of the phenomenon of Old Belief in the artistic heritage of A. Kuprin. The sources of Old Believer images in the writer's work, as well as their influence on the plot of his works, are investigated. A hypothesis is put forward about the significant influence of L. Tolstoy and A. Chekhov on the formation of the author's idea of old-timers. The thesis of the crucial importance of stereotypes ingrained in the people for the perception of Russian Old Believers by Kuprin is substantiated. Particularly emphasized is the inextricability of the author's ideas about a "split" with such significant factors in the social life of Russia at the beginning of the 20th century. like entrepreneurship and revolution.

Ключевые слова: старообрядчество, староверы, раскол, А.И. Куприн, Л.Н. Толстой, купечество, начетчик, революция.

Keywords: Old Believers, schism, A.I. Kuprin, L.N. Tolstoy, merchants, commander, revolution.

Будучи заметным религиозно-культурным явлением XVII–XXI вв., староверие не раз становилось предметом художественного осмысления в творчестве видных отечественных литераторов. Обширное внимание старообрядчеству уделено в трудах Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, М.Е. Салтыкова-Щедрина, Н.С. Лескова, П.И. Мельникова-Печерского. Другие писатели первой величины не столь часто затрагивали обозначенную проблематику, хотя и в их сочинениях посредством обращения к староверию порой раскрывались ключевые проблемы авторского мировосприятия. Среди них А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, И.С. Тургенев, А.П. Чехов, М. Горький и др. [3, с. 327].

В настоящей работе предпринимается попытка обнаружить и проанализировать старообрядческий культурный компонент в художественном наследии А.И. Куприна. Это позволит выявить специфику философско-этических взглядов и религиозных убеждений классика русской литературы. Также считаем необходимым выяснить, как тема раскола в его произведениях соседствовала с представлениями автора о революции и опосредованно воздействовала на его политическое мировоззрение в годы эмиграции.



В настоящее время нет достоверных свидетельств о том, руководствовался ли А. И. Куприн специальной литературой при изучении старообрядчества. Есть основания предполагать, что писатель мог вовсе не проводить намеренных изысканий в данной области, а руководствоваться лишь широко распространенными в общественной среде стереотипами о «ревнителях древнего благочестия» [4, с. 48]. Так, герой купринского рассказа «Мой паспорт» повествует о том, как ему довелось присутствовать на вечерне в старообрядческой церкви. Перед читателем предстает описание «бородатых, рыжих, серьезных» мужиков, умышленно искажавших слова во время богослужебного пения: "Христос воскрес изамеретавыха, // Самертию на смерти насатупив // И гробным живот дахорахова..."» [11, т. 4, с. 308].

Обращает на себя внимание не только трафаретный внешний вид староверцев, но и их попытки намеренно архаизировать Пасхальный тропарь. Последнее было весьма характерно для старообрядческого менталитета. Известно, что двоеданы даже на фоне реакционного русского крестьянства особенно тяготели к обрядовому и бытовому консерватизму. Приверженность старине в сознании народных масс выступала неотъемлемым культурным атрибутом «людей старой веры» [18, с. 161]. Так, в кириллических печатных книгах рубежа XIX–XX вв., бытовавших в среде раскольников, нередко можно обнаружить владельческие пометы, призванные исправить «ненамеренные опечатки» типографий, а в действительности — искусственно состарить текст. Для некоторых старообрядческих толков архаичность текста непосредственно определяла его достоверность и представительность [2, с. 221].

В рассказе старолюбцы названы «серьезными». Пребывавший в изрядно веселом расположении духа герой рассказа акцентирует внимание на том, что приход староверческой церкви был единственным, настоящим на удалении незваного гостя в ответ на его непринужденное поведение [11, т. 4, с. 307]. Строгость старообрядческих богослужебных уставов, а также нарочитая суровость самих староверов в повседневной жизни и особенно при контактах с инославными стали притчей во языцех для российского общества. Суровая требовательность раскольников, сочетавшаяся с холодной их сдержанностью, получила широчайшее освещение как в светской литературе, так и в полемических церковных произведениях второй половины XIX в. [16, с. 151].

Все обозначенное достаточно явно указывает на доминирование в сознании А. И. Куприна распространенных на рубеже XIX–XX столетий стереотипов о приверженцах «благородной старины». При этом нам не удастся обнаружить в его творчестве наиболее вероятного указания на знакомство писателя с публикациями исследователей — профессиональную дифференциацию старообрядческой среды. К моменту написания рассказа «Мой паспорт» (1908) в практику отече-



ственных расколоведов прочно вошел принцип, согласно которому изучение каждой отдельной старообрядческой общности должно происходить через призму того согласия, вероисповедных принципов которого она придерживается. Нарушение указанного правила церковными исследователями грозило сделать неэффективной дальнейшую полемику, действенность которой и были призваны совершенствовать публикуемые труды. Представители светского направления также усматривали невозможность объективного рассмотрения культурно-бытовых особенностей староверия вне религиозных противоречий его приверженцев. Более того, к началу столетия не удается найти даже любительских публицистических работ о старообрядчестве, не учитывающих доктринальной разрозненности раскольников на поповцев и беспоповцев [16, с. 150, 153].

Блуждающий по ночному Киеву герой рассказа отмечает чрезвычайное религиозное многообразие культовых сооружений в городе. На его пути встречаются православные и старообрядческие церкви, католические костелы, лютеранские кирхи. Весьма примечательно, что среди посещенных им храмов оказывается единоверческая церковь [11, т. 4, с. 307]. Исходя из контекста повествования, можно утверждать, что А. И. Куприну единоверие виделось относительно самобытной христианской деноминацией. В то время когда большинство специалистов рубежа XIX—XX вв. причисляли единоверцев к одной из ветвей раскола или же объявляли компромиссной формой официального православия, классик проявляет исключительную дальновидность и замечает уникальное своеобразие единоверческого исповедания, равно отличавшее его как от староверия, так и от господствующей иерархии. В настоящее время идеи обоюдного неприятия единоверия всеми участниками церковного раскола нашли широкое развитие в отечественной исторической науке [17, с. 88].

А. И. Куприн не единожды затрагивает староверие в контексте православной богослужебной культуры. Одним из изобилующих аллюзиями на старообрядчество является рассказ 1913 г. «Анафема». Произведение посвящено конфликту, разгоревшемуся между Русской православной церковью и Л. Н. Толстым в конце XIX в. и достигшему своего пика к февралю 1901 г. в результате публикации «Определения Святейшего Синода... о графе Л. Толстом». Известно, с какой иронией и даже озлоблением отнеслась просвещенная публика к отлучению Л. Н. Толстого [15, с. 35]. Однако это вряд ли справедливо будет сказать о Куприне. Будучи свидетелем описываемых событий, писатель испытывал неподдельную горечь. Сложно назвать А. И. Куприна ортодоксальным чадом церкви. Наблюдая нигилистические поиски и богоборческие метания российской интеллигенции, прозаик, несомненно, подвергся влиянию скептических тенденций. Тем не менее, будучи страстным почитателем Ф. М. Достоевского, именно с православием классик связывал надежду на духовное перерождение русского народа [23, с. 346].



Несмотря на отсутствие в официальном акте решения об анафеме графа Толстого, А. И. Куприн рисует вымышленный сюжет о дьяконе Олимпии, вынужденном произнести проклятие с церковной кафедры автору «Анны Карениной» [21, с. 170]. Заметим, что в ночь перед службой дьякон зачитывается повестью «Казаки», освещенной оппозиционным менталитетом русских раскольников. Слившееся в своем протесте со свободолобивым гребенским казачеством, староверие порождает один из самых любопытных образов толстовского творчества — «пьяницу, вора, охотника» Ерошку. Именно он в дальнейшем повествовании становится *alter ego* робкого и смиренного дьякона.

Обращают на себя внимание особенности богослужебной практики причта, к которому принадлежит Олимпий. В частности, можно заметить, что дьякон следит за службой по Требнику XVII в. Подобное могло бы показаться лишь занятой, но маловажной деталью, если бы в дальнейшем А. И. Куприн не упомянул, что молитвословия исполнялись крюковым распевом [11, т. 5, с. 180]. Знаменное пение к началу XX в. в русской церкви было почти полностью вытеснено западной нотацией. Лишь староверие сохраняло традицию использования крюков для записи богослужебного пения, что ярко выделяло его приверженцев в православном мире [13, с. 313]. Налицо принадлежность описанного прихода единоверию, сохранившему дореформенную богослужебную традицию, но подчинившемуся синодальному начальству [17, с. 5].

Весьма занятно в данном контексте выглядит описанный в тексте чин анафематствования. Куприн возмущается самоуправством церковных властей, допускавших изменение текста анафемы в зависимости от политической конъюнктуры. Именно в этом автор видит причины возведения проклятий на С. Разина, И. Мазепу, Е. Пугачёва, Г. Отрепьева и протопопа Аввакума в первое воскресенье Великого Поста [11, т. 5, с. 180]. Будучи ценителем творчества яснополянского гения, А. И. Куприн разделял представления Л. Н. Толстого о принципиальном сходстве маргинальных религиозных культур и народных бунтов, равно базировавшихся на антигосударственных настроениях русского простонародья [15, с. 31]. Неудивительно, что лидер староверов оказывается в одном ряду с видными бунтовщиками XVII—XVIII вв. Однако, исполняя утверждение православия, Олимпий не возводит анафемы на «неистового протопопа», хотя клеймит перечисленных предводителей народных выступлений наравне с древними еретиками [11, т. 5, с. 181]. Данный факт следует считать еще одним доводом в пользу догадки о принадлежности Олимпия единоверческому исповеданию. Напомним, что единоверцы, в отличие от основного числа староверов, не допускали церковного почитания Аввакума, в некоторых случаях ограничиваясь почитанием келейным. Вместе с тем в единоверческих приходах, в противоположность господствующей церкви, не могло практиковаться и анафематствование поборников старого обряда.

Вместо церковного проклятия Олимпий в присутствии паствы оглушительно провозглашает Л. Н. Толстому многолетствование [11,



т. 5, с. 183]. Е. Л. Сузрюкова видит в действиях дьякона повторение духовного пути Толстого, приведшего того к отпадению от православия [21, с. 170]. Вынуждены не согласиться с исследовательницей. Известно, что для маргинальной религиозности графа было вполне характерно дистанцироваться от господствующей церковной иерархии через отрицание ее ключевых догматов (по Л. Н. Толстому — «суеверий»): Троицы, божественности Христа, святости церковного Предания и др. Зная о глубоком тяготении Куприна к личности гения из Ясной Поляны, легко было бы отождествить их религиозные убеждения, что, однако, несправедливо. Обратимся к словам Олимпия, призванным объяснить его жене причины совершенного поступка: «Верую истинно, по символу веры, во Христа и в апостольскую церковь. Но злобы не приемлю» [11, т. 5, с. 184]. Становится очевидным глубокое концептуальное несоответствие философских воззрений А. И. Куприна и его творческого наставника. Вместо совершенного Толстым отпадения от церкви, сопровождавшегося его разрывом со всем каноническим христианством, автор «Олеси», напротив, остается в рамках догматической традиции, обличая лишь нетерпимость, злобу и лицемерие, присущие современной ему Синодальной церкви.

Интересным представляется вопрос о том, почему именно единоверцы были упомянуты Куприным в столь важном для религиозно-этического сознания автора сочинении? Можно предложить несколько объяснений этому. Во-первых, в общественном сознании рубежа XIX—XX вв. достаточно обыкновенным было отождествлять единоверцев с потенциальными отступниками, менее твердо придерживавшимися установленного церковью вероисповедного регламента [20, с. 485—486]. Также налицо намерение автора указать на нравственный диссонанс церковного причта. Будучи поборниками альтернативной богослужебной традиции, единоверцы вынуждены были заискивать перед светскими и духовными властями, проклиная политических оппонентов правящего режима. Весьма показательным, что среди подпавших под анафему присутствует Емельян Пугачёв, в действительности не являвшийся старовером, однако причисляемый к таковым народной молвой [24, с. 61]. Автор возмущен тем, что в ответ на лояльность единоверческих приходов господствующая иерархия не только не оставляет практики церковного порицания одного из виднейших защитников дореформенного обряда — Аввакума, но и не снимает клятв 1666—1667 гг. Напомним, что отмена решений Большого Московского собора и, как следствие, оправдание приверженцев старой веры произошли лишь во второй половине XX столетия [8].

Наконец, еще одной важной причиной обращения А. И. Куприна к «религиозным диссидентам» служит исключительный творческий и моральный авторитет Толстого. Усматривая высокую художественную ценность в осмыслении Львом Николаевичем характера гребенского казака, осуждавшего догматическую нетерпимость как мусульманского духовенства, так и собственных начетчиков, Куприн стремится создать схожий нравственный тип, тяготеющий к идеалам воли, братства и ис-



кренности. Неудивительно, что, подводя итог своего метафизического перерождения, Олимпийский цитирует именно Ерошку: «Все Бог дал на радость человеку...» [11, т. 5, с. 184]. Жена дьякона, не имеющая морального стержня и согласная раболепствовать перед церковным начальством, отчетливо сопоставляется с супругой гребенца, «выкрестившейся в православие» и сбежавшей от него к русскому фельдфебелю [22, т. 6, с. 59].

А. И. Куприн не единожды обращается к личности Л. Н. Толстого при обсуждении старообрядчества. Писатель вспоминает слова благожелательной донской казачки: «Вы представить себе не можете... как у нас на Дону люди старой веры почитают имя Толстого...» [11, т. 8, с. 465–466]. Примечательно, что в данном контексте староверы выступают олицетворением русского простонародья. Неграмотные, но тяготеющие к искренности и добросердечности выходцы из трудового крестьянства виделись яснополянскому мыслителю идеалом человеческого бытия. Несмотря на то, что старообрядческие богословы нередко обвиняли Льва Николаевича в ереси, заступничество писателя за «религиозных отщепенцев» перед лицом царских властей обеспечивало ему широкую поддержку в глазах рядовых раскольников [22, т. 62, с. 477].

Л. Н. Толстой не единственный писатель, на творчество которого ориентируется Куприн, выстраивая собственное представление о «ревнителях старины». В частности, русский классик обращается к трудам А. П. Чехова, описывавшего устои общественной жизни сибирских староверов. Благодаря Чехову в уме Куприна возникает устойчивое представление о высокой роли женщины в общинах староверов [11, т. 9, с. 296]. Данное наблюдение нельзя считать исключительным, поскольку похожие выводы к концу XIX столетия не раз встречались в церковной и светской печати [3, с. 326; 16, с. 150–151]. Не последнюю роль Антон Павлович играет в складывании представлений Куприна о суровом темпераменте раскольников. Наряду с неприязнью старолюбцев к пустословию автор отмечает необыкновенное их участие к нуждающимся. В частности, староверы никогда не отказывают в куске хлеба даже беглым каторжникам, возможно, ввиду того, что и сами постоянно рискуют угодить в острог за свои самобытные вероисповедные взгляды [11, т. 9, с. 296].

Зачастую староверие встречается в произведениях А. И. Куприна в контексте осмысления русской купеческой культуры. Несмотря на то, что к началу XX в. доля старообрядческих капиталов в российской экономике существенно снижается¹, широкие общественные круги продолжают воспринимать староверие как сосредоточие предпринимательской инициативы [4, с. 48]. Данный стереотип актуализируется на страницах купринских произведений. В рассказе «Гемма» автор пишет о знакомстве протагониста полковника Лосева со «старозаветным человеком» Конопатовым. Старообрядец предстает читателю в образе почтенного старика, «поражавшего и очаровывавшего своими своеобраз-

¹ Это было обусловлено увеличением роли тяжелой промышленности, в которой активы староверов были представлены не столь значительно.



ными знаниями». В частности, отмечаются его глубокие познания в храмовой архитектуре, иконописи и богослужебных практиках XI–XII вв. [11, т. 7, с. 273–274].

Помимо того что Конопатов происходит из богатейшей семьи и занимается торговлей ломом, писатель отмечает, что времена ревностного исповедания староверия для него остались в прошлом. Творческая общественность не раз усматривала процессы культурного перерождения, происходившие в купеческих династиях двоедан во второй половине XIX столетия. Так, богатые старообрядцы, близкие прежде по своей ментальности и специфике бытовой жизни к крестьянской или мещанской среде, с течением времени изменяли свои ценностные установки. Все большее внимание ими уделяется меценатству, благотворительности и просвещению. Превращаясь в новую аристократию, раскольники сбрасывали бороды, надевали европейские фраки, а порой и переходили в официальное православие. На рубеже XIX–XX вв. писатели отмечают коренной перелом в бытовании большинства старообрядческих купеческих династий — окончательную утрату «родной веры» и разрыв с народной средой [10, с. 193–195, 200].

Нередко литераторы свидетельствовали о повальном пьянстве среди купцов прежних поколений (рубеж XVIII–XIX вв.) [19, с. 106]. Ко второй половине XIX столетия данный стереотип начинает изживать себя, вероятно, именно по причине вовлечения в предпринимательскую среду староверов, резко осуждавших употребление хлебного вина. Любопытно, что уже к концу века в художественной прозе появляются типажи пьяных старообрядцев, лишившихся нравственного облика, деловой хватки и поддержки своих общин. В русской словесности купечество нередко ассоциировалось с утратой отеческого наследия и забвением древних добродетелей [12, с. 108; 4, с. 48]. Это положение, однако, несправедливо будет проецировать на творчество А. И. Куприна. Напротив, староверы в целом и старообрядческие купцы в частности воспринимаются им как олицетворение старины. Взять ли образ дряхлого раскольника, будто бы видевшего в детстве Наполеона, или обыкновенные для Куприна случаи использования слова «старовер» как синонима политического консерватизма [11, т. 7, с. 137; 11, т. 10, с. 27].

Весьма примечательна не только обширная осведомленность Конопатова в русской архаике, но и его глубокие познания в западной и античной культуре. Для староверов XVII–XVIII вв. дискуссионным оставался вопрос о возможности чтения древнегреческих авторов. Так, в культовом для старообрядческой среды сборнике «История об отцах и страдальцах соловецких» мы можем встретить как порицание «поганых философствований» Платона и Аристотеля, так и недвусмысленные отсылки к Гомеру [14, л. 1, 198 об. – 199]. Однако к концу XIX столетия в среде старообрядческих книжников происходят процессы преодоления предрассудков в отношении светской литературы. Староверы начинают не только активно участвовать в культурной жизни российского общества, но и ориентироваться при написании произведений в том числе на «никонианскую» аудиторию. Большое развитие приобретают



идеи получения уставщиками полноценного и всестороннего образования, позволявшего более убедительно отстаивать старообрядческую повестку в публичных диспутах [18, с. 190, 198].

Другой примечательный старообрядческий образ обнаруживается в цикле очерков «Рыжие, гнедые, серые, воронье...». Куприн рассказывает о конезаводчике Илье Бырдине. Будучи родом из староверов, купец обладает характерной внешностью и темпераментом: «...ходил в поддевке, сапоги бутылками, волосы острижены под горшок. Ни для кого не менял своей манеры» [11, т. 7, с. 393]. Вопреки распространенной среди литераторов практике отождествления купечества с алчными и ненасытными искателями барышей, Александр Иванович видит двойственность натуры русских предпринимателей. Не лишенный лукавства старовер тем не менее отказывается с выгодой продать графу Воронцову дорогого своему сердцу жеребенка [11, т. 7, с. 394–395].

Фигура Бырдина значительно перекликается с образом Конопатова. Оба купца, происходя из среды раскольников, не проявляют характерного для своих единоверцев религиозного фундаментализма. Так, удостоенный посещения Александром II конезаводчик не только желает государю здравствовать, но и сопровождает свои слова глубоким русским поклоном. Радикальные старообрядческие уставы прежних веков резко осуждали лояльность по отношению к светским властям. Ввиду этого в среде староверов нередко случались расколы, связанные с попытками отдельных общин узаконить молитву за императорскую власть. Тем не менее, оставаясь почтительным к царскому достоинству, старовер сохраняет бесстрастное самообладание, продолжая даже к самодержцу обращаться на «ты» [11, т. 7, с. 394–395].

Сходный типаж мы можем обнаружить в рассказе «Вероника». Купец Владимир Горячев, будучи наследником старообрядческого капитала, нажитого его отцом на рыбной торговле, видит своей первейшей задачей получение основательного образования [11, т. 8, с. 354]. Отучившись на инженера в горном институте, молодой купец уезжает в Англию для получения практических знаний, откуда возвращается на родину настоящим «ярославским американцем».

После выхода в свет в 1905 г. сочинения М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» возникновение особой деловой этики в среде американского англосаксонского населения вплоть до второй половины столетия было принято объяснять конфессиональными особенностями пуританского менталитета [5, с. 17–18]. Неизвестно, был ли знаком А. И. Куприн со специальными публикациями, касающимися этого вопроса. Тем не менее писатель, вращаясь в среде эмигрантской интеллигенции, наверняка был в курсе общих направлений развития данного дискурса европейскими интеллектуалами. Автор достаточно точно отмечает ментальные сходства американцев, кальвинистские предки которых были вынуждены бежать от экономических и политических преследований с европейского континента, и русских «религиозных отщепенцев» — старообрядцев, также издавна гонимых госу-



дарственным репрессивным аппаратом². Так, для обеих конфессиональных групп были характерны замкнутость, развитая взаимовыручка, стремление к успеху на хозяйственном поприще.

Несмотря на достаточно явные признаки культурного обмирщения, обнаруживаемые младшим Горячевым, герой рассказа сохраняет опосредованную связь со своими корнями. Так, продолжая дело своего отца, молодой купец распространяет семейный промысел на всю Волгу, Урал, Сибирь и Дон [11, т. 8, с. 354]. Вряд ли можно считать обыкновенным совпадением то, что все перечисленные регионы были местами традиционного проживания русского раскольнического населения. Известно, насколько усердно староверы, оказавшиеся в инославном окружении, были вынуждены подходить к вопросу экономической взаимопомощи [9, с. 41]. Об этом было известно и А. И. Куприну. В цикле рассказов «Югославия» писатель приводит достаточно обстоятельное суждение о прямой взаимосвязи малой численности того или иного коллектива со сплоченностью всех его членов. Наряду с другими примерами он обращает внимание читателя на «неугасимую ревность в вере» русского старообрядческого населения [11, т. 7, с. 387–388]. Создание коллективных капиталов и сверхнормативный труд, первоначально призванные обеспечить выживаемость старообрядческих общин, со временем превратили «ревнителей древнего благочестия» в эталон материального достатка [16, с. 150]. Верно будет предположить, что, занимаясь расширением семейного предприятия, Владимир Горячев ведет дела именно с единоверцами своего отца.

Известно, что на ранних этапах своего творчества А. И. Куприн уподоблял промышленный переворот и капиталистический прогресс библейскому концу времен [19, с. 110]. Описывая в повести «Молох» жизнь работников крупных промышленных предприятий, писатель стремился осветить ту грубую действительность, обремененную нравственным разложением, беспросветной нуждой и пьянством, в которой вынуждены пребывать рабочие [1]. Однако удается обнаружить эволюцию авторских взглядов на данный вопрос, произошедшую после его отъезда за границу. В частности, все выявленные нами и не лишённые авторской симпатии натуры староверческих предпринимателей были созданы Александром Ивановичем именно в период эмиграции.

Интересными представляются причины смягчения отношения Куприна к реалиям капиталистического общества. Объяснением этому может послужить случившаяся в России социалистическая революция. Возлагая большие надежды на духовное обновление русского народа, Куприн сочувствовал некоторым оппозиционным общественным силам начала XX в. Однако после событий 1917–1918 гг. классик утвер-

² О религиозных преследованиях раскольников А. И. Куприн с негодованием высказывается в своих публицистических заметках. По словам писателя, любые конфессиональные притеснения не имеют отношения к имени Христа, а люди, их оправдывающие, лишь стремятся облечь себя в «белые одежды» [11, т. 9, с. 340]. В представленных размышлениях достаточно отчётливо угадывается влияние нравственного учения Л. Н. Толстого.



дился в мысли о том, что революция была губительным экспериментом и истинной катастрофой русского общества [6, с. 167]. Большевистскому правительству, строившему, по мнению Куприна, свою власть на рабской покорности народа и забвении им исторической памяти, писатель противопоставлял веру и частный капитал. Чувство собственности и хозяйственная хватка, ставшие за прошедшее столетие неотъемлемыми атрибутами старообрядческого образа, в контексте антибольшевистской полемики приобретают особую привлекательность для писателя. Так, автор пишет: «...об мужика-собственника неизменно расшибают лоб вожди научного социализма...» [7, с. 95]. Квинтэссенцией подобного «мужика», по Куприну, должны стать не иначе как хозяйственно-крепкие, суровые и независимые сибирские староверы [11, т. 9, с. 296].

Согласно автору «Ямы», религиозное сознание также имело большое значение в идеологической борьбе с коммунизмом [6, с. 169]. Так, в своей публицистике 1920-х гг. Александр Иванович утверждает, что в деле освобождения страны от большевизма даже атеисты должны встать бок о бок со старообрядческими начетчиками [11, т. 10, с. 97]. Еще более показательны воспоминания А. И. Куприна о присутствии староверов в рядах Белой гвардии. Согласно представлениям писателя, существование антибольшевистского сопротивления было признаком нравственного здоровья русского народа [6, с. 169; 11, т. 8, с. 274]. Автор акцентирует свое внимание на том, что старообрядцы Талабского полка были превосходными проводниками. Известно, сколь значимым для писателя являлось единение человека с природой, символизировавшее в его мировосприятии связь с народными корнями, сохранение исторической идентичности [19, с. 111]. Таким образом, староверы-белогвардейцы в глазах писателя не только несли достойную воинскую повинность, но и служили цели установления высшей справедливости, возвращения России на путь исконного исторического развития.

Однако в творчестве А. И. Куприна феномен старообрядчества играет не только роль естественной альтернативы большевистскому террору, но в некоторых своих аспектах, напротив, ассоциируется с партийной верхушкой российских социал-демократов. Можно заметить, сколь внимательно автор подходит к описанию внешнего вида староверов (прическа, одежда, цвет бороды, черты лица и др.). Описывая конезаводчика Илью Бырдина Куприн, помимо прочего, называет того «упорным козлом» [11, т. 7, с. 394]. Может сложиться впечатление, что данная характеристика должна указывать лишь на психологический склад персонажа, его неисправимое упрямство. Однако в рассказе «Канталупы» мы встречаем весьма сходную характеристику второстепенного персонажа: «...неловкий новичок, козлиного староверского вида...» [11, т. 5, с. 311]. Становится понятно, что «козлиная» внешность служит у Куприна свойством старообрядческого типажа. Однако вплоть до настоящего времени было не до конца ясно, как именно следует представлять подобную внешность.

Ответ может дать весьма емкая характеристика Куприным М. И. Калинина — «...тупого, заурядного человека... с лицом старообрядчес-



кого начетчика» [11, т. 9, с. 339]. Далее очевидно, что именно недлинная заостренная борода с голыми скулами ассоциируется у писателя со «староверческим видом». Примечательна здесь и другая деталь — именование революционера начетчиком. На первый взгляд, сопоставление «всесоюзного старосты» с лидерами беспоповских старообрядческих общин должно было характеризовать того с положительной стороны, подчеркивая его тягу к познанию и самообразованию, столь обычную для представителей русского раскола. Однако контекст цитаты отсылает нас к иному значению слова «начетчик» — человек начитанный, эрудированный, однако не получивший полноценного образования и потому вынужденный познавать мир «своим умом». Как следствие, в массовой культуре начетчики считались носителями поверхностного знания, лишены собственного мнения и прибегающими вместо него к помощи штампованных книжных формул.

Куприн не единожды высказывал сходные представления об интеллектуальном уровне большевистских лидеров. Так, В.И. Ленина он называет «среднеумным» теоретиком, Л.Д. Троцкого, по мнению классика, также нельзя назвать умным «в глубоком смысле», но интеллект последнего «цепкий, хваткий, находчивый, легко усваивающий, фаршированный пестрыми знаниями» [6, с. 168; 7, с. 94]. Весьма показательно, сколь близко образ руководителей радикальной фракции РСДРП соседствовал в сознании Куприна с распространенными в российском обществе представлениями о лукавых и полуобразованных старообрядческих уставщиках.

Таким образом, можно утверждать, что старообрядческий культурный компонент играл заметную роль в изложении А.И. Куприным ключевых положений своей этической философии. На примере староверия автор осмыслял процессы сохранения обществом исторической идентичности и противостояния террору властных структур (государства и официальной церкви). При этом были выявлены концептуальные отличия религиозного мировоззрения Александра Ивановича от нравственного учения Л.Н. Толстого, заключавшиеся в приверженности Куприна догматическим традициям ортодоксальной церкви. Изучение старообрядческих типажей показало, что в творчестве классика соседствовали достаточно противоречивые образы русских староверов, дихотомии которых он с изрядным постоянством использовал как в рассуждениях о капиталистическом пути развития общества, так и в своей политической пропаганде против большевистского правительства.

Список литературы

1. Афанасьев В.Н. Куприн. Критико-биографический очерк. М., 1960. URL: <http://gramma.ru/VIB/?id=3.8> (дата обращения: 20.04.2020).
2. Бытко С.С. Владычские записи старообрядческих сборников как источник мировоззрения староверов конца XIX в. // Религия в истории народов России и Центральной Азии : матер. II Междунар. науч. конф. Барнаул, 2014. С. 219–223.



3. Бытко С. С. Новые сведения о восприятии старообрядцев в российской литературе (по сочинениям классиков второй половины XIX в.) // Тюменский исторический сборник. Тюмень, 2015. Вып. 17. С. 325–336.

4. Бытко С. С. Новые сведения о восприятии старообрядцев творческой общественностью во второй половине XIX в. // Никоновские чтения : сб. ст. по матер. Междунар. культурологического форума : в 2 т. Чебоксары, 2016. Т. 1. С. 42–49.

5. Галкина Е. В. Политико-религиозные и экономические причины переселения пуритан в Северную Америку // Общество: политика, экономика, право. 2016. №7. С. 15–19.

6. Гладышева С. Н. Октябрьская революция 1917 года в публицистике А. И. Куприна периода эмиграции // Профессиональная культура журналиста цифровой эпохи : матер. Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием. Екатеринбург, 2017. С. 167–169.

7. Гладышева С. Н. Особенности публицистики А. И. Куприна хельсинского периода эмиграции (1919–1920) // Вестник Воронежского гос. ун-та. Сер.: Филология. Журналистика. 2014. №4. С. 93–97.

8. Доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима об отмене клятв на старые обряды // Документы поместного собора Русской православной церкви 1971 года. URL: <http://www.edinoverie.com/img/18E.pdf> (дата обращения: 18.04.2020).

9. Дутчак Е. Е. Конфессионально-экономическая природа старообрядческой «пустыни» // Былые годы. Российский исторический журнал. 2014. №1 (31). С. 38–42.

10. Кулешова Е. А. Религиозно-нравственный аспект в изображении купца сибирскими писателями конца XVIII – начала XX в. // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2013. №4 (12). С. 193–201.

11. Куприн А. И. Полн. собр. соч. : в 10 т. М., 2006–2007.

12. Милёхина Т. А. Образ предпринимателя в русской словесности // Вестник Оренбургского гос. ун-та. 2005. №11. С. 108–114.

13. Михеева А. А. Богослужбное пение в системе самоидентификации старообрядцев // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. №4 (28). С. 312–323.

14. Научная библиотека Томского государственного университета. В-27066. История об отцах и страдальцах соловецких. [Б. м., конец XIX в.].

15. Ореханов Ю. Л. Восприятие конфликта между Русской православной церковью и Л. Н. Толстым современниками писателя в России // Вестник Вятского гос. ун-та. 2011. №2 (1). С. 30–38.

16. Отчет священника о своей деятельности в раскольническом приходе // Тобольские епархиальные ведомости. 1887. №7–8. С. 149–156.

17. Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016.

18. Пругавин А. С. Запросы и проявления умственной жизни в расколе // Русская мысль. 1884. Кн. 1. С. 161–198.

19. Родина В. В. Образ торгово-промышленного сословия в русской литературе // Известия Санкт-Петербургского гос. экономического ун-та. 2016. №6. С. 105–115.

20. Современное состояние раскола в Тобольской епархии // Тобольские епархиальные ведомости. 1883. 23–24. С. 481–499.



21. Сузрюкова Е.Л. Анафема в рассказах А.И. Куприна и В.А. Никифорова-Волгина «Горжество православия» // Культура и текст. 2017. №4 (31). С. 166–176.
22. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. М., 1928–1958.
23. Трофимова Т.Б. Достоевский в публицистике А.И. Куприна в 1919–1920-х гг. // Достоевский: материалы и исследования. СПб., 2010. Т. 19. С. 346–351.
24. Урушев Д.А. Староверы на Парнасе // Русский мир. 2015. [№3]. Март. С. 58–61.

Об авторе

Сергей Станиславович Бытко — аспирант, Нижневартровский государственный университет, Россия.
E-mail: labarum92@rambler.ru

73

The author

Sergey S. Bytko — Postgraduate student, Nizhnevartovsk State University, Russia.
E-mail: labarum92@rambler.ru