

СТАРООБРЯДЦЫ И ПРАВОСЛАВНЫЕ В РУССКОМ СЕЛЬСКОМ СОЦИУМЕ

Вторая половина XIX–XX век

Формы общения

Ритуальная специфика

Этнографические очерки



Российский этнографический музей

СТАРООБРЯДЦЫ И ПРАВОСЛАВНЫЕ В РУССКОМ СЕЛЬСКОМ СОЦИУМЕ

Вторая половина XIX–XX век

Формы общения. Ритуальная специфика

Этнографические очерки



Нестор-История
Санкт-Петербург
2011

УДК 281.2+394
ББК 86.372
О-77



*Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Российского этнографического музея*

Рецензенты:

кандидат исторических наук *Д.А. Баранов*;
доктор исторических наук *О.М. Фишман*;
доктор исторических наук *И.И. Шангина*

О-77 Островский А.Б.

Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. — СПб. : Нестор-История, 2011. — 280 с., ил.

ISBN 978-5-98187-836-7

Книга посвящена рассмотрению малоизученной темы — межконфессиональному взаимодействию в русском сельском социуме в конце XIX–XX в. Автор прослеживает предысторию сложившихся к началу XX в. форм общения, анализируя нормативные документы, возникшие в старообрядческой среде, и те социально-психологические стереотипы, которые возникли относительно старообрядцев у православных РПЦ. Характеристика фактических поведенческих тенденций и ритуальной специфики, свойственных различным группам старообрядцев, дается на основе полевых материалов автора, полученных в различных регионах России.

**УДК 281.2+394
ББК 86.372**

Фото для настоящего издания предоставлены автором.

ISBN 978-5-98187-836-7



9 785981 187836 7

© А.Б. Островский, 2011
© Российский этнографический музей, 2011
© Издательство «Нестор-История», 2011

Введение

Обстоятельства и исторические последствия раскола, произошедшего во второй половине XVII в. в Русской церкви, изучались неоднократно и в различных ракурсах. В определенной мере изучены и некоторые этнографические последствия, актуальные еще и в XX в.: формы сохранения старообрядцами традиционного быта (занятий, народного костюма, обрядности), а также специфика их религиозной общины, в особенности у беспоповцев¹.

К числу последствий раскола для русского этноса относятся, полагаем, и социально-психологические, возникающие ввиду проблемы взаимодействия двух его частей: одной — полноправной, образующей господствующую церковь, официально поддерживаемую государством (вплоть до отделения Церкви от государства в начале 1918 г.), и другой, охватывающей не менее одной десятой русского православного населения, но вплоть до Высочайших Указов 1905–1906 гг. подвергаемой сначала гонениям, а позднее — юридической и социальной дискриминации.

Ввиду религиозного раскола русские в России вскоре оказались разделенными по различным христианским конфессиям: значительное большинство составляли официальное православие, а приверженцы прежней церковной жизни до реформ, произведенных при патриархе Никоне — официально именуемые «раскольники», — образовали ряд групп («согласий») беспоповского или же поповского направления. К беспоповскому направлению принадлежали все те старообрядцы, кто отрицал истинность священства, рукоположенного после раскола; к поповскому — те, кто считал возможным создание общины во главе с церковнослужителем, «беглым» от никониан и готовым тайно осуществлять службу и требы согласно прежним богослужебным книгам и обрядовым нормам.

Никакой централизацией беспоповское направление как таковое не обладало; те или иные согласия (поморцы, федосеевцы и др.) различались между собой и в мировоззренческом

плане, и в формах организации общины, в конкретных нормах поддержания благочестия. Поповское направление обретает свою централизацию и единство только с середины XIX в., после перехода к старообрядцам греческого епископа Амвросия (Белокриницкое согласие, объединившее большую часть поповцев).

Старообрядческие согласия (обоих направлений), притом, что до 1906 г. они не были легализованы, как только оформлялись идейно и организационно, — все они фактически становились различными конфессиями в рамках православного христианства². При этом вопрос о принадлежности к истинному православию либо к «еретикам» по-разному трактовался в различных старообрядческих конфессиях (для РЦ все старообрядцы — невежественные «раскольники»), исходивших каждая из того, что именно она является хранительницей «древлего православия». В силу этого межконфессиональное взаимодействие — и на уровне межгрупповом, и на уровне межличного общения — неизменно составляло для старообрядцев одну из важнейших для самосохранения проблему. Особенно остро эта проблема осознавалась в беспоповских согласиях, постоянно испытывавших необходимость очерчивания поведенческих границ своей общины, — и религиозными лидерами, и всеми ее членами.

Один из важнейших аспектов такого очерчивания границ во имя самосохранения — нормативная установка на заключение брака (создание семьи) только в рамках своей конфессии. В результате ввиду этой установки к концу XIX — началу XX в. возникают несколько субэтнотосов в рамках прежде единого православного русского народа. В тех или иных конкретных регионах, при сосуществовании нескольких конфессий, термин «русские» мог использоваться только для одной из них, чаще всего для прихожан РЦ (например, «семейские»/«русские» — различие в Забайкалье старообрядцев и старожильского населения), но иногда были возможны и другие варианты. Так, по наблюдению Д.К. Зеленина, в Вятской губернии в начале XX в. именно беглопоповцы о своей конфессиональной группе говорили «русская вера» (а не о православных РЦ, Белокриницком согласии или же поморцах), при этом считали подлин-

ными старообрядцами лишь себя и склонны были отождествлять понятия «русский» и «старообрядец»³.

В отсутствие централизации в каждом старообрядческом согласии, в той или иной конкретной местности и конкретной общине по-своему формулировались поведенческие границы и нормы (предписания и запреты), исполнение которых было необходимым фактором для поддержания автономии ее религиозной жизни и благочестивого облика ее членов. Во многих согласиях время от времени в региональном масштабе проводились Соборы, в постановлениях которых нередко запечатлены и эти нормы:

— во-первых, запреты на общение (религиозное, бытовое) с иноверными;

— во-вторых, запреты и предписания касательно пищевого рациона, оформления внешнего облика и др.

Однако реальное функционирование этих норм определялось опять-таки региональной ситуацией, конкретными религиозными лидерами (наставниками, уставщиками), осознававшими неизбежность взаимодействия с иноверными — «никонианами», «церковными», «еретиками» (не-членами данной конфессии), «мирскими».

Фактические поведенческие тенденции в общении различных православных конфессий, сосуществовавших в рамках единого сельского социума, до сих пор не были предметом специального изучения. Вместе с тем, выявление их необходимо для понимания форм межрелигиозного противостояния и способов его относительного преодоления, своего рода толерантности. В истории межконфессиональных контактов в конце XIX–XX в. можно выделить несколько периодов, в зависимости от государственно-социального статуса религии и различных православных исповеданий: 1) до Высочайших Указов 1905–1906 гг., узаконивших старообрядчество как одну из ветвей российского христианства; 2) 1906–1917 гг. — так называемый золотой век старообрядчества, когда, при сохранении привилегированного, в отношении престижности, положения официального православия, члены старообрядческих конфессий юридически и социально могли стремиться к построению равноправного с ним диалога, полноценной

социальной практики; 3) 1918 — середина 1980-х гг. — время государственно-атеистического наступления на все христианские конфессии, без разделения их на «гонимых» и «господствующих» или дискриминируемых и престижных; 4) позднее середины 1980-х гг. — отсутствие каких-либо государственных, социальных ущемлений церковной жизни, при этом публичная поддержка руководством страны наиболее массовой православной конфессии (РПЦ).

Материал, представленный в книге, относится в основном к первым трем из этих периодов. Специфика каждого из них обусловила использование разных источников и постановку различных задач. Для первого рассматривается осознание в среде самих старообрядцев проблем межконфессионального общения; исследуется возникшая в их среде категория «замирщение», а также материалы Соборных постановлений (разных конфессий). Кроме того, на основе литературных и архивных материалов XIX — начала XX в., не ангажированных официальным православием, выявляются социально-психологические стереотипы, установки православных прихожан относительно своих односельчан-старообрядцев — в определенной мере «чужих» в русском социуме.

Для второго периода рассматриваются способы, формы реального вхождения старообрядчества в социальное пространство — в различных российских регионах, местностях. Здесь же уделяется внимание наметившимся тенденциям общественного признания старообрядческих конфессий, способствующего, полагаем, консолидации русского этноса. Основной источник — материалы журнала «Церковь» (1908–1917 гг.), выпускавшегося старообрядцами Белокриницкого согласия.

Третий период (главным образом, 1920–1960 гг.) освещен в значительной мере с опорой на полевые материалы автора, результаты опроса, проводившегося в течение десяти музейных экспедиций с 1994 г. по 2009 г. в различных регионах страны — в Нижегородской и Новгородской областях, Усть-Цилемском районе Республики Коми, в Пермской и Свердловской областях, в Бурятии и Читинской области. Составленный автором опросник позволил выявить не только запретительные нормы как таковые, но и фактические поведенческие тенденции меж-

конфессионального общения, конкретную конфессиональную и региональную специфику. Путем интервьюирования, а кое-где и наблюдения, удалось также запечатлеть конфессиональные, конфессионально-региональные черты своеобразия в двух важнейших обрядах, связывающих индивида и религиозную общину, — крещении и похоронно-поминальном цикле. Полагаем, что зафиксированные автором в конце XX — начале XXI в. сведения о ритуальной специфике различных старообрядческих конфессий, в соотношении с ритуалами их же соседей — православных РПЦ, окажутся в дальнейшем подспорьем в исторической реконструкции древнерусских религиозных обычаев, в особенности похоронно-поминального цикла. Стоит отметить, что именно для похоронно-поминальной обрядности как никакого более религиозно-общественного явления традиционной культуры характерны и большая сохранность, и несомненная значимость в консолидации общины, поскольку всякий раз происходит объединение тех, кто признается «своим», и отторжение всех прочих.

Хотелось бы высказать свою позицию относительно специфики этнографического интервью (сравнительно, например, с социологическим), в особенности о последующем использовании его результатов. В ситуации полевого этнографического интервью исследователь, задающий вопросы информанту — носителю опыта в конкретной социокультурной среде, получает необходимое знание как бы из его рук, его глазами, по его воле. Восстанавливаемой по его ответам картине неизбежно присуща субъективность, в зависимости от того, что он хотел или не желал сообщить, от диапазона его жизненного опыта, свойств его памяти и речевой способности. Чем более изучаемый предмет отстоит во времени, подвержен вариативности или для изучаемой среды является редким, тем в меньшей степени возможна проверка получаемой исследователем информации путем обращения с теми же вопросами к иным информантам.

Несовпадение результатов интервью по отдельным пунктам отнюдь не фиксирует присутствие искаженной информации, скорее следует предположить, что трудно фиксируемый факт (ввиду его редкости, вариативности) лишь отчасти запечатлелся в сознании, индивидуальном социальном опыте

информантов. Или же следует допустить, что передаваемый информантом факт имеет более сложную структуру, не исчерпываемую совокупностью вопросов исследователя, в силу чего те или иные носители знания воспроизводят разные его аспекты.

Для носителя этнокультурной традиции многие ее аспекты неразрывны, их связь между собой обычно не нуждается в развернутом словесном отображении. Для исследователя, оказавшегося в состоянии погружения на короткое время и изучающего лишь несколько аспектов этой традиции, каждый из таковых, чтобы стать понятным, сначала мысленно изымается из целостной действительности, а затем в нее более или менее верно возвращается благодаря усилию сознания, как собственного, так и информанта. Чтобы запечатлеть с помощью информанта тот или иной интересующий предмет, необходимо в максимальной степени его вербализовать, добиваясь от информанта описания как деталей изучаемого явления, так и его связей с другими явлениями, причем используя некий единый для обоих метаязык.

Порой ассоциативный строй, свойственный сознанию информанта, все же прорывается в интервью и даже сохраняется в неотредактированном виде в полевом дневнике, заставляя глубже или же по-иному осмыслить изучаемое явление. Специфические черты интервью в этнографическом поле обусловлены присущей ему особой двоякостью: оно постоянно нацелено главным образом на коллективный опыт этнической общности, а необходимая для успеха межличностная коммуникация во многом подвержена индивидуализации, ее построение постоянно зависит и от конкретной местности, и от личностных свойств информанта.

Отсюда возникают вопросы, до сих пор не исследовавшиеся, о логике и технике обобщений при последующей обработке полученных сведений, сопоставлении их с результатами аналогичных интервью, проведенных в других местностях. Так, искусство беседы, умение «разговорить» способно расширить круг полученной информации, но в какой мере это обеспечивает ее репрезентативность? Проведение статистической обработки способно выявить тенденцию в некоей совокупности схожих ситуаций, но при этом неизбежно и обеднение

ассоциативных связей, и «усреднение» в создаваемой картине явления, так что порой непонятно, какому этнокультурному объекту она соответствует. При переходе от множества эмпирических к некоему «обобщенному» конструированному типу исследователи порой незаметно для себя совершают логический переход от феноменологической фиксации к сравнительно-типологической модели, от целостного впечатления — к сумме парциальных реконструкций.

Называя эти антиномии этнографического интервью, я отнюдь не претендую на обладание ключом к их разрешению. Опираясь в данной работе, как и многие исследователи-гуманитарии, в значительной мере на профессиональную интуицию, я лишь стремлюсь сохранить рамки научного изучения, не расширяя их до научно-популярного жанра или беллетризованных впечатлений. Чтобы по возможности совместить достоверное представление собранного материала и отчетливое его осмысление, я стремился на протяжении книги (в основном ее второй части) удержать в качестве равно важных два плана, соотносимых, но никогда полностью не совпадающих. Речь идет о плане конкретно-целостного — каким явление культуры запечатлелось, при всех индивидуальных обстоятельствах, и плане его моделирования — исследовательской интерпретации.

Последнее вводное замечание относится к используемым обозначениям: «старообрядцы», «православные». Разумеется, эти два понятия не могут выступать в религиоведении в качестве альтернативных на протяжении всего времени после церковного раскола: и сами старообрядцы не переставали быть православными христианами, и РПЦ на своих Соборах (1929 г., 1971 г.) признало их ветвью русского православия. Вместе с тем, в истории России конца XVII — начала XX в. (более двух столетий) эти два понятия, обозначавшие две различные религиозно-социальные группы, на всех планах общественной жизни противопоставлялись. А поскольку это межконфессиональное разделение в русском православном этносе пережило XX в., сохраняется и в настоящее время, такое различие, не будучи точным терминологически, все же фиксирует, указывая на историческое происхождение, следующее из этого разделения определенное социально-

психологическое размежевание. Главное устремление автора — описывая регионально-конфессиональную специфику православной жизни в сельском социуме, поддерживаемой главным образом усилиями мирян, обнаружить присущие самой народной среде поведенческие тенденции, позволявшие, не утратив религиозно-исторического сознания, преодолеть — на социально-психологическом уровне — посеянный некогда государством антагонизм.

Автор книги выражает благодарность за помощь в организации полевых исследований: в Пермской и Свердловской областях — доктору исторических наук А.В. Черных, в Бурятии — кандидату педагогических наук В.К. Назарову, в Читинской области — кандидату философских наук Е.А. Гавриловой, а также признательность за консультации по истории Русской православной церкви и старообрядчества кандидату культурологии Л.О. Свиридовой, доктору исторических наук О.М. Фишман и кандидату исторических наук А.А. Чувьюрову.

-
- ¹ См., например: *Дронова Т.И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2002; *Болонев Ф.Ф.* Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. М., 2004.
 - 2 В справочной научной литературе встречаются два определения понятия «конфессия». Первое представляет собой перевод латинского термина, означающего «вероисповедание». Второе — обычно употребляемое во множественном числе — *конфессии* — означает разновидности, различные вероисповедные группы в рамках данной религии. Примеры второго определения: 1) «разновидности той или иной религии, того или иного исповедания» (*Скляревская Г.Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000. С. 123); 2) «религиозные общины (церкви), связанные общностью вероучения» (*Новый энциклопедический словарь.* М., 2002. С. 553); 3) недавние примеры употребления термина именно во втором значении: «...нам не попалось никаких материалов о современном состоянии старообрядческих конфессий»; «До последнего времени старообрядчество оставалось и остается альтернативной православной конфессией Российской Федерации» (*Старообрядчество: история и современность / Материалы конференции ГМИР.* СПб., 2009. С. 77).
 - 3 *Зеленин Д.К.* Черты быта Усень-Ивановских староверов. Казань, 1905. С. 19–20, 26.

I. Нормы и стереотипы межконфессионального взаимодействия

I.1. Категория «замиршение» в нормативных документах старообрядцев-беспоповцев XIX — начала XX в.

Раскол Русской церкви, произошедший в 1660-е гг., стал фактором постепенного возникновения множества православных конфессий в рамках российского общества. Кроме Господствующей церкви (таков был социальный статус, поддерживаемый государством до 1917 г., официального православия — РЦ), принявшей реформы патриарха Никона, уже в конце XVII — начале XVIII в. из тех, кто таковые отверг, отчетливо формируются два направления — так называемые поповцы и беспоповцы. Первое направление старообрядцев представляло собой образование тайных приходов во главе с беглыми из РЦ священниками, верными прежней богослужбной традиции, а второе — создание общин во главе с выборными, из среды мирян, *отцами духовными*, которым доверено общиной совершение двух таинств (крещение, исповедь) и вся организация религиозной жизни.

Именно в среде беспоповцев в течение двух столетий — с конца XVII по начало XX в. происходило формирование одной из важнейших мировоззренческих категорий, служащих осознанию изнутри и оценке происходящего вольно или невольно взаимодействия, общения с *инославными, внешними* — и прихожанами РЦ, и другими старообрядческими конфессиями. Исторические этапы, эволюция содержательного наполнения этой категории все еще слабо изучены.

В энциклопедическом словаре «Старообрядчество: лица, события, предметы и символы» (1996), подготовленном старообрядцами, приемлющими Белокриницкую иерархию (созданную в середине XIX в.), впервые дается определение этой

категории. Отмечено, что она функционирует у беспоповцев и означает «соединение с еретиками, людьми внешними <...> происходит во время совместной молитвы, трапезы и всякого общения без особой нужды с не принадлежащими этому же согласию людьми. Мирщение может произойти не только вследствие общения, но и через продукты, произведенные инославными, или недозволенные к употреблению (чай, кофе, водка и пр.), через посуду, если ею пользовались или хотя бы трогали «не християне», через общественные заведения (бани, столовые и т. д.)»¹.

Это определение довольно близко излагает общее представление о *замирщении* — тех его основных аспектах церковного или бытового общения с инославными, о которых шла речь на Первом Всероссийском Соборе старообрядцев-поморцев. Он происходил в Москве в 1909 г., через несколько лет после принятия Высочайших Указов 1905–1906 гг. об укреплении веротерпимости.

Вопросы к рассмотрению, составившие подраздел «О замирщении», входили в раздел, названный «О замирщении, брадобритии, употреблении чая, табаку и т. п.», иначе говоря, объединивший различные аспекты поведения, влекущего за собой нарушение благочестивого облика. Среди собственно вопросов *замирщения* можно выделить две группы: 1) возникает или нет это состояние ввиду контактов с иноверцами, чужими или родственниками, в таких ситуациях, как совместная трапеза, лечение у врача-иноверца, христосование, совершение приходных поклонов в иноверных домах; и также необходимо ли «иметь в христианских домах особую посуду для внешних»; 2) «что есть замирщение: ересь или грех» и «как принимать замирщенных на общую молитву»². Еще некоторые аспекты замирщения упоминались в разделах «О таинстве покаяния», «О таинстве брака» (в связи с конфессионально смешанными семьями), «О погребении и поминовении усопших», «О порядке службы» и «О храмах, иконах и Кресте».

Особенно упорной была дискуссия по общей оценке состояния замирщения: пребывание в таковом — грех или ересь. Замирщение многими определялось в целом как «общение с еретиками». Если человек кончает свою жизнь в замирщении

и неизвестно, раскаялся ли он при смерти, то, согласно одному из участников Собора, за него «можно только молиться, а петь панихиду нельзя»³. Многие все же сочли замирщение, совершаемое случайно, не постоянно — не ересью, а грехом, тем большим, чем чаще он совершается. К ереси замирщение ведет тогда, когда замирщенный не раскаивается. Епитимию должны назначать в конкретных общинах их отцы духовные; снисхождение следует оказывать старообрядцам, живущим в домах иноверных или состоящим на службе.

На втором Всероссийском Соборе поморцев, состоявшемся в Москве в 1913 г., замирщение (через общение и трапезу) и нарушения благочестивого облика рассматривались как единый вопрос — «о мирщении, головобритии, винопитии», что указывает на дальнейшую рефлексию старообрядцев на то, что эти два аспекта, от которых зависит поддержание благочестия, все более взаимосвязаны.

Категория «замирщение», возникнув более трехсот лет назад в среде старообрядцев-беспоповцев, прошла определенную эволюцию — различную в среде разных беспоповских согласий. Содержательная сторона этой категории восходит к запрету на различные аспекты общения, межличностного и лично-группового характера, с иноверными, сформулированному еще в Кормчей книге. Вместе с тем, генезис и смысловые оттенки термина различаются у федосеевцев, поморцев и часовенных. Так, у поморцев Европейской части России, насколько мне известно по рукописным материалам, хранящимся в Древлехранилище ИРЛИ, в XIX в. этот термин отсутствует, однако в различных нормативных документах, главным образом в Епитимийниках, содержательные аспекты рассматриваемой категории (упоминавшиеся выше) представлены обстоятельно, и даже имеется отчетливая количественная мера наказания за различные отступления от запрета на общение с иноверными. У беспоповцев-часовенных (в качестве беспоповского это согласие возникает из общин поповцев Сибири лишь с 1840 г., после того как они отказываются от происходившего там прежде приема беглых из РЦ священнослужителей) термин «замирщение» в региональных Соборных постановлениях до XIX в. включительно также еще

отсутствует. Однако в их Постановлениях 1914, 1918, 1956 и 1974 гг. эта категория все же представлена термином «смешение»: запрещено «молиться Богу с теми, кои мешаются с еретиками»; и если «куда случится съездить на долгое время, на квартирах у еретиков хлеба и воды не брать, также и у христиан, которые с еретики смешиваются в сообщении»⁴.

С другой стороны, в нормативных документах федосеевцев (согласие которых оформилось уже в 1690-е гг. и в последующие два столетия было наиболее многочисленным на севере Европейской части России) термин «замирщение» присутствует, хотя его количественное градуирование не настолько разнообразно, как у поморцев.

Итак, чтобы определить фактическое содержание категории «замирщение», проявление этого содержания в типических поведенческих ситуациях межконфессиональных контактов, сначала проследим по материалам федосеевцев возникновение и эволюцию термина, а затем — качественно-количественные референты самой категории по документам поморцев XIX в.

В Кормчей книге неоднократно встречается понятие «*мирские человеки*» в противопоставлении священству и инокам. «Еретики» (иноверные) «мирскими» не называются. Вместе с тем, в Номоканоне («Законнике»), составленном из текстов Кормчей, можно обнаружить ряд поведенческих запретов на взаимодействие с иноверными различных категорий. Так, в «Законнике правил сокращенных», напечатанном в качестве дополнения к Потребнику в 1639 г.⁵, перечислены следующие недозволённые ситуации религиозного, а также бытового плана, в единстве с наказанием, следующим за участие в них:

«Аще кто пойдет на праздник варварски или еретически и снесть в той день с ними от них жремая за душу их или спразднует им. Лета два да не причастится <...> Аще ли священник есть да извержется, по семидесятому правилу святых апостол. Но от них жремая не подобает ясти, аще и приносят нам <...>

Правило же Шестаго Собора, иже в Трулле, повелевает. Аще кто в болезни дерзнет призвати еврейна врача, или немчина, или от иных вер еретических, или русского ведуна,

или шепотника, или баб богомерзких ворожей, или кудесниц, тако же и лопарей и самоядь и от него врачуется; или со иудеи в бани мыется. Аще убо священник есть да извержется, людин же отлучится <...>

Правило шестьдесят четвертое святых апостол глаголет. Иже кто дерзнет внити в сонмище жидовское или еретическое капище еже помолитися, аще убо священник есть да извержется. Аще же людянин, да отлучится <...>

Яко же не принимати еретика в церковь благочестивых помолитися. Аще не обещает покаяться. Яко же преподобнии освящают, тако мерзцыи оскверняют.

Правило же тридцать третье иже в Лаодикии Собора возбраняет с ними молитися, или ясти, или принимати что от благословения их, сиречь милостью.

Правило же девятое святых апостол повелевает, яко моляся с отлученными, аще и не в церкви, ни в дому, да будет отлучен и той такожде»⁶.

В самом раннем беспоповском нормативном документе, а именно «Постановлении» Собора федосеевцев, проходившем в 1694 г. в Великом Новгороде, термин «мирские» приобретает уже иное значение, выступая противоположностью *христианам*, т. е. федосеевцам. Так, правило 34-е запрещает славить Христа «в отлученных домах, и в мирских, и в новоженских» (последнее — о беспоповцах, сочетавшихся церковным браком после раскола в РЦ), епитимия за такой проступок — «300 поклонов до земли при Соборе». В правиле 14-м: «В бани христианом с мирскими и новоженами не мыться <...> но имети христианом сосуды особные», епитимия за подобный проступок — тоже 300 земных поклонов при собрании общины⁷. Таким образом, впервые возникает дистанция между благочестивыми федосеевцами и всем прочим миром, производная от той, что до церковного раскола церковными правилами прочерчивалась между православными христианами и всеми еретиками, иноверными и язычниками.

В «Красном Уставе» федосеевцев (М., 1883 г.) в различных разделах встречается термин «(за)мирщение». Так, в главе «О молитве и о посте и о крещении отклонившихся от правья веры и паки обращающихся», в четвертом пункте

постановляется принимать «как *мирских*» [курсив здесь и далее наш — А. О.], заново крестив после 40-дневного поста тех, кто «в звании христиан, но за слабое проживание далече того отстоят, ходят в неверных земли, в питии же и в ядении чаш своих не имеет и в своих жительствох собраниев на богослужение не имеют же, а с *мирскими* точию по разным углам молятся; настоятели их новожены, некрещеных и *замищенных* на исповедь принимают»⁸. В главе «О молитве и посте отлученным...» говорится о прощении «*замищенных* младенцев»: «...за несохранение оных от *мишцеты* наказуются родители» и крестные матери⁹.

Таким образом, именно в среде беспоповцев-федосеевцев в течение XVIII–XIX вв. сформировалось понятие «*замищение*» — в качестве цельной категории, означающей не только и не столько совокупность недозволённых аспектов общения с иноверными, сколько именно утрату, полную или частичную, благочестивого состояния христианина. Взамен прежней, характерной для времени до раскола, ментальной оппозиции: священники–мирские — оценка благочестивого состояния и его возможной утраты происходит посредством таких признаков, обретших специфическое содержательное наполнение, как *христиане–замищенные, новожены, мирские. Замищенные* — те, кто утратил благочестивое состояние христианина-федосеевца, сблизившись в трапезе и некоторых других аспектах общения с поморцами и даже с прихожанами РЦ («*никонианами*»). *Замищенные* оказываются семантически сближены с *мирскими* (в том значении, которое заложено Собором 1694 г.), а значит, с еретиками, иноверными.

Во второй половине XIX в. в среде федосеевцев бытовало понятие *суетные*, видимо, служившее в просторечии сниженным вариантом *замищения*. Так, по сообщению протоиерея РЦ А.И. Журавлева, старообрядцы-федосеевцы «за всякую безделицу, как то: за чашку, пищу и питие — привыкли своих отлучать, говоря: “Засуетил.” А от чего сие слово они взяли — я не знаю»¹⁰. Излагая, что подразумевается у беспоповцев под термином «*суетный*», Журавлев отмечает, что если беспоповец сразу же не покается и, стыдясь своего поведения, позднее «от своих отстанет», то о себе он говорит: «Согреших, засуетил».

тился, обмирщился» — «что значит, по их разуму, осквернился»¹¹. И так, и в восприятии современника *обмирщение* означало утрату должного благочестивого состояния.

Опираясь на рукописные материалы поморцев севера Европейской части России (находящиеся в Древлехранилище ИРЛИ РАН), изложим, каковы с точки зрения хранителей традиции наиболее важные ситуации общения с иноверными, с учетом оценки внешних и внутренних мотивов, чреватые опасностью искажения, разрушения благочестивого состояния. Мера опасности выявляется в самих текстах, во-первых, содержательно, иначе говоря, в качественном отношении: перечисляются разные ситуации общения с «внешними», называются главные побудители общения (принудительного либо добровольного характера) — тем самым рассмотрение греховного поступка переходит от констатации отдельного поведенческого действия к оценке внутренней религиозно-личностной регуляции поведения. Во-вторых, назначаемые для разных типов проступков наказания имеют отчетливое количественное выражение: число лет или месяцев, недель поста и/или лет, месяцев, недель епитимии с усиленной молитвой. В некоторых материалах встречается иная методика сочетания качественного и количественного аспектов, т. е. установления меры: несколько разнотипных ситуаций перечисляются, а затем для них указано одинаковое наказание. Так, в одном из епитимийников середины XIX в., из собрания И. А. Смирнова, приравнены в отношении наказания сразу несколько ситуаций, перечисляемых одна за другой: «Аще кто из христиан поздравляет внешних с праздником или в светлую неделю христосовается с ними и на праздники их и на пирушки без нужды и подарки приносит и спразднует им или от их праздников подарки прием[лет], или в бане с ними купно мыется, или в церковь во время пения их входит аще и не молится с ними, или прочая какая присвоения творит подобная сим или обычаем их подражает, сиречь по обычаю их чай пьет или частию кия одежды немецкия носит, и прочия обычаи, за вся сия и подобная сим наказание по рассуждению две недели три [2 или 3] поста»¹². В данном случае приравнивание разнотипных проступков упрощает процедуру наложения

епитимии, однако религиозно-личностный аспект греха не вполне отчетлив. В другом Епитимийнике, начала XIX в., помещенном в Исповедальном сборнике, из того же собрания¹³ перечислены 24 ситуации греховных поступков, и не только проводится отчетливое различие между ними, но и в связи с каждой из них учитывается, какова побудительная мотивация, идет ли речь о взаимодействии с иноверным храмом или о бытовом общении с иноверцами, одно- или многократном.

Кроме Епитимийника, сборник включает в себя также вопросы для проведения исповеди с представителями разных сословий, профессий, занятий; некоторые входят в раздел «Статья всеобщая», а прочие образуют специальные разделы, например, «Статья купцам, торговым», «Статья иконописцем», «Статья нищим». В особом разделе, названном «Грехи», имеется рубрика «Общение со внешними», где перечислены довольно полно обстоятельства, которые могли способствовать совершению греха:

- В дороге по невозможности.
- Под стражею по какому случаю.
- По своей слабости и небрежению.
- Ради человекоугодия и забавы.
- Ради того, чтобы не оказаться несогласным.
- Ради насмешки и досады своим единоверным.
- Уважения ради власти.
- Страх ради от начальствующего.
- По невозможности сохранить себя в особности.
- По нисхождению ради проповеди истинного благоверия¹⁴.

Только при первых двух и предпоследнем из перечисленных обстоятельств ответственность за греховный поступок целиком возлагается на ситуацию, обладающую принудительным характером, а в совокупности остальных представлен спектр личностной мотивации, послужившей побудителем к общению с «внешними»: от ценностей религиозных или социальных, соответственно, «ради проповеди истинного благоверия», уважения к властям, до приспособленчества и психологического комфорта — «ради компании» или «...человекоугодия и забавы».

В первых 17 из 24 статей Епитимийника перечисляются проступки, в которых общение представляет собой взаимодействие между личностью (старообрядец, его дети) и «храмом инославных», а в последующих семи названы проступки, состоящие в общении с «внешними» на межличностном плане, вне этого храма. (В ранее упомянутом Епитимийнике также присутствует, хотя не постоянно, тенденция к такому же принципиальному разграничению. Так, если кто посещал «внешнюю церковь» и там молился вместе с прихожанами, но без принятия таинств, после раскаяния должен выдержать 8 месяцев поста и год епитимии; а если «кто будет *молиться со внешними в дому, а не в церкви*» — наказание менее суровое, а именно 2 или 4 недели поста, кроме субботних и воскресных дней, и по 100 поклонов на день, для тех, кто долго в таком грехе пребывал, — 6 недель поста¹⁵.) Рассмотрим, как производится оценка, градуирование греховности в рамках каждой из этих двух групп статей.

Из 17 статей, характеризующих различные формы взаимодействия с «внешней церковью», первые четыре, а также шестая, седьмая — о присоединении старообрядца к таковой. Греховный поступок и обусловленное им наказание различны в зависимости от полноты присоединения и мотивации: 1) с присягою и принятием, «с верою и любовью», всех таинств; 2) с принятием всех таинств, но без присяги; 3) то же, что в первой статье, но «по принуждению и неволе»; 4) то же, что во второй статье, но по принуждению; 5) притворное присоединение — «ради какового честолюбия или своего ради прибытка», с присягою и принятием всех таинств; 6) то же, что в шестой статье, но без присяги.

Добровольное присоединение к инославной конфессии — религиозно искреннее (№ 1, 2) или притворное, для снискания материальных благ (№ 6, 7), после раскаяния влечет за собой суровое наказание, причем почти одинаковое во всех этих случаях: пост в течение целого года и, соответственно, земных поклонов 600, 500 и 200, 100 и определенное количество поясных. Вынужденное, без какого-либо внутриличностного побуждения присоединение гораздо меньше наказывается. Для статей № 3, 4, соответственно, пост 6 и 3 месяца и ежедневно

100 и 50 земных поклонов. В большинстве прочих статей этой же группы оценивается греховность в ситуациях присоединения к «внешней церкви», состоящего или в принятии только одного таинства — исповеди (№ 5, 8), браковенчания (№ 10, 11, 13–15), или в регулярном посещении храма для совместной с инославными молитвы и трапезы (№ 9, 12). Из совокупности этих греховных ситуаций сравнительно меньшее наказание назначается и, вероятно, легче восстанавливается благочестивый облик при вынужденном, для совершения исповеди посещения церкви: 14 дней поста и ежедневно 50 земных поклонов. Известно, что регулярное совершение именно этого таинства имело обязательный характер для всех, кто хотя бы формально принадлежал к Господствующей церкви, и находилось под постоянным административным контролем, которого нелегко было избежать. С другой стороны, за приход в церковь на исповедь не по принуждению, а «ради причин, собственную ему пользу составляющих», полагалось максимальное, среди рассматриваемых ситуаций (принятие одного таинства во «внешней церкви»), наказание: пост 6 месяцев и ежедневно 100 земных и 100 поясных поклонов. В случае совершения в церкви браковенчания назначался пост от 6 месяцев, если обращались в церковь для узаконения брака, до 2 недель, «если кто самовольно впишется в книги инославных но не сообщится с ними в ядении и питии»¹⁶.

За браковенчание детей, совершенное с инославными с разрешения родителей, последние еще более сурово наказывались, чем за такой же собственный проступок: не только 6 месяцев поста, но и ежедневно вдвое больше поклонов — 100 земных и 400 поясных (против, соответственно, 50 и 200). Несомненно, большая суровость обусловлена не одним лишь нарушением родителями своего благочестивого облика, но и тем уроном, который с их ведома и одобрения понесла профессиональная общность, утратившая навсегда одного или двух своих членов.

Все последние семь статей затрагивают ситуативные и мотивационные обстоятельства такого проступка, как совместная трапеза с инославными. Менее греховным признается общение, произошедшее в дороге, — оно считается вынуж-

денным. Также сравнительно менее греховным считается гостевание у «внешних», если старообрядец пришел со своей посудой для еды и питья и не скрывал от хозяев и других гостей своего вероисповедания.

Следует отметить, что согласно этому тексту уже в XIX в. допускались, с определенными оговорками, домашние контакты с иноверными. Чтобы обеспечить возможность этого, каждому старообрядцу следовало в своем доме «иметь различные сосуды, едины ради единогогласных, а другие ради иногласных, или внешних»¹⁷. Разумеется, и это подчеркивалось, обладание в своем доме раздельной посудой предохраняло от чрезмерного сближения с «внешними» (из-за чего пришлось бы оказаться в стороне от общей молитвы и трапезы в старообрядческом храме), конкретизировало его границы. Кроме того, если совместная трапеза с «внешними» происходила не из чревоугодия, а «ради душевныя пользы ближняго», то достаточно было сообщить публично, в молитвенном доме о таком факте, объяснив причины: из всего, о чем говорится в 24 статьях, как раз в этой ситуации епитимия не накладывалась.

Почти тот же круг греховных поступков, со сходным наказанием, перечислен в устьцилемском «Исповедании мирянам», входящем в рукописный сборник XVIII–XIX вв.¹⁸ Отличие только в том, что в нем не учтена мотивация и наказания не столь дифференцированы, назначенные же совпадают с тем, что, в случае соответствующих проступков, в только что рассмотренном Епитимийнике выступает самой строгой мерой. Так, в «Исповедании...» говорится: «Аще кто с погаными пил и ял, поста 12 дни и молитва осквернившемуся в брашне»¹⁹; а в Епитимийнике такая же продолжительность поста предназначалась тому, кто четырежды и более поддерживал общую трапезу с иноверными, притом, что уже трижды за это же просил прощение и наказывался²⁰.

Спустя почти столетие, в начале XX в. в Соборном постановлении, принятом в Борецкой волости (Архангельская губ.) перечисляется все тот же круг греховных действий, но при этом они имеют более детализированный характер, и рассматриваемые взаимодействия с инославными оказываются очень часто помещенными господствующим исповеданием

внутри семейных отношений. Так, в исповеди («исправе») следует отказывать: тем, кто делает жертвоприношение в «никонианскую» церковь; тем родителям, чей сын, старообрядец ли он на тот момент либо нет, с их позволения повенчается (то же — в случае их дочери); родителям, чей сын и сноха, венчавшиеся в никонианской церкви и живущие с ними вместе, приглашают попа для «очищения дому родительницы» или крещения ребенка; всех тех, кто приглашает попов к себе домой, сам ходит к ним в гости²¹.

Если в течение XIX в. поморцы значительное внимание уделяли различению добровольного и вынужденного в совершении греховного поступка и в свете этого определяли меру наказания, то в начале XX в. основным вновь становится вопрос о поведенческих границах общения — и с «внешней церковью», и с друзьями или родственниками-«нехристианами» (нестарообрядцами). Для того и другого направлений межконфессионального общения подлежащие постоянному контролю и оценке поведенческие границы все более оказываются внутри дома старообрядцев, иначе говоря, этот контроль отнюдь не выступает в единстве с магистральной для традиционного менталитета оппозицией «свои-чужие». К началу XX в. категория «*замифщение*» охватывает межличностные контакты различного социального диапазона и образует (судя по широкой ее применимости на Всероссийском Соборе поморцев 1909 г.) самостоятельное измерение для общей оценки религиозного состояния конкретных членов общины беспоповцев.

¹ Старообрядчество: лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 172.

² Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. Часть четвертая, с. 36–37.

³ Там же. С. 43.

⁴ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С. 371, 390.

⁵ Потребник напечатан в Москве в 1639 г., перепечатан в 1888 г. в единоверческой типографии; хранится в старообрядческом храме на Рогожском кладбище в Москве.

⁶ Потребник. М., 1888. С. 133, 151–153. URL: <http://starajavera.narod.ru/>

- ⁷ См.: *Журавлев А.И.* Полное известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. Часть первая. М., 1890. С. 129.
- ⁸ Красный Устав. М., 1883. Глава 48.
- ⁹ Там же. Глава 47.
- ¹⁰ *Журавлев А.И.* Указ. соч. С. 146.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Епитимийник поморский // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 10. Л. 11 об.-12. В данной рукописи числа переданы посредством славянского счисления.
- ¹³ Исповедальный сборник // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 7. О составе сборника подробнее см.: *Маркелов Г. В.* Старообрядческая исповедь для иконописца // ТОДРЛ. Т. 52. СПб., 2001. С. 745–753.
- ¹⁴ Там же. Л. 151 об.-152.
- ¹⁵ Епитимийник поморский . Л. 6, 6 об. Курсив наш.
- ¹⁶ Исповедальный сборник. Л. 157.
- ¹⁷ Там же. Л. 161 об.
- ¹⁸ Сборная рукопись // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Усть-Цилемское собр. № 18.
- ¹⁹ Там же. Л. 134 об.-135.
- ²⁰ Исповедальный сборник. Л. 159 об.
- ²¹ Постановление собрания старообрядцев Борецкой волости и прочих волостей от 1901 г. и подтверждение его старообрядцами Борецкой волости в 1904 г. // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. В. М. Амосова — А.Ф. Богдановой. №126. Л. 3 об.-5 об.

1.2. Требования к благочестивому облику старообрядца в Постановлениях Соборов XIX — второй половины XX в.

Всероссийские Соборы (съезды) старообрядцев, в рамках того или иного согласия, происходили с начала XX в. На протяжении XVIII–XIX вв. и вплоть до 1990-х гг. XX в. главной формой для выработки согласованных норм, принятия решений по спорным вопросам, имевшим религиозную обусловленность, были региональные соборы. Для беспоповцев, не обладавших иерархической церковной организацией, Соборы — встречи представителей ряда старообрядческих общин данной территории — играли направляющую роль.

Постановления Соборов, съездов все еще мало изучены и в аспекте истории старообрядчества, и в аспекте социально-психологических стереотипов, вырабатываемых ввиду неизбежного общения с неверными. Далеко не многие материалы Соборов введены в научный оборот; в нашем распоряжении имеются Соборные постановления старообрядцев Зауралья и Сибири, опубликованные группой Н.Н. Покровского¹, а также архивные материалы, относящиеся к Уралу и к некоторым европейским регионам бывшего СССР, собранные исследовательской группой И.В. Поздеевой и хранящиеся в научной библиотеке МГУ.

На протяжении всего XX в. явственно выделяются три периода, характеризующихся специфическими общественно-политическими условиями функционирования этих границ: 1906–1917 гг. — период ограниченного общественного признания старообрядчества (при сохранении официального статуса Господствующей церкви за РЦ); 1918–1985 гг. — период советского государственного атеизма, гонений на все христианские конфессии; последующие полтора десятилетия XX в. — постсоветский период, когда в условиях прекращения государственного атеизма начинается религиозное возрождение и вместе с ним борьба за осуществление этого процесса именно в рамках своей конфессиональной группы. Диахронию представлений о социально-психологических границах

в указанные периоды дают возможность проследить выше-названные региональные материалы.

Изучение проблематики начнем с тех решений, что были приняты на Первом Всероссийском соборе поморцев (Москва, 1909 г.). Этот Собор, происходивший вскоре после принятия Высочайших Указов 1905–1906 гг., заложивших основу для легитимации старообрядчества и вставания его в социальную жизнь России, запечатлел основные черты рефлексии старообрядцев-беспоповцев, формировавшейся в течение двух столетий, о социально-психологических границах своей конфессиональной группы, связанных с базовыми представлениями о поддержании благочестивого облика русского христианина.

Рассмотрим порознь две группы требований к благочестивому облику, относящиеся соответственно к общению в своей среде и к ситуациям взаимодействия с иноверными. Следует отметить, что эти группы требований не расценивались самими старообрядцами как совершенно автономные: в региональных соборных постановлениях они зачастую приведены вперемежку, а во всероссийском — в совокупности составляют специальный раздел, который в «Перечне вопросов, предлагаемых на разрешение Собора» назван «О замирщении, брадобритии, употреблении табаку, чая и т. п.»². В этом разделе сначала имеется следующий порядок подразделов: «О замирщении» (различные аспекты взаимодействия с иноверцами), «О брадобритии», «Об употреблении табаку», «Об употреблении чая, водки и других припасов».

Кроме тех аспектов замирщения, что рассмотрены в этом разделе, имеются и другие, упоминаемые в разделах «О таинстве покаяния», «О таинстве брака» (в особенности в связи с конфессионально смешанными браками), «О погребении и поминании усопших», «О порядке службы» и «О храмах, иконах и Кресте». (В разделе, озаглавленном «Об иноверцах», речь идет не о социально-психологических, а о религиозно-догматических вопросах применительно к филипповцам и федосеевцам, самокрестам, белокриницкому священству и др.) Дополнительное требование к внешнему облику, кроме того, что в разделе «О замирщении...», приведено только

в «Разных вопросах» — о том, какую одежду следует носить в храме и дома.

Вопросы о браздобритии и употреблении табака не вызвали какой-либо дискуссии, решения принимались единогласно. В согласии с Кормчей книгой, Правилами 6-го Вселенского Собора и другими авторитетными источниками древлеправославия, браздобритие сочтено «явным нарушением законов церкви» — формулировка, однако, менее жесткая, чем «еретичество» (как цитируется из этих же источников). Сказано, что браздобритие воспрещается, а если браздобрийца желает присутствовать на общей молитве, то ему необходимо получить на это согласие от отца духовного, который, в свою очередь, должен этому грешнику «делать назидание на покаянии наедине и при собраниях»³, но от церкви не отлучать. Вместе с тем, христиане (т. е. поморцы), умершие с обритой бородой и не признавшие это за грех — не покаявшиеся в этом, считались недостойными чина погребения; исключение делалось лишь для тех, кто был обрит по болезни или по принуждению, находясь на воинской службе. Также недопустимым нарушением признавалось необычное оформление головы (бритье волос, стрижка наголо «по-татарски», «всякие необычные прически»); и здесь требовалось не отлучение, а назидание отца духовного.

Без прений было принято мнение Предсоборного Совещания о табакокурении как «чрезъестественном грехе». Единогласно подтверждено, что с «явно курящими не сообщаться»⁴ и что не подобает христианам торговать табаком.

Употребление чая и водки вызвало дискуссию. Некоторые сочли употребление чая (с сахаром) и водки тяжким грехом: «Три смертных греха здесь: от водки — чревобесие, от сахару — гортанобесие, от чаю тщеславие»⁵; «Чай приготавливают идолопоклонники-китайцы, как и водку часто жида, татары и прочие неверные. Считаю чай и водку скверными, поэтому и употребление их великим грехом»⁶. Высказывались и мнения, что чаепитие — не только грех, но и ересь, однако многие сочли умеренное чаепитие и винопитие (не пьянство) небольшим грехом, опасность которого, главным образом, в том, что он может повлечь за собой замирщение: «Табак, чай, вод-

ка составляют из молодых людей компании, ходят вместе по трактирам, общаются с еретиками [вариант — А. О.: «чай пьют в трактирах с иноверными, мирщаются»] и в конце впадают совсем в ересь»⁷. Вопрос о «других припасах» — картофеле и колбасе, хотя и был поставлен, но фактически не обсуждался.

Среди суждений о замирщении присутствует идея его актуальной опасности: «это в настоящее время заразная болезнь, разъедающая род человеческий», «наше поколение смешивается с различными еретиками и неверными в еде и питии, что, по Писанию, равняется идолопоклонству»⁸.

Поскольку для обоснования своей позиции выступавшие неоднократно обращались к авторитету Кормчей книги, назовем те запретительные нормы, относящиеся к различным ситуациям общения с иноверными, которые содержатся в рукописи 1650 г. (издание ее осуществлено впервые только в начале XXI в.).

Запрет на общую молитву:

«Съ еретики и со отвергшимися от соборныя церкви да не помолится никто. Толкование. Аще помолится кто съ еретики или со отлучившимися своею волею от соборныя церкви сам отлучень да боудеть» (Правило 33-е Поместного Лаодикийского собора); «Службе бывающи в церкви, не подобаетъ приходити еретикомъ, аще не обещаються покаяться и бежати от ереси своя» (Правило 8-е Правил святоотеческих — Тимофея, еп. Александрийского); «Еврей, рекше жидовъ не подобаетъ приимати ни на общение, ни на молитву, ни в церковь, аще не явятся истинно от всего сердца обращающееся к правоверней вере нашей» (Правило 8-е Седьмого Вселенского собора);

запрет на общение в период религиозных праздников:

«Со иудеи и с еретики никто же да не празднуеть, и да не прииметь яже глаголетъся от нихъ праздничное. Толкование. Нестъ некоего же общения свету ко тме. Сего ради оубо христяномъ не праздновати съ еретики или со иудеи, не приимати яже в праздники ихъ творять, яко же се опресноки, или что таковое <...>Нестъ достойно с погаными праздновати, и приобщатися безбожию ихъ» (Правило 37-е Поместного Лаодикийского собора);

запрет на помощь в излечении, совместную помывку в бане:

«Опресноци иоудейстии отвержении, призываяи же врача их или мыся с ними, отвержен. Толкование. Ни единого же несть христианомъ приобщения к жидомъ. Сего ради убо аще обрящется кто, техъ опресноки яды, или врача ихъ призываяи на цельбу себе, или мыся с ними в бани, или инако како присвоаяся к ним, аще оубо есть причетник, да извержется. Аще ли же мирский человек, да отлучится» (Правило 11-е Седьмого Вселенского собора);

запрет на брачно-семейные отношения:

«Не подобаеть еретикомъ даяти на сочтание чадъ своихъ. Но поимати от нихъ аще христианы быти обещаються. Толкование. Повелеваеть оубо правило христианомъ поимати от еретикъ дщери, аще христианы быти обещаються, и тако совокупляти я на общение брака сыномъ своимъ. А еже даяти христианомъ дщери своя на сочетание брака еретикомъ, во многихъ правилехъ отречение есть» (Правило 31-е Поместного Лаодикийского собора); «Не твердь с еретики бракъ. Совокупляшиися прежде сего правила, аще хотят, да пребываютъ. Толкование. Не подобаеть правоверну мужу еретицу поймати в женоу или правоверней жене за еретика ити мужа» (Правило 72-е Седьмого Вселенского собора)⁹.

На Всероссийском Соборе поморцев «смешанные браки», т. е. браки старообрядцев с представителями иных конфессий, хотя и чреватые замирщением, однако, вероятно, ввиду особой значимости этого обращенного в будущее аспекта межконфессионального взаимодействия, его рассматривали особо и даже прежде, чем вопросы замирщения. При оценке законности, допустимости и степени греховности конфессионально смешанных браков обращалось внимание на то, что, во-первых, когда отвергается незаконный союз («брак с еретичкой» и т. п.), обязанный своим возникновением не только страсти, но «влечению любви», то существует опасность — «не породить бы этим суровым приговором противное духу церкви, не отогнать христианина или христианку совсем от церкви и не отдать сатане в снедь»¹⁰. Во-вторых, правило (6-го Вселенского Собора), согласно которому с иноверными

следовало разлучать, составлено в те времена, когда «еретиков было сравнительно с правоверными немного. А в наше время, подумайте, когда священства не стало, еретиков как в море воды, а православных христиан ничтожная горсточка, разве можно так жестоко карать за такие преступления, которые обуславливаются взаимной любовью»¹¹. Знаменательно — своим соответствием новым общественным условиям сосуществования христианских конфессий — принятое решение. Подтвердив, что смешанные браки восприимчивы и, если старообрядческий *отец духовный* совершит брак «без присоединения еретической половины», то его считать незаконным и расторгать, Собор занял иную позицию относительно смешанных браков, заключаемых вне старообрядческой среды. Отныне такие браки следовало «признавать терпимыми и не расторгать и христианскую часть на покаяние принимать»¹². Согласно разъяснениям председателя заседания, брак считается законным, во-первых, только тогда, когда «христианская сторона», т. е. старообрядец, «приходит на покаяние и снова обращается к церкви», и, во-вторых, следует «брак считать терпимым не потому, что утверждён еретической иерархией, а потому, что утверждён согласием любви брачующихся»¹³.

Состоявшийся в Москве в 1913 г. Второй Всероссийский Собор поморцев подтвердил Постановления Первого Собора «о мирщении, головобритии, винопитии» и вменил «отцам духовным и наставникам в непрременную обязанность бороться с этим пороком увещанием и кротостью, а в крайнем случае и отлучением от общественного соборного богослужения, пока не исправятся»¹⁴. По-прежнему некоторые из участников Собора настаивали на том, что вышеупомянутые проступки не грех, а ересь, за что требуется сразу же строго наказывать. Так, представитель поморцев Алтая и Сибири заявил, что в течение последних 30 лет у них на региональных Соборах принимались постановления «единогласно всеми сибирскими христианами, чтобы табаку, водки и чаю не употреблять, а употребляющих наказывать духовным отцам и что с еретики ядение и брадобритие в церкви Божией нетерпимо»¹⁵.

При рассмотрении вопроса о конфессионально смешанных браках дискуссия образовалась главным образом вокруг

того, можно ли признавать (не расторгать) браки, заключаемые в иноверной церкви. В разъяснение постановления Первого Собора один из участников дискуссии указал, что, во-первых, при заключении брака в иноверной церкви христианин (т. е. старообрядец-поморец) обычно «присоединяется к иноверию» и тогда нет ситуации «смешанного брака». Во-вторых, если это каким-то образом произойдет по обряду иноверной церкви и все же без присоединения к ней, христианин позднее покается, то следует «признавать эти браки терпимыми и не расторгать и христианскую часть на покаяние принимать»¹⁶. В итоге Второй Собор подтвердил верность решения предыдущего о смешанных браках.

Итак, в условиях ограниченного, но все же общественного признания старообрядческих конфессий и с учетом неизбежности межконфессионального взаимодействия, старообрядцы-поморцы адаптируют, смягчают нормы-рамки общения на межличностном уровне, подтверждая, вместе с тем, строгие поведенческие требования к благочестивому облику. Подобные требования можно обнаружить и в Соборных постановлениях других старообрядческих конфессий в 1907–1920 гг.

Так, старообрядцы-беспоповцы Спасова согласия, собравшиеся в 1907 г. в Нижнем Новгороде, приняли однозначное решение: «Если кто из православных христиан стрижет или бреет бороду, то таковых следует отлучать от церкви»¹⁷. Подтвержден также запрет на замирщение, хотя это понятие не названо и нет речи об отлучении: «Православные христиане не должны вкушать пищу с еретиками»¹⁸.

В Соборных постановлениях спасовцев 1920-х гг., когда по-новому осмыслялась проблема сохранения благочестивого облика (в условиях социального равенства всех конфессий и нарастающей секуляризации общественной среды), требования и запреты выражены более подробно. Так, в Постановлении Всероссийского братства христиан спасова согласия, собравшихся в Нижнем Новгороде в августе 1924 г., запрещено допускать к коллективной молитве женщин без волосника, в коротких кофтах, платьях; запрещено совершать брак над тем, кто курит табак, бреет бороду; брачная треба возможна только при условии, что упомянутое «заблуждение» будет

оставлено за 40 дней до брака. В Постановлении запрещалось общение с теми, «кто вкушает пищу с еретиками»; это же подтверждено в Соборном постановлении спасовцев, принятом в 1926 г. там же¹⁹. Если же кто-либо из своих детей неблагочестив, то полагается, живя с ними в одном доме, пользоваться разной посудой²⁰.

Подробнее и жестче те же требования сформулированы на региональном Соборе спасовцев, происходившем на полгода ранее в д. Кизатовке: нельзя крестить младенца у тех родителей, которые бреют бороду, «стригут не по обычаю христианскому головы» и курят табак. Членам семьи, в которой есть такие люди, нельзя с ними иметь никакого общения (в еде, питье и молении); за имеющих все же общение «с такими преступниками», «еретиками», если они умрут пребывающими в подобном общении, «молиться не следует, ибо они являются враги Богу»²¹. Особо запрещалось посещение свадьбы тех, кто не принадлежал данной конфессии («еретических свадеб»), за это полагалось «отлучение от церкви от одного до 40 дней», а также запрещалось «приглашать на браки сродников еретиков»²².

«Брадобритие, головобритие, табакокурение» строго запрещались и на Пермском Соборе беспоповцев в 1924 г. Над умершим брадобрейцей не следовало ни служить чина погребения, ни ставить свеч, ни петь сорокоуст²³.

Вопрос о признании/расторжении брака с иноверными не имел однозначного решения у беспоповцев разных конфессий на протяжении двадцати лет, с 1907 по конец 1920-х гг. Как уже отмечено, поморцы (приемлющие брак) не считали необходимым расторгать брак, заключенный в официальной православной церкви, если старообрядец (старообрядка) придут к покаянию.

На Соборе спасовцев, происходившем в 1924 г. в д. Кизатовка, такой брак также считали возможным не расторгать, но только если оба супруга — они оба ввиду брака теперь члены «еретической церкви» — осознают неправоту последней. Такое же решение принято на Соборе спасовцев, происходившем в 1927 г. в Самаре²⁴. Смешанные браки, заключенные вне какой-либо церкви, только лишь по благословению родителей,

когда и супруг-старообрядец, и другая половина сохраняют свою конфессиональную принадлежность (по-видимому, этот тип ситуаций включал в себя и все гражданские браки между разноверными), подлежал, согласно кизатовскому собору, расторжению²⁵. Особо отмечалось об ответственности родителей: «Родители, благословляющие своих детей на еретические браки <...> таковой епитимии подлежат, как отступники»²⁶.

Требования к благочестивому облику формулировались и на Соборах поповцев — старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию, происходивших в Москве в 1908–1920 гг. Сразу отметим их наиболее существенное отличие от тех вопросов и предписаний к облику и контактам, что рассматривались на Соборах беспоповцев. В опубликованных материалах речь идет о требованиях к облику старообрядцев в своей конфессиональной среде, а взаимодействие с иноверными (совместная трапеза, смешанные браки и др.) почти не упоминается.

Соборы поповцев подвергали осуждению, запретам те же черты облика и поведения, что и соборы беспоповцев: брадобритие, пьянство, табакокурение, ношение одежды, нетрадиционной для русского быта. Особенно строго осуждалось брадобритие, называемое в Постановлениях 1908–1911 гг. «грехом и еретическим деянием». Старообрядческим священникам предписывалось отлучать от причащения тех, кто после второго-третьего внушения оставался безбородым²⁷. Запреты на стрижку, сбривание бороды вошли также в решения Соборов 1913 и 1915 гг., и по решению Собора 1915 г. было издано в 1916 г. «Слово о брадобритии». В этой брошюре разъяснялось, что выразителями духовной зрелости «в христианском понимании получают типы старческие, возмужалые, имеющие бороду как признак степенности и опыта. Верующий взгляд в изображении стариков, убеленных сединами волос на голове и бороде, усматривал в этой внешней форме тела нестареющий свет мира духовного»²⁸. Брадобритие как нарушение этой традиции, связывающей духовное и телесное в оформлении облика, характеризовалось как «обычай еретический и богомерзкий», означающий готовность со-

вершить «преступление заповедей Божиих и святоотеческих преданий»²⁹.

Пьянство не только осуждалось, но и формулировались конкретные запретительные меры:

— священники должны воздерживаться от употребления спиртных напитков;

— проповедь священника и исповедь должны служить путями искоренения пьянства;

— уставщики и певцы, предающиеся пьянству, должны быть отстранены;

— воспрещались попойки «на всех торжествах, соединяемых с совершением таинств и богослужения»³⁰, не благословлялось подавать спиртные напитки и на поминках.

Заметно меньше внимания, но все же уделено запретам на ношение «одеяния странного и неприличного для христиан». Так, на Соборе 1913 г. признавалось предосудительным «женам надевать шляпку и шапку и заниматься особенно уборкою и завивкою волос или набок причасывать»³¹. На том же Соборе и в Послании, вышедшем по его постановлению в 1916 г., осуждалось табакокурение как «чрезъестественный грех» (формулировка та же, что у беспоповцев) и разъяснялось, что «табакокуры приносят мерзкую похотную жертву дьяволу»³². Тогда же в очень краткой форме подтверждался запрет на совместную молитву и трапезу «с еретиками». Отметим, что позднее, на Соборе представителей той же конфессии в 1925 г. при перечислении тех действий, которых не следует совершать, по-прежнему фигурируют пьянство, «ношение неприличных костюмов»³³, табакокурение, брадобритие и прочие, но даже не упоминаются какие-либо формы общения с иноверцами.

По-видимому, притом, что верность традиционному облику признавалась весьма важной, дистанцирование от иных христианских конфессий не было столь значимым, как для беспоповцев. Соотнося этот вывод с тем, каким предстает взаимодействие старообрядцев Белокриницкого согласия с прихожанами РЦ и иных конфессий на страницах журнала «Церковь» за 1908–1917 гг. (см. об этом в разделе «Церковь»), можно считать, что пропагандистская деятельность, вовлечение в свою

конфессию играли в десяти́е–двадцатые годы бо́льшую роль для поповцев этого согласия, чем дистанцирование от иных старообрядческих конфессий с целью самосохранения.

Прояснив хотя бы конспективно соборные требования на этот период, когда общественный фон для функционирования разнообразных христианских конфессий был наиболее благоприятен, обратимся теперь ко всему периоду XIX — второй половины XX в. Опираясь в основном на источники по Урало-Сибирскому региону, рассмотрим сначала решения Соборов, происходивших в среде поморцев и филипповцев, более далеких от официального православия, а затем — в среде спасовцев и старообрядцев часовенного согласия.

В Постановлениях Соборов поморцев, происходивших в Тюмени (1805 г.) и под Тюменью (1810 г.), содержатся перечни требований к благочестивому облику:

- ежегодное покаяние;
- соблюдение четырех постов в год и постов в среду и пятницу;
- запреты на распитие спиртных напитков;
- запреты на жесвидетельство, сквернословие;
- запреты на ношение необычной одежды, обуви, прическу;
- запрещено обращаться с целью врачевания к «волхвам»;
- запрещены различные аспекты взаимодействия с «мирскими» (теми представителями своей конфессии, кто общается с иноверными) и «внешними» (собственно иноверными).

Тщательно выписаны ограничения, касающиеся внешнего облика: «Власов мужем не растити и никаким образом не украшати»; женщинам «поясов поверх одежей не имели бы их отнюдь, и иметь на срачицах»³⁴; «одеждами и шапками необычными и сапогами туркообразными, и поясами не украшати»³⁵; «женам одежд мужских не носити, ни шапок, ни чабаков необычных, ни внешних отнюдь не носити, а иметь бы одеяние обычное: женам — женское, кое неблазненное и весьма неукорное и Богу непротивное. Главы бы укрывати платами обычными, как издревле влечется, в власов бы не видети, а скудные платы с прошивками...»³⁶ Ограничение на ношение одежды, «неподобной христианскому», вновь указано

в постановлении 1810 г. В Соборном постановлении филипповцев (согласие, близкое к поморцам), собравшихся в 1877 г. под Тюменью, также подвергнуто критике стремление украшаться, надевая слишком длинные сарафаны или похожие на платья, красные рукава, а у мужчин — красные рубашки³⁷.

Обращает на себя внимание, что в числе запретов отсутствуют табакокурение и браздобритие, острижение броды. Вряд ли, в отличие от начала XX в., на подобные действия смотрели сквозь пальцы. Следует предположить, что в начале XIX в. беспоповцам Сибири эти порочные действия еще совершенно не были присущи.

Среди запретительных норм, затрагивающих многие аспекты межконфессионального взаимодействия, можно выделить две группы: 1) связанные с официально православной («еретической») церковью; 2) связанные с неизбежным общением, в будни и праздники, в рамках сельского социума. Так, запрещалось посещение православного храма — «в церкви еретическая не ходити, и входов сорных со образами не смотри»³⁸; фиксировались запреты на крещение детей в церкви. Крещение и отпевание в церкви филипповцы в 1877 г. оценивали как еретическое деяние³⁹. Запрещалось иметь в доме «внешние иконы» (писанные иноверными), а также поклоняться иконам, находящимся в «мирских домах».

Филипповцы запрещали использование в богослужении свеч, купленных на базаре, поскольку те могли быть изготовлены из огарышей «мирских церквей», а потому «не сподобяют ли и нас чрез то служебных их качеств...»⁴⁰ Предписывалось приобретать воск у пчеловодов и изготавливать свечи самим, тогда «первое, что избудешь мирских рук сканья, второе, что душевредных из огарышей насканых свещей освободишься»⁴¹.

Брак, заключенный в православной церкви (а брачной требы в начале XIX в. у поморцев еще не существовало), подлежал расторжению: «браков никонианских не принимать, а брачившихся от церкви отлучать и без разводу отнюдь не принимать»⁴². У тех, кто на это не соглашался, не полагалось крестить детей.

Запрету подвергались почти все формы общения с соседями-иноверными, казалось бы, неизбежные — от присутствия

на общедеревенских празднествах до гостевания. Перечислим их, ранжировав эти формы по степени близости контакта (от улицы к дому, от участия в игрищах к участию в трапезе).

Со ссылкой на Иоанна Златоуста, полагалось «ельлинских обычаев удалятися: християном не играти, на позорища не ходить, сиречь на конское ристалище, на кулашные бои, на борьбы, на звериные травли, на качели, на катища, не точию не творити, но и не смотрети, а в деревнях в круги и на прочие подобная сим всякия мирския игралища <...> свадеб не смотрети»⁴³. «На праздники еретические ходящие» подлежали отлучению⁴⁴.

Запрещалась совместная помывка — «в банях с неверными не мыться»⁴⁵. Колодцы должны были быть строго отдельными: «Християном кладязи иметь собственные, а у мирских в кладязех воды не черпати, и к себе мирских в кладязи не пущати, понеже кладязи подобны чистому сосуду, так же подбает и их хранити»⁴⁶.

Ограничивалось какое-либо посещение домов иноверных, мирских: «...в мирския дома без нужды не ходити»⁴⁷. Ни в коем случае нельзя было проживать в одном и том же доме (в особенности — комнате) с иноверными: «Християном всем иметь собственные дома или при домех келии, а с мирскими бы отнюдь не житии, а которые семейства не по единой вере <...> с таковыми родители, или чады, или братия и сестры в едином доме не житии и ни в чем с ними душевредного сообщения не имети, а имети особыя келии, и к ним без нужды не ходити»⁴⁸.

Запрещались, наконец, и различного рода нерегулярные контакты с иноверными, мирскими в их домах: «У мирских и из своей чаши, а коль паче из их сосудов не пити, ни ясти, ни милостыню у иноверных не просити»⁴⁹. В доме мирских запрещалось петь молебны, а также погребения и панихиды. Филипповцы (в Постановлении 1877 г.) полагали, что непозволительна даже помощь «еретиков» в подготовке трапезы, когда «у нас во время обедов в собраниях в приготовлении пищи участвуют некрещеные, а другия и вовсе непознанные, и до таковых степеней помогают, что даже и християнскую посуду чашки и ложки моют, и в том стараются, как бы нам по

их женскому уставу излишняя кушанья приготовить»⁵⁰. Следовало отказаться от излишества в коллективных трапезах не только ввиду греха чревоугодия, но и оттого, что оно влечет за собой общение с иноверными — «дабы не быть противниками Христову образу гостеприимства»⁵¹.

На протяжении более чем двух с половиной столетий (первая четверть XVIII в. — вторая половина XX в.) в постановлениях старообрядцев часовенного согласия Урало-Сибирского региона (и переселенцев оттуда в Приморье и Китай) прослеживаются те же две ограничительные тенденции: 1) поведенческие нормы, способствующие сохранению традиционного благочестивого облика; 2) нормы дистанцирования от иноверных, запреты (и епитимии) в связи с возникающими контактами. Необходимость этих контактов и бдительного контроля за всеми аспектами их осуществления сформулирована на Соборе в Томской губернии в самом начале XX в.: «Мы живем среди иноверных, велят потребно блюстися и опасение велие имети от них»⁵². Проследим, каковы ограничительные нормы, их формулировка и акцентировка соответственно каждой из этих двух тенденций на протяжении всего указанного периода.

Запретительные нормы, оберегающие и воссоздающие благочестивый

Соборное постановление	коллективные развлечения	сквернословие	табак	«вино» (алкоголь); чай
1	2	3	4	5
1723 г. Ирюмский Собор (д. Кирсаново Исетского дистрикта Сибирск. губ.)	«кулачный бой запрещать. Конских рысканий не творить»	—	не употреблять	«на браках не упиваться вином»; не употреблять
1840 г. г. Тюмень	«От Рождества Христова до Богоявления наряжаются и личины надевают, на сырной недели катаются с гор и катушек, на Пасхе Христовой устраивают качули. В праздники Христовы водят хороводы с бесовскими песнями и смотрят на таковые...»	«Матерными словами не ругаться»	—	«пива хмельного не варити и винныя напой оставляти»; чай «в дома свои не заносити и не пити его»

облик (часовенное согласие)

Запреты на		
брдобритие, острижение бороды	украшение волос, необычную прическу; ношение необычной одежды	др. действия, др. покупные продукты, вещи
6	7	8
«браду и ус не постригать»	мужчинам следует постригать голову — знак того, что «истинная вера гонима»; «иноземное одеяние» не носить; молиться должно в кавтанах мужем <...> Женам в черных сарафанах, и на главах черные платы или коноватные» ⁵³	—
«брады не брители»	«Главы своя не украшати, но очищати, сверху постригати»; «Одежду необычную христианам не носити»; «Мужскому полу иноземного одеяния не носить, сиречь неметския сертуки, армянския ярмеки, жидовския картузы и шапки ельнинския и жидовския»; на моление — «кафтаны старинного покроя, женам сарафаны черныя, девицам носить на главах повяски, и главу накрывать платами черными» ⁵⁴ »	—

1	2	3	4	5
1890 г. Рамыльский Собор (д. Ра- мыль Камыш- ловского у.)	«Новобрач- ным людям на сырной неделе не гулять и вина не покупать <...> и на браках не шлять»; «в Великий пост посиденков же- нам не делать»	—	«Кто торгу- ет табаком или сам употребля- ет: курить или нюхать, то у тако- вых людей детей не крестить и самих не принимать»	«С чайниками и виноторгов- цами не сообщаться... [они] из единой чаши с иноверными пьют»; «под питейные дома не подписываться», у престу- пающих «детей не крестить и самих не принимать» ⁵⁵
1902–06 гг. г. Бийск (Томск. губ.)	—	—	—	«Воздержания ради вино и чай оставить, т.е. не пить» ⁵⁶ , кто нарушит — отлучение на некоторое время
1909 г. Чулымский Собор	—	—	—	«Кто вотки напьется и с ере- тики смешается» — отлучение на 6 нед. (во 2-й раз на 12 нед., в 3-й на 3 г.)
1918 г. Мишкинский Собор (То- больск. губ.)	—	—	запрет на курение табаку	«запрет входить в храм во время моления пьяным»
1926–27 гг. Бикинское соборное уложение (При- морье)	—	—	—	«Медовуху не делать и не пить», преступающих наказы- вать, при повторе — отлучение на 12 нед., в 3-й раз — на 3 г.
1914 г. с. Романовка (Китай)	—	—	—	—

6	7	8
—	—	—
—	—	—
—	—	«Лакомство на торжище не покупать, т. е. пряники, конфеты, сахар»; хлеб печеный покупать только «крайнея ради нужды» ⁵⁷
не молиться с теми, кто бреет бороду	«украшать волосы на голове, направлять челки» — «зазирается и подлежит отлучению» ⁵⁸	запрет давать деньги под проценты
—	«шапки из поганого зверя не носить», преступающих отлучать; «кепки и картузы не носить»; «пинжаки и сапоги со скрипом и женам необычную одежду нехристианскую не носить»	продаваемых «соболей не подкрашивать» ⁵⁹
—	«предосудительно женам надевать шляпу и шапку и заниматься особенно уборкою или завивкою волос или набок причесывать» ⁶⁰	—

1	2	3	4	5
1953 г. пос. Татинцван (Китай)	—	«кто матерно лается, таковых наказы- вать»	—	«кто хану (водку) или др. пьяные напитки выпьет», от- лучение на 2 нед., во 2-й раз на 20 дн., в 3-й — на 40 дн.; медовуху не продавать
1956 г. Приангарское уложение (пос. Прилуг)	—	—	—	—
1974 г. Минусинский Собор г. Минусинск	—	—	—	«Воздерживаться от вина и на- казывать употребляющих вино и водку»; если у кого в доме молодые тайком водку и чай пьют, «не молиться вместе с ними и не трапезовати»
1990 г. Собор близ д. Безымянка	—	—	«Если кто табакокур и хочет прийти к браку, то таковому выдержка 6 мес., потом брачить»	Запрет на производство и вы- пивку самогонки

6	7	8
—	«придерживаться обычных одежд по подобию истинных христиан»	«лечения и лекарства аптечныя кто примет в порошках, то прощение читать», если в жидком виде — «понести епитимию и прощение» ⁶¹
—	«волосы постригать <...> под кружок»; «Ремни по рубахе мирянам носить неприлично, но пояс, а старцам (черноризцем) прилично ремень»	«кто за крайнюю нужду попытается хлеб печеный из магазина» — отлучение на неделю; «кто принимал из аптеки лекарство» — отлучение на 1–2 нед. ⁶²
—	—	«лакомства на торжищи не покупать, кроме сахара, хлеба, соли и проч. необх. продуктов для пропитания» ⁶³
«Электрочайник подобен самовару»	—	Запрет на лакомства — «которые христианы исправляют конфеты и пр. лакомства <...> их кормить из отдельной посуды»; «сухое молоко, дрожжи, сушки, пряники, маргарин и что-либо в банках <...> нам не нужно вводить» ⁶⁴ ; запрет на радиоприемник

Воздержание от коллективных развлечений вошло только в постановления часовенного согласия XVIII–XIX вв. Запрет на брадобритие, весьма строгий в XVIII–XIX вв., упомянут последний раз в 1918 г. Неизменно упоминавшийся наряду с этим запрет на необычную прическу продержался дольше, вплоть до середины XX в. Строгий запрет на курение табака, как и на брадобритие, по-видимому, перестает быть настоящим со второй четверти XX в., хотя на региональном соборе 1990 г. они по-прежнему фигурируют.

На протяжении всего рассматриваемого периода не исчезает строгое осуждение чаепития. Наиболее стойки и запреты, играющие своего рода роль маркеров нетерпимого отступления от благочестивого облика, проявляющегося в ношении нетрадиционной одежды и, в особенности, изготовлении, продаже и употреблении спиртных напитков. На протяжении XX в. медленно, но расширяется круг допустимых к употреблению покупных продуктов: в конце XX в. уже не осуждено приобретение печеного хлеба и сахара; по-прежнему недозволительны «конфеты и пр. лакомства».

Проследим, какова в Соборных постановлениях динамика норм дистанцирования от иноверных и тех, кто замирщен и/или нарушает запреты на чай, алкоголь и др. (см. табл.).

На протяжении более чем двух с половиной столетий остаются актуальными запреты на совместную молитву, а также на трапезу с иноверными. Весьма показательна устойчивость формулировки в течение XX в. (в Постановлениях 1909 г. и 1974 г.) о том, что даже будучи в отъезде и живя какое-то время на квартире у иноверных, благочестивый старообрядец не должен брать у них хлеб и воду. О межконфессиональном браке как запрещенном говорится только в Постановлении 1974 г.; по-видимому, эта запретительная норма ранее, еще в первой половине XX в., представлялась несомненной. В XX в. формулируются новые запретительные нормы, касающиеся членства в светских организациях (что чревато общением с иноверными) — состоять в кредитных обществах, артелях, а позднее — в обществах охотников-любителей, профсоюзе.

На протяжении XX в. нарастает значимость формулирования запретительных норм на общение с теми членами

Соборное постановление	Запреты на				общение с замиренными
	бракосочетание, крещение детей в иноверной церкви	поклонение иноверным иконам	общение с иноверными	общение с замиренными	
1	2	3	4	5	
1723 г. Ирюмский Собор	—	—	«питие и ядение с никонянами и др. еретиками» ⁶⁵	—	—
1840 г. Люмень	—	—	«с никонянами и единоверцами дружбы не имети, в питии и ядение и поклонянии не сообщаться» ⁶⁶	—	—
1902–06 гг. Бийск (Томск. губ.)	«венчание в еретической церкви», крещение «детей своих в иноверных церквах»	—	против трапезы с иноверными — есть, пить «из их сосудов» ⁶⁷	—	—
1909 г. Чулымский Собор	—	—	живя «в продолжение недели или две на квартирах у еретиков, хлеба и воды не брать»	«у христиан, которая с еретики именют сообщение, ничего у них не ясти»; у кого в доме молодые «с еретики общаются <...> с ними не молиться и не трапезовать» ⁶⁸	«у христиан, которая с еретики именют сообщение, ничего у них не ясти»; у кого в доме молодые «с еретики общаются <...> с ними не молиться и не трапезовать» ⁶⁸

1	2	3	4	5
1918 г. Мишкинский Собор (То- больск. губ.)	—	—	«ясти и питии из единого сосуда вместе с еретиками нелзя»; «входить членами в кре- дитная товарищества и артельная лавки совместно с иноверными»; «иметь еретика учителем»	запрет «молиться Богу с теми, кои мешаются с еретиками» ⁶⁹
1926–27 гг. Бикинское соборное уложение (Приморье)	—	—	—	епитимии за трапезу у кусанских, поскольку «из них некоторые ходили с флахами в почестъ по- страдавших не за православленную веру новых мучеников, а некоторыя детей в школу отдавали»; кто хлеба у них поест — неделю помолится по 50 поклонов; вареного поест — 6 нед. По 100 покл., а во 2-й раз — 12 нед., в 3-й — 3 года ⁷⁰
1914 г. с. Романовка (Китай)	—	—	«читать отрицание многочисленно христианом за всяко смеше- ние» ⁷¹	

1	2	3	4	5
1953 г. пос. Татинц- ван (Китай)	—	«иноверными ико- нописцы писаным или литым иконам не поклоняться и не приобретать их» ⁷²	—	—
1956 г. Приангарское уложение (пос. Прилуг)	—	—	—	«О приятии милостыни от сущих в смешении и колхозах: в церковь не принимать, разве в дом» ⁷³
1974 г. Минусинский Собор г. Минусинск	—	—	«с еретики в сватовство не входить, нетверд с ними брак»; «аще куда случится съез- дить на долгое время, на квартирах у еретиков хлеба и воды не брать»	если у кого в доме молодые тайком водку и чай пьют, «не молиться вместе с ними и не трапезовати»; также и у христиан, которые с ере- тики смешиваются в сообщениях» ⁷⁴
1990 г. Собор близ д. Безьямка	—	—	состоять в профсоюзе, а с тем, кто умалчивает, не иметь общения «ни в пище, нив молитвослужении»; епитимия за членский билет охотника-любителя; епитимия тем родителям, чьи дети посещают елки	родителям, у дети «живут безза- конно или отступники <...> отнюд дружбы не иметь и их, детей, если приедут, то не угощать и с ними не выпивать» ⁷⁵

своей конфессии, которые «мешаются с еретиками»: запреты на трапезу с ними, совместную молитву, на принятие у них пожертвований. Таким образом, неизбежное общение значительной части староверов за пределами своей конфессии повлекло за собой выстраивание внутренней ограда благочестия, даже в пределах одного дома, семьи — между родителями и детьми.

Археограф Н.Д. Зольникова, исследовавшая Соборные постановления сибирских старообрядцев-часовенных XX в. под углом зрения дистанцирования своего сообщества от «чужих», пришла к выводу, что они «демонстрируют нам спектр отступлений от нормы внутри сообщества “своих”, а также регулятивную реакцию этого сообщества, направленную на защиту его культуры <...> ни одно согласие не могло существовать совсем без изменений, без того или иного влияния действительности и компромисса с нею»⁷⁶.

Немаловажно, что и в связи с проступками, нарушающими благочестивый облик старообрядца (в особенности в связи с изготовлением и распитием спиртных напитков), и ситуациями замирщения уже в начале XX в. функционировала фиксированная система епитимий. Прослеживаются два аспекта в определении меры наказания в зависимости от проступка: в первый раз он совершен или повторно; в зависимости от вида и разновидности проступка (за то, что поел хлеб/вареное у иноверных, принимал аптечные таблетки/жидкое лекарство). Отчетлива мера наказания и в качественном отношении — отлучение от коллективной молитвы или же усиленная индивидуальная молитва, — и в количественном.

В этом отношении большой интерес представляют соборно принятые часовенными Сибири в 1969–1974 гг. «Епитимии за смешательство». Из 19 перечисленных ситуаций смешения 17 относятся к различным степеням «смешения» с иноверными (либо замирщенными) через трапезу, посуду, употребление купленных в магазине продуктов. Степени смешения приведены в порядке от большего к меньшему проступку, о чем свидетельствуют и соответствующие им меры наказания: от 100 поклонов (ежедневно) в течение шести недель — до одной недели, трех дней и затем одного дня, со 100 или 50 поклонами.

Проступки градуированы и в количественном, и качественном отношении:

— «долго находился в смешении» либо один–два раза «поел с неверными», поел в доме христианина своей конфессии, но который «в полной помешке»;

— поел с иноверными из их посуды либо из своей;

— поел в дороге магазинные продукты;

— попил воды с водогрейки на станции;

— поел по забвению «мирской» ложкой (предназначенной для гостей-иноверцев);

— поел у «кадровых»⁷⁷ (из своей конфессии, но общающихся с иноверцами).

Отчетливость градуирования того способа, каким можно восстановить благочестие, свидетельствует, полагаем, об устойчивых формах межконфессионального общения, оказывающихся по сути допустимыми даже при запретительной стратегии.

Материалы Соборов спасовцев с 1887 по 1966 г., происходивших в различных областях Европейской России, позволяют также, но более фрагментарно, проследить диахронию требований к благочестивому облику и предохранению себя от замирщения («смешения» с иноверными или же неблагочестивыми спасовцами).

На протяжении всего периода, представленного в Постановлениях, осуждаются брадобритие и острижение волос не по обычаю; так, в Постановлении 1966 г. в ответ на вопрос о поведении относительно бреющих бороду сказано: «...к молитве общей с верными не принимать»⁷⁸. На Соборах 1887–1924 гг. осуждено выращивание табака, курение и нюхание его, а также непокрытая голова у женщин, необычная одежда⁷⁹. Запрет на изготовление, торговлю и распитие спиртных напитков упомянут только на Соборе 1924 г. в д. Кизатовке.

На протяжении всего периода Соборы спасовцев запрещают совместную трапезу с иноверными⁸⁰. Вопрос об отношении к профессионально смешанным бракам неоднозначно решается на протяжении конца XIX — второй половины XX в. Собор 1887 г. принимает раскаявшихся супругов (заключивших брак в «еретической церкви»), но после 5 лет

отлучения; Соборы 1924 г. и 1927 г. также считали возможным не расторгать такой брак, если супруги раскаялись.

Важно отметить: Собор 1924 г. (д. Кизатовка) считал подлежащими расторжению браки (притом, что супруги пришли к староверию и раскаиваются), заключенные вне какой-либо церкви (только по благословию родителей)⁸¹. Однако к середине XX в. признается актуальным вопрос о браках, заключенных в форме гражданской регистрации, вне церкви: считать ли такое сожителство блудом, расторгать ли его, в особенности если речь идет о разноверных супругах. По-видимому, подобные вопросы разрешались неодинаково в разных общинах спасовцев. Так, из переписки спасовцев («новоспасовцы») Казани с наставником из г. Вольска Саратовской области, происходившей в конце 1950–1960-х гг., сохранился перечень вопросов: о родителях тех, кто вступил в смешанный брак и зарегистрировал его в «еретической» церкви или вовсе вне церкви; о детях, родившихся от этого брака; собственно отношение к таким супругам. Почти все ответы призывают к конкретному рассмотрению ситуации, в основном того, сохранила ли «верная часть» приверженность своей вере и влияет ли она на другого супруга: «требуется большое рассуждение и определение, как поступать с теми, которые живут по регистрации и христианская сторона не нарушала своего благочестия, и како с теми, которые сошлись по регистрации верная с неверным и верная соблазнулась и вместе с неверным нарушила посты и тому подобное...»⁸² Фактически, здесь уже не говорится о недозволённости конфессионально смешанного брака или же о необходимости его расторгнуть, речь в основном идет о сохранении истинной веры одним из супругов и передаче ее своему потомству. С разрывом в полвека позиция спасовцев сблизилась с позицией поморцев по конфессионально смешанным бракам, с тем чтобы учесть реальную тенденцию к заключению брака вне своей конфессии, на светских основаниях.

Сопоставляя Соборные постановления старообрядцев, принадлежащих к различным направлениям и согласиям, принятые в XX в., можно констатировать, что оба аспекта охраны благочестивого облика присутствуют у всех конфес-

сий, однако в разной мере и степени. У поповцев (приемлющих Белокрыницкую иерархию) весьма обстоятельно осуждены греховные проступки — брадобритие, табакокурение, пьянство, влекущие за собой разрушение традиционного благочестивого облика и достойные наказания. Вместе с тем, вопросы дистанцирования от иноверных затронуты лишь в связи с совместной трапезой и очень кратко.

У беспоповцев (поморцев, спасовцев и часовенного согласия) также строго осуждены брадобритие и табакокурение; распитие спиртных напитков либо менее строго наказывается (у поморцев и часовенного согласия) по сравнению с поповцами, либо упоминается только эпизодически (у спасовцев). Однако различные аспекты дистанцирования от иноверных (в основном от приверженцев официального православия) как раз весьма проработаны, запечатлены в запретительных нормах у беспоповцев. В течение XX в. наиболее строгое воздержание от контактов с иноверными, а также большая степень рефлексии на разновидности греховных проступков подобного характера (с определением меры наказания за них) свойственны старообрядцам часовенного согласия.

У всех групп беспоповцев имеется рефлексия на контакты с теми членами своей конфессии, кто вступает в регулярное общение с иноверными, подтверждается, что и от них необходимо дистанцироваться. Таким образом, при ослаблении некоторых прежних запретов, уже в начале XX в. и позднее у беспоповцев формируется и укрепляется осознание двух рубежей защиты благочестивого облика: путем дистанцирования и от иноверных, и от тех из «своих» (среди них, возможно, имеются и члены своей семьи), кто фактически пренебрегает требованиями к благочестивому облику — сбривает бороду, курит и т. д. и/или «мешается с еретиками» в трапезе.

¹ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999.

² Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. Часть четвертая, с. 36–37.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 52.

- 5 Там же. С. 53
- 6 Там же. С. 54
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 43, 48.
- 9 Кормчая (Номоканон). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. СПб., 2004. С. 290, 291, 293–294, 496, 560, 675.
- 10 Деяния Первого Всероссийского Собора... С. 36.
- 11 Там же. С. 37.
- 12 Там же. С. 39.
- 13 Там же.
- 14 Деяния Второго Всероссийского Собора христиан поморского церковного общества. М., 1913. С. 49.
- 15 Там же. С. 42.
- 16 Там же. С. 52.
- 17 Отдел редкой и рукописной книги МГУ (ОРРК). Д. 2429 (Соборное постановление старообрядцев спасова согласия. 1907 г.). Л. 16.
- 18 Там же. Л. 18.
- 19 ОРРК. Д. 2459.
- 20 ОРРК. Д. 2429. Л. 27–31.
- 21 Там же. Л. 86–87.
- 22 Там же. Л. 88–89.
- 23 ОРРК. Д. 1578. Л. 5.
- 24 ОРРК. Д. 2429. Л. 79, 45.
- 25 Там же. Л. 79.
- 26 Там же. Л. 50.
- 27 Постановления старообрядческого освященного Собора 25–31 августа 1911 г. М., 1911. С. 15.
- 28 Слово о брадобритии. М., 1916. С. 2.
- 29 Там же. С. 8.
- 30 Постановления старообрядческого освященного Собора 25–31 августа 1911 г. С. 16.
- 31 Послание Всероссийского освященного Собора старообрядческих епископов возлюбленным о Христе чадам православных веры. Екатеринбург, 1916. С. 5–6.
- 32 Там же. С. 10.
- 33 Постановление Собора святой древлеправославной церкви Христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих Белокрыницкую иерархию) с 1/14 по 11/24 июня 1925 г. М., 1925. С. 14.
- 34 Тюменские статьи 2 января и 13 февраля 1805 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 457.

- 35 Там же. С. 457.
36 Там же. С. 460.
37 Предлоги пашенски // Духовная литература староверов...
С. 477.
38 Духовная литература староверов... С. 455.
39 Там же. С. 480.
40 Там же. С. 477.
41 Там же.
42 Там же. С. 465.
43 Там же. С. 455.
44 Там же. С. 465.
45 Там же. С. 455.
46 Там же. С. 460.
47 Там же. С. 456.
48 Там же. С. 459.
49 Там же.
50 Там же. С. 476.
51 Там же. С. 477.
52 Там же. С. 362.
53 Там же. С. 333.
54 Там же. С. 337.
55 Там же. С. 357.
56 Там же. С. 362.
57 Там же. С. 367.
58 Там же. С. 371–372.
59 Там же. С. 377–378.
60 Там же. С. 380.
61 Там же. С. 382.
62 Там же. С. 384.
63 Там же. С. 389–390.
64 Там же. С. 391–392.
65 Там же. С. 334.
66 Там же. С. 337.
67 Там же. С. 360, 362.
68 Там же. С. 367.
69 Там же. С. 370–371.
70 Там же. С. 378.
71 Там же. С. 380.
72 Там же. С. 381–382.
73 Там же. С. 384.
74 Там же. С. 389–390.
75 Там же. С. 391–392.

- ⁷⁶ Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 2. С. 58–59.
- ⁷⁷ Духовная литература староверов Востока России... С. 385–387.
- ⁷⁸ ОРРК. Д. 2429. Л. 16–17, 26, 34, 83–85, 171об.; Д. 2459–24. Л. 3.
- ⁷⁹ ОРРК. Д. 2429. Л. 28, 84–85, 172об.
- ⁸⁰ ОРРК. Д. 2429. Л. 18, 2, 31, 88–89, 171об.–172об.; Д. 2459–24. Л. 3.
- ⁸¹ ОРРК. Д. 2429. Л. 79.
- ⁸² ОРРК. Д. 2459–2.

1.3. Старообрядцы глазами православных во второй половине XIX — начале XX в. (социально-психологические стереотипы)

К середине XIX в. сосуществование в ряде регионов России старообрядцев и православных в рамках одной сельской общины или города становится неоспоримым социальным фактом, о чем свидетельствуют результаты обследований, проводившихся П.И. Мельниковым, А.И. Артемьевым и другими по инициативе МВД, а также губернских комитетов. Стремясь выявить численность «раскольников», а также факторы, препятствующие их интеграции в официальное православие, авторы таких обследований описывали также, как складываются взаимоотношения православного населения и «раскольников»; давали описание специфики быта и христианской обрядности у последних. Результаты обследований, лишь отчасти опубликованные в России (значительная часть их вышла в свет в 1860 г. в Лондоне, четырьмя выпусками в составлении В.И. Кельсиева), вероятно, в небольшой мере были подотчетны государственно-синодальной цензуре. Можно полагать, что и этнографические работы Д.К. Зеленина, П.С. Ефименко и других, содержащие конкретные бытовые сведения по отдельным группам «раскольников», не подвергались столь жесткой цензуре, как исследования, посвященные собственно истории раскола в России (в которых такие сведения практически отсутствуют). По-видимому, совершенно свободны от цензурных запретов и те рукописные материалы, что поступали в качестве ответов на социологические опросы по различным аспектам бытовой культуры (опросы проводились РГО в 1849–1860 гг. и Этнографическим бюро кн. В.Н. Тенишева в конце 1890-х гг.). Таков основной круг источников, позволяющих, при всей фрагментарности содержащихся в них сведений, составить представление о социальной психологии межконфессионального взаимодействия. Точнее говоря, — о том, какова специфика быта, социально-психологического статуса старообрядцев и даже каковы их стереотипы относительно православных (церкви, духовенства,

крестьян), но лишь глазами самих православных. Дело в том, что вплоть до Высочайших Указов 1905–1906 гг., заложивших основы веротерпимости и предоставивших возможности для институализации старообрядческих конфессий (включая их регистрацию, передачу им прав свидетельства рождения, семейного состояния, смерти, разрешения на строительство храмов, издание прессы и др.) отсутствуют, во всяком случае, не обнаружены мною, материалы, исходящие от самих старообрядцев, где характеризовались бы их отношения с православными односельчанами, прихожанами РЦ. В печати могли появиться работы только бывших старообрядцев, в основном о том, почему и как они присоединились, к официальному православию.

Вместе с тем, позднее — с 1906 г. и особенно в 1908–1917 гг., когда выходил еженедельный старообрядческий журнал «Церковь» (в 1914 г. переименован в «Слово Церкви»), можно воссоздать картину межконфессионального взаимодействия по различным регионам, хотя и фрагментарно, в восприятии старообрядцев. Таким образом, основные опорные источники предрасполагают к тому, чтобы весь заявленный выше период был разбит хронологически на два этапа: 1) середина XIX в. — 1906 г.: полулегальное неинституализированное функционирование старообрядческой общины в рамках якобы единого православного деревенского социума; 2) 1906–1917 гг.: институализации старообрядческих конфессий, сосуществование их с официальным православием в рамках единого деревенского социума, при этом официально расколотого по конфессиональному признаку. В данном разделе осветим для первого этапа стереотипы восприятия православными (РЦ) старообрядцев; а позднее, для второго этапа — главным образом, восприятие, наоборот, носителями старообрядческой традиции, способов взаимодействия с Господствующей церковью, ее прихожанами.

В материалах опроса РГО мною обнаружены 14 дел, в которых содержатся сведения о старообрядцах, проживающих в 8 губерниях, а в материалах бюро Тенишева (в архиве РЭМ) — 9 дел по 5 губерниям Европейской России. Обзор материала начнем с тех губерний, по которым имеется больше

и архивных, и опубликованных сведений — Архангельской и Ярославской. Основные аспекты (при воссоздании стереотипа) старообрядцев (глазами православного наблюдателя): а) степень распространения «раскольников» — их доля, степень влияния на прочее население; б) их самоназвание и самохарактеристика, их суждения о православных и церкви; в) описание их внешнего облика; г) православные — о специфике богослужения у старообрядцев; д) специфические черты их быта, поведения; е) их отношение к православным, способы взаимодействия.

Известный этнограф П.С. Ефименко в своей работе 1877 г., посвященной быту сельского населения Архангельской губернии¹, отмечал, что в Пинежском уезде почти все его жители имеют расположение «к расколу»: «Одни открыто принадлежат к нему, другие находятся только под сильным влиянием раскола, третьи живут убеждениями раскольников, а четвертые — пребывают в дружелюбных отношениях к последователям раскола»². О весьма значительной доли старообрядцев («раскольников», как чаще о них говорилось в официальных материалах и печати) известно и в Ярославской губернии: по мнению Стенбока, проводившего обследование, доля православных составляет не более трети населения, а прочие — «тайные раскольники — лицемеры, из коих некоторые пользуются званием церковных старост в православных соборах, строго придерживаются раскола и деньгами, как [и] влиянием своим, тайно поддерживают в народе ложное учение»³, а многие из этих двух третей тайных раскольников называют себя православными, но исповедуются лишь изредка, уклоняются от причастия. Согласно обследованию, в 13 приходах Ярославского уезда этой губернии, где числилось в 1852 г. более 17,9 тыс. православных, вовсе не показано местным священником в исповедных ведомостях более 9,7 тыс., а всего раскольников предположительно более 12,3 тыс. человек⁴.

Укрывательство сведений о числе раскольников имело место, несомненно, и в этих, и в других губерниях, однако отнюдь не в силу какой-либо охранительной заботы местных священников РЦ о тех, кто отпал от господствующей церкви:

во-первых, они тем самым скрывали свое бессилие управиться с размахом раскола, его влиянием; кроме того, они нередко ложно записывали раскольников бывающими на исповеди, стремясь получить за это мзду⁵; на таких же условиях могли не преследовать старообрядцев за отправление «раскольнических» треб — крещения, отпевания.

Чиновники, проводившие обследование, неизменно отмечали в качестве непосредственной причины влияния раскола в конкретной местности разочарование православных прихожан в своем священнике: паства «хочет в своем пастыре видеть пример для себя и видит в нем или корыстолюбца, или развратителя... А большая часть раскольничьих “уставщиков” фанатически преданы проповедуемым идеям <...> От этого нередко можно встретить несомненно православного крестьянина, который с уважением отзывается о богомольности раскольников... “Где нам молиться? Вот молятся староверы, так уж молятся...” И потом эта мысль становится неотступнее, и сын Православной церкви впадает в раскол»⁶.

О грубом, унижающем старообрядцев отрицании всего, что относилось к специфике их богослужения и атрибутики, свидетельствует, например, один из фактов подобного характера, упомянутых гр. Стенбоком. Священник Пошехонского уезда Борисоглебского прихода спросил на улице перед всем народом одного из крестьян, почему он не поклоняется иконам. Услышав в ответ, что тот поклоняется только тем иконам, где спаситель назван Иисусом, священник выругал крестьянина и сказал, что «*Исус* не есть Иисус Христос, но свинья». А после ответа, в свою очередь, что называющий таким образом Спасителя — «вероятно, сам свинья», крестьянин был арестован и закован в кандалы⁷.

Противопоставление старообрядцев официальному православию, разумеется, не везде имело столь грубый характер и не было тотальным, однако охватывало многие стороны повседневности, от названия и богослужения до внешнего облика и пищевых запретов. По всем этим аспектам противопоставление обоюдно стимулировалось: со стороны официально православных оно вдохновлялось священником и постоянным наблюдением того, что старообрядцы дистанцируются

от прихожан церкви; со стороны самих старообрядцев — их стремлением к поддержанию границ между подлинным и неподлинным в обрядности и благочестии, включая в последнее и приверженность к русскому быту в его неизменности.

По наблюдениям П.С. Ефименко, в Архангельской губернии старообрядцы-беспоповцы совершают богослужение не в одно время с православными, а «всегда ранее, будто бы *по-небесному* и потому, что “молитва в одно время с мирскими неприятна Богу”. У них даже твердо убеждение, что на том (в будущем) свете они будут по правую, а *козлища* (мы, православные) — о тую (левую руку)»⁸. Старообрядцы считали, что «котора вера гонима, та и права»⁹ — иначе говоря, отсутствие государственного, общественного признания подкрепляло убежденность в подлинности своего исповедания.

Беспоповцы (поморцы, федосеевцы, филипповцы, аароновцы) Архангельской губернии называли себя «крещеными», «старообрядцами», «истыми христианами», «староверами» или просто «по вере»¹⁰. Информаторы РГО называют старообрядцев (кроме «раскольники» и вышеупомянутых официальных названий, а также других — брачники, безбрачники) еще и «перекресты», «перекрещеванцы»¹¹, следуя в этом, по-видимому, православным крестьянам, тем самым подчеркивавшим, что многие беспоповские толки не признавали церковного крещения, требовали при переходе в раскол креститься заново, по их обряду.

О приверженцах официального православия старообрядцы говорили: «никоновщина», «никоновцы», «никониане», «щепотники» (имея в виду троеперстие при молитве и благословении), а также «мирские», «нехресть», «латыны»¹². Они считали, что в церквах ныне невидимо пребывает антихрист и «ему служат антихристы-попы»¹³, их слушать не следует, что бы они ни говорили, с ними даже повстречаться — грех¹⁴.

Подлинность своего исповедания старообрядцы выражали такими оценками своей веры, как истинная, православная, спасимая, отцовская вера¹⁵. В числе наиболее важных отличий старообрядческого богослужения отмечается: использование 7 (а не 5) просфор, произнесение аллилуйи 2 (а не 3) раза, двоеперстие (а не троеперстие) — «Божество и человечество», хож-

дение посолонь и совершение всех поворотов «по солнцу», т. е. слева направо, а также непременно использование ручной кадилницы, лестовки при молитве и «пелены» [подручника — А. О.] при земных поклонах и, со слов самих старообрядцев, на время молитвы — ношение пояса «ниже пупа»¹⁶.

Особые требования старообрядцев к поведению, обращенные к повседневности, явствуют уже из того, что у некоторых из них («коноводов») на дверях дома встречается надпись: «Здесь пришед молитву сотворят. Без амина дверей не отворят. В дверях ключ, то пожалуй постой, не поскучь. А не видишь в дверях ключа, изволь отправляться не стуча. Не приеми все себе труда, впредь без дела к нам не ходи сюда. Аще имаши к нам дело, толцы в двери смело»¹⁷. *Уставщики*, или *уставники* пользуются «патриархальным уважением» (П.С. Ефименко) в силу своей грамотности и знания «староверских книг» и икон, строгой жизни — чуждой «мирских похощений», с непременным соблюдением всех постов, ограничений в пище. Многие старообрядцы воздерживаются от курения, нюхания табака, питья кофе (Кемский у.)¹⁸, в некоторых местностях — также от чая и картофеля (в Пинежском у. его не едят в пятницу, называют «чертовыми яйцами»)¹⁹.

По наблюдениям П.С. Ефименко, о тех, кто употребляет табак, говорят так: «Табачники — аду прикащики». В добавление к тому, что запрет на табак провозглашен на семи Соборах, бытует мифологическое повествование, увязывающее происхождение табака с нарушением одной из христианских заповедей: «В первое время человечества девка 12 лет сотворила греховный блуд, через это родилась у ней дочь; дочь эта тоже сделала блудодеяние и принесла дочь; опять и сия девка тоже не побоялась — попустилась в грех и сродила дочь же. Вот как эта-то сблудовала 12 лет, от испражнения ее на земле расцвел цвет, велие поганый»²⁰. Табак, согласно повествованию, — своеобразный антиплод («испражнение»), вышедший из тела 3-й дочери-блудницы, т. е. родившейся от блудницы в 3-м поколении. Числовая символика — 3 и 12 (возраст первой блудницы и последней, породившей табак) — восходит, несомненно, к библейским текстам, но здесь обретает антихристианскую и, по-видимому, «антихристову» коннотацию.

Итак, в середине XIX в. наблюдалось не просто стремление к сохранению старинных элементов быта, но и возведение ограничений посредством двоякого обоснования: авторитет Евангелия и истории Церкви до раскола; мифологизация корней благочестивого самоограничения.

Относительно внешнего облика мужчин: не бреют бороды, волосы обстригают в скобку, у некоторых выстрижена макушка. Левая пола как нижней, так и верхней одежды не должна быть застегнута на правую: иначе будешь «лишен благодати Божией»²¹. Женщины в Усть-Цильме в будни ходят только в домотканом, носят русский сарафан (в отличие от православных из соседнего уезда), только в праздники надевают покупные шали, «в косы вплетая широкие яркие ленты, на груди распуская широкие серебряные цепи с крестами, а кто побогаче, надевая и парчевые “коротки”, а сверху на плечи накидая шелковые на лисьем меху шушуны и душегрейки»²². Противоположение правое/левое не является семиотически нейтральным: во время коллективной молитвы в старообрядческой моленной мужчины всегда стоят по правую сторону, а женщины — по левую; движение посолонь — это всегда движение слева направо, левое/правое, как выше говорилось, соответственно используется для представления о будущем посмертном различии «козлиц» и старообрядцев. Таким образом, и здесь специфические черты имеют двоякое обоснование — и в «небесном» образе, и посредством архаических форм мышления.

Сохранение характерных для конца XVII — начала XVIII в. элементов оформления внешности и костюма создавало в повседневности — и в будни, и в праздники — благочестивый облик верных исконным традициям. Эта ориентация, по наблюдениям Н. Ончукова, в первые годы XX в. в наименьшей степени проявляется в «положительно благоговейном отношении наших старообрядцев к иконам, книгам, рукописям»²³.

Забота о благочестии имела непосредственное продолжение в следовании запретам, в пределе абсолютным (как это было сформулировано уже в конце XVII в., сначала у федосеевцев и позднее конкретизировано в XVIII в.), на общение старообрядцев конкретной конфессии с иноверными — в трапезе, богослужении, требах и молитве, проживании²⁴.

В середине XIX в. корреспондент РГО сообщал: «Молитвенное общее раскольниковое служение совершается ими секретно и потому время его известно только между ними. И в их моленной во время службы не дозволяется ими быть иноверцу и не принявшему раскольниковое крещение»²⁵. Вместе с тем, некоторые из старообрядцев посещали православную церковь, причем не только ввиду того, что они были приписаны к приходу и обязаны были это делать: во-первых, «для поклонения святым иконам, но не во время службы»²⁶; во-вторых, во второй половине XIX в. беспоповцы Архангельской губернии нередко венчались в церкви — об этом говорится в корреспонденции РГО от 1868 г. (старообрядцы-безбрачники видят в этом не таинство, а лишь «гражданское условие, внешнюю форму»²⁷), о венчании сообщают также Ефименко и Ончуков.

Так, в Усть-Цильме в конце XIX в., за редкими исключениями, венчались в православной церкви; при этом отрицали таинство брака, осознавали, что ради юридических прав и льгот при отбывании воинской повинности идут «скверниться в никонианскую церковь к щепотнику и табашнику-попу»²⁸. Кроме того, все усть-цилемские девушки непременно желали венчаться в церкви²⁹. По наблюдениям Ончукова, устьцилема (самоназвание усть-цилемцев) не отдают себе отчета в том, что условием венчания было официальное присоединение их к православной церкви, они и далее не считают себя православными, не исполняют долг исповеди и причащения.

Весьма показательны и те ситуации, когда венчание с присоединением к православию происходило в 1870-х гг. осознанно, как вынужденная мера, когда старовер (из беспоповцев-безбрачников) хотел вступить в брак с мирской девицей — о том, что такие ситуации случались и подобный брак не считался предосудительным, сообщает Ефименко. Существовала определенная процедура, своего рода обряд перехода (используя понятие Ван Геннепа): «Если парню приходится жениться, а он переправлен в староверы, то, очень просто, [он] отлучается от раскольников недель на шесть, т. е. делается на время православным: ходит в церковь, живет помирскому, гостит и женится. Но после всего этого на обручив-

шегося старцами (начетниками) налагается шестинедельный пост, и ни молодой, ни молодая не разделяют общего стола ни вместе, ни с другими семейными нисколько времени. По исполнении же такой епитимии женившийся, без расторжения брака, снова обращается в раскол, и с тех пор перекрещенец делается окончательно *настоящий* “*по вере*”. Бывает более и то, что мужчина, вступив в брак с православной, *возьмает супружеское сожитие* и чрез некоторое после сего время перекрещивается в старую веру»³⁰ (курсив — в авторском тексте).

Нельзя полностью согласиться с тем, что к венчанию в церкви старообрядцы относились только как к внешнему для религии действию, на что указывает не епитимия, а перекрещивание — в данном случае это было уже третье крещение, а в старую веру — второе. И однако же, старообрядцы допускали конфессионально смешанные браки, фактически интерпретируя их как (запрограммированное) отпадение, а потом возвращение в старообрядческую общину.

По свидетельству наблюдателя, в конце XIX в. в Поморье «смешанные браки довольно часты, но под давлением общественного мнения родители не решаются устраивать их открыто»³¹. Во многих случаях не старовер женился на православной (как рассмотрено выше), а жених-православный «умыкал» (выкрадывал, обычно с ведома ее родителей) девушку-старообрядку.

Аналогично, но по-другому, была запрограммирована мера допустимого сближения с иноверными в трапезе. «Первый и наружный признак раскольника», по мысли корреспондента РГО из Кемского у. — то, что в намерении быть «во всегдашнем отделе от православных», он ест и пьет из особой посуды³². И в Шенкурском у. старообрядцы не ели с православными из одной чашки, не пили из одной и той же рюмки³³. Весьма развернуто требование отдельной трапезы как формы благочестия представлено Ефименко: «Вся та посуда, до которой лишь только дотронется кошка или собака, или разбивается, или выкидывается как негодная к дальнейшему употреблению»; «С православными вместе не молятся и не едят. Едят и пьют на своем столе и из своей посуды, из которой лучше дать поесть и напиток собаке или кошке, чем человеку не их веры»; «На

деревянных ложках иногда надписываются молитвы... Прикасаться православному губами к посуде раскольников нельзя; а иначе значит “осквернение”, и посуда ими не употребляется после, или обмывается как можно чище разными способами³⁴. Здесь можно выделить несколько взаимодополняющих моментов, образующих единую цепочку дистанцирования от иноверных: а) максимальное, в овеществленно-знаковом выражении, сближение трапезы и молитвы (молитва, обычно произносимая, написана на ложке, которой при трапезе касаются губами); б) стол и посуда должны быть отделены от иноверных; в) посуда старообрядцев, которой воспользуется православный, становится еще более непригодной, чем после животного, вовсе не обладающего христианской душой.

Однако же «смешение с православными в пище и питии» все же случалось — за это полагалась епитимия, а до ее выполнения с таковыми нарушителями благочестия вместе не едят и не молятся³⁵.

Такое размежевание носило временный окказиональный характер, но в некоторых местностях старообрядческая община могла подразделяться на группы в зависимости от строгости соблюдения запретов на общение (в первую очередь, на совместную трапезу) с официально православными. Так, Ефименко упоминает о приписанных к Тулгасскому приходу федосеевцах, филипповцах и аароновцах, в каждой из этих конфессий были три группы, называемые большая, средняя и малая чашка. «Большечашечники» не молились и не ели — ни из одной посуды, ни за одним столом с принадлежащими к другим группам³⁶.

Ончуков также упоминает о разделении усть-цилемцев на три группы: «чашечники» — каждый ест отдельно; «большечашечники» — едят из общей чаши; «поперечные» — едят вместе и с никонианами и бывают в православной церкви. Во время исповеди, проводимой коллективно, эти группы стоят раздельно; зачастую в семье жена, считая мужа поперечным (поскольку ему приходится часто общаться с никонианами), не ест с ним из одной чашки и не молится на ту же икону³⁷.

Таким образом, подвижность, а точнее, вариативность в их выполнении норм дистанцирования в трапезе от иноверных

или временно утративших благочестие предполагала все же существование контекста общения в рамках единого деревенского социума в Архангельской губернии. Крестьяне-православные, считаясь с нормами дистанцирования старообрядцев, находили компромисс: «некоторые православные из крестьян так деликатны к раскольникам, что запасают особую посуду (не мирскую) на случай, если бы привелось угощать раскольников, которую и не употребляют для себя»³⁸.

Выше охарактеризовано, какими знали, представляли «раскольников» благожелательно настроенные — «приверженные к старообрядчеству» крестьяне. К этому следует добавить, что старообрядцы постоянно вели пропагандистскую деятельность: если у старовера заезжие крестьяне оставались переночевать, он обычно «не упускает случая, когда мужчины сидят за столом, прочесть им что-нибудь из старинных книг, которые тщательно хранит от духовенства и местной полиции в собственное утешение и для других, ищущих духовного спасения»³⁹; келейницы-старообрядки (келейничество существовало здесь более столетия) «имели огромное влияние на крестьян»⁴⁰ — во всех затруднительных случаях женщины приходили к ним советоваться, их приглашали читать Псалтырь по покойникам, к ним приходило множество народу, чтобы послушать чтение старопечатных книг, порассуждать о суете мира и для совместного пения молитв и кантов — народных мистических стихов⁴¹.

Итак, в середине — второй половине XIX в. дистанцирование по конфессиональному признаку только в некоторых аспектах было абсолютным, непримиримым: отдельные кладбища⁴² и отдельная храмовая молитва, но, вместе с тем, существовала разработанная процедура норм-епитимий для обеспечения возможности конфессионально смешанных браков и возвращения благочестия после общей трапезы старовера с православными. У старообрядцев и официально православных, живших в одной местности, по-видимому, не было конфессионально обусловленного противостояния и недоверия. Наряду с вышеуказанной «приверженностью к расколу» у многих крестьян Архангельской губернии, приведем свидетельство корреспондента бюро Тенишева из соседней Олонецкой губернии

об отношении к старообрядцам-беспоповцам: «Местное население к расколу относится безразлично <...> пожилые мужчины и женщины сочувствуют ему <...> В последнее время [1890-е гг.] стали уходить в раскол и молодые бабы. Расколотители вербуют новых последователей не угрозами, а силою убеждения, хитростью и материальными выгодами»⁴³. Заметим, однако, что наблюдателем-православным старообрядцы могли восприниматься в эмоционально-оценочном плане негативно. Так, оба корреспондента РГО (один из них — мелкий чиновник из Архангельска, другой — сельский житель, не священник) указали, что келейницы лицемерны; один из корреспондентов, чиновник, завершая описание моментов «мнимой святости» беспоповцев, счел необходимым дать такую суммарную характеристику: «...раскольники таковы как в общественном быту, так и в домашнем — человеконенавистны, злы и коварны. У них не вменяется в грех обидеть, притеснять и обманывать всех тех, кого именуют нехрестью <...> между ими самими недостает постоянного согласия и взаимной любви, но почти всегдашняя существует ненависть от различия наставников, т. е. лиц, кто кого перекрещивает. Но по опыту уже довольно дознано, что сии суеверы православных горазды склонить к порокам — пьянству и порочной связи с блудницами. Они первые на торжищах и в собраниях праздничных появляются пьяными»⁴⁴.

Нет основания считать это сообщение неискренним или неправдивым, другое дело, что подобная, в основном эмоциональная оценка могла сформироваться и у самого чиновника, и у тех православных Шенкурского уезда, с кем он общался, в качестве протестной реакции на декларируемое (и по временам нарушаемое) их соседями-староверами подлинное благочестие. Посмотрим, как основные моменты, воссоздающие стереотип старообрядца глазами православных, представлены в материалах по Ярославской и другим губерниям второй половины XIX в.

В середине XIX в. ярославское старообрядчество отличалось от архангельского, олонецкого тем, что носило более скрытый характер; при этом в тех местностях, где оно было распространено и оказывало значительное влияние на прочее

население, сопровождалось пренебрежительным отношением к православной церкви. По мнению А.И. Артемьева, собиравшего в 1852 г. сведения о расколе, большинство раскольников — «люди богатые, с весом, со связями: полиция боится или не желает ссориться с ними и не вносит в именные списки»⁴⁵. Нередко те, кого епархиальные власти приглашали к отправлению должностей церковных старост в православных соборах, строго и тайно придерживались раскола, в силу чего никогда не исповедовались, не причащались в церкви, а также поддерживали раскол своим богатством и влиянием⁴⁶. Церковный староста мог оказаться тайным раскольническим наставником⁴⁷. В материалах, составленных для правительства, сообщалось и о том, что между купцами-раскольниками существует «круговая порука» и что они находятся «под покровительством самых богатых купцов в России, пользуются от них значительными подаяниями»⁴⁸.

В Ярославской губернии в середине — второй половине XIX в. преобладали беспоповские толки, в особенности филипповцы и бегуны (странники), а также федосеевцы и нетовщина (спасовцы). Особенно в тех местностях, где было значительно влияние странников, заметно «укрепление прихожан в том лжеучении [как сообщали сельские священники С.В. Максиму — А. О.], что нет нужды в церкви. В грехах не нужно каяться перед священником, а надо каяться перед единым только Господом»⁴⁹. В Пошехонском уезде, по свидетельству корреспондента бюро Тенишева, «все старообрядцы, в особенности бегуны, недружелюбно и презрительно относятся к православию. О православных говорят: еретики, слуги антихриста»⁵⁰. Странники называли и гражданскую власть, и даже старообрядцев других толков «слугами антихриста», поскольку те признавали государственные установления («земную власть»), а себя — «православными христианами»⁵¹.

Что касается большинства жителей, то они придерживались раскола тайно: «крестя младенцев в православной церкви, они потом перекрещивают их вновь по раскольничьему обряду или читают над ними “чин от ереси приходящих”, тщательно смывая миро; они венчаются в православной церкви с тем, чтобы потом выдержать строгую эпитимью»⁵². Многие

из прихожан церкви крестились двуперстием, и священники делали в этом уступку⁵³. По мнению священников (в тех местах, где были филипповцы и странники), «раскол здесь отличается фанатизмом, все преданные ему грубы, чрезмерно горды и угрюмы по виду». Именно по Ярославской губернии в разных источниках отмечается «равнодушие народа к церкви», уклонение крестьян от каких-либо прямых объяснений с местным духовенством: «если же священник придет к ним с крестом, они убегают из своих домов»⁵⁴. Старообрядцы обычно уклонялись и от посещения их с церковными иконами, во время праздничного обхода священника: «Во время хождения приходского священника «со святом» старообрядцы его в дом не принимают, и дабы он не приблизился к их домам, то за далеко не допуская его к дому, высылают обыкновенную плату, и отдающий оную старается отвернуться от лица священника. Если же кто из живущих [в данной местности] крестьян, исповедующих православную веру, поднимет из церкви святыне образа с приглашением всего церковного причта, то раскольники при этом случае крепко запираются в своих домах и не смотрят в окна на улицу»⁵⁵.

Об атрибутах беспоповских толков Ярославской губернии сообщается то же, что и в связи с беспоповцами Архангельской губернии: использование лестовок, ручных кадилниц, подручников; служба — в форме коллективной молитвы, которую ведет наставник. Приведем редкое свидетельство об обстановке богослужения в моленной филипповцев (в Гавриловской и Олифниковской волостях): «Моленные у них учреждены всегда <...> в особенных домах, где иконы поставлены в иконостас с привешенными пред ними большими лампадами с толстыми восковыми свечами и высокими большими медными подсвечниками со свечами же; тут же находится несколько [а]налоев. В “моленных” они собираются кажддневно и по воскресным дням, где крестьянин, называемый ими “старец” или “мних” в черной плисовой остроконечной шапке отправляет службу и кадит крестообразно медною кадилницею с деревянной ручкой. Мужчины в моленной стоят на правой, а женщины на левой стороне, разделенные занавесом, и оба пола во время молитвы поют в нос»⁵⁶. Не только иноверные

не допускаются к коллективной молитве, но и женатые, поступившие в раскол, которые теперь должны отречься от супружеских отношений, но если у них родится ребенок, то в течение полугода не присутствуют со всеми в моленной, а стоят в сенях за дверями.

О наставниках старообрядцев наблюдатели-православные пишут: «начитанные, хитрые и ловкие, умеют пользоваться склонностью народа, умственной его деятельностью»⁵⁷, поэтому к ним тянутся «крестьяне, одаренные духовными талантами и жаждущие применить свои силы к трудам умственным, холодные к православию»⁵⁸. И в Ярославской, как и в Архангельской губернии, был весьма развит у беспоповцев институт келейниц. Они не только знакомили взрослых крестьян с Псалтырью, толковали ее, готовили усопших к погребению, но и обучали грамоте всех деревенских детей; по различным свидетельствам, они, в отличие от *вековуш*-православных и черничек, не чурались связей с мужчинами, что не снижало их авторитета, влияния⁵⁹. Келейниц можно было всегда отличить по внешнему облику: «...все они носят темного цвета платья и подвязывают голову платком; если таковой не темного цвета, то обшит черной каймою, так что весь лоб по самые глаза остается закрытым, все они ходят наклонив голову и говорят тихим, едва слышным голосом»⁶⁰.

О дистанцировании в трапезе от православных также имеются свидетельства, хотя и не настолько подробные, как по Архангельской губернии: «православного в дом на ночь не примут и пищу не дадут»⁶¹; пожилые старообрядцы употребляли особые, только для себя чашки, ложки⁶², а в дорогу все раскольники запасались «особенною для себя посудю»⁶³. Однако в целом это не вызывало эмоционально-отрицательного отношения к старообрядцам: по свидетельству сельских священников середины XIX в., «отношение православных людей к раскольникам вообще почтительное и уважительное»⁶⁴. Близка к этому и оценка корреспондента РГО: «Народ к раскольникам относится снисходительно. Не было случаев, чтобы раскольников презирали»⁶⁵.

Попробуем теперь, насколько это возможно по имеющимся источникам, охарактеризовать те же аспекты восприятия

старобрядцев наблюдателями-православными в других губерниях.

За исключением спасова согласия, все прочие беспоповцы не признавали крещения в православной (господствующей) церкви. И беспоповцы, и поповцы не признавали таинства причащения в господствующей церкви. Во всех конфессиях использовались лестовки, подручники, ручные кадильницы. Одним из своих важных отличий в некоторых местностях беспоповцы считали восьмиконечный крест, а четырехконечный называли «печатью антихриста» (область Войска Донского)⁶⁶. Сознательное противостояние по признаку конфессионального различия в большей мере запечатлено в материалах корреспондентов РГО (более ранних, чем те, что получены бюро Тенишева). Так, у беспоповцев области Войска Донского отмечается ненависть к православным, которых считают «последователями антихриста»⁶⁷; в Казанской губернии беспоповцы называли их «еретиками», православное священство — «антихристовыми служителями», а иконы, бывшие у православных, — «идолами»⁶⁸.

Вот как представляли в конце 1870-х гг. антихриста, имеющего власть в российском обществе, беспоповцы Хвалынского уезда Саратовской губернии: одни видели его «в лице полицейских чиновников, у которых, говорили они, и шапка на голове с гербом, и сбоку висит оружие, а самое его лицо такое грозное, суровое, немилосердное», другие — «видели антихриста в лице гражданских чиновников, так как-де все они по большей части носят не христианский образ: стриженные, бритые, одежду носят какую-то куцую, со светлыми пуговицами и с хвостом назад», а третьи говорили, что «антихрист — просто злоба людей, которая в данное время так усилилась между людьми на земле, что честному и благочестивому человеку трудно и жить между ними»⁶⁹.

Обратимся к описаниям благочестивого поведения старообрядцев, и в первую очередь — обстановки коллективной и индивидуальной молитв, противостоящих миру, где властвуют служители антихриста. Вот как сотрудник РГО описывал в 1859 г. обстановку моленной беспоповцев в Казанской губернии: «...моленная комната служит у раскольников домовую

церковью. Мирянин, в особенности табачник и бритоусец (брадобрей) не должен в нее входить, а тем более молиться иконам, посему в небогомольное время в ней иконы завсегда занавешены пеленою, дабы не могли они оскверниться от нечаянного посещения табачником и брадобрейцею, а также и православным священником и другими духовными лицами, почитаемыми раскольниками за антихристовых служителей и мерзостью запустения»⁷⁰. И в доме, где живет семья старообрядцев, иконы обычно были занавешены, их открывали только для молитвы⁷¹.

Представления о благочестивом облике особенно проявлялись, несомненно, на коллективной встрече — в моленной или на собрании. Вот как описаны старообрядцы-беспоповцы, собравшиеся в деревенской избе из нескольких сел Саратовской обл., чтобы решить вопрос о наказании одного из них, посетившего в Саратове православную церковь: «Все мужчины были одеты в длинный халат или поддевку, маковка на голове выстрижена, на лбу спущены волосы; женщины были одеты в синий сарафан, на переди которого пришито было 40 пуговиц в знак того, что Богородица 40 недель Христа во чреве носила. Массы книг принесены были в избу и положены на стол. Такое количество книг собралось потому, что каждый раскольник нес в собрание свою книгу, какая только у него имелась»⁷².

Доставление в моленную старопечатной книги, бережно хранившейся в доме, — несомненно, благочестивое деяние. И подобно тому, как эти книги сохраняют прямую связь с подлинными, с точки зрения старообрядцев, источниками веры, и внешний облик, особенно при посещении моленной или собрания, сохранял связь с началами христианства. На это указывает числовая символика декоративного ряда пуговиц на сарафане. В Саратовской губернии и у другой группы беспоповцев (спасовцев) женщины надевали в моленную сарафан с 40 оловянными или медными пуговицами, с тем же обоснованием количества⁷³. Отметим, что именно с таким же обоснованием выделено 40 «бабочков» (выступов) на старообрядческой лестовке — четках для счета молитв и поклонов⁷⁴. О выстригании у мужчины-старообрядца волос на макушке сообщают корреспонденты РГО по Владимирской (спасово

согласие), Казанской, Калужской губерниях (беспоповцы-поморцы — «перекрещенцы»). Во Владимирской губернии это означало степенность, голову выстригали только женатым, и «со стриженной маковицей имеют уже голос на мирских сходках, в обществах и в делах обществ», обоснованием этого обычая у самих старообрядцев-спасовцев служило «религиозное действие священника при совершении крещения младенца — обряд постригать волосы»⁷⁵. Не только у спасовцев, которые признавали крещение в церкви, но и у поморцев бытовало подобное уподобление: «они более стараются носить одежду старинного покроя и выстригают на голове на самой макушке (теме[ни]) немного волос в ознаменование крещения, хотя сами вовсе не крещены [не крещены в официально православной церкви — А. О.]. Это у них называется гумеңцо»⁷⁶. У женщин поморского согласия покроем сарафана и в особенности способ повязывания платка также маркировали благочестие: не только старухи, но и молодые «на [коллективную] молитву всегда наряжаются в русские сарафаны. Замечательно, что чем басчинка у сарафана шире, тем старуха набожнее почитается. Есть сарафаны, у которых басчинка столь широка, что едва только можно надевать <...> на молитву женщины накрываются платками на манер татарок, повязавши одним концом голову, а другой распускают назад до бедер и даже ниже, смотря по величине платка. Это называется у них покрываться по-богородицыну, т. е. по примеру Богородицы. По мнению их, Пресв. Богородица будто бы покрывалась таким же образом»⁷⁷.

Поскольку внешний облик содержит символы уподобления обряду крещения и Богородице, причем то и другое для взрослых, эти символы не только создают внешний образ благочестивого мирянина, но и, можно заключить, маркируют воцерковление в рамках конкретной конфессиональной группы. По-видимому, и борода, усы как непрменные черты облика взрослого мужчины, без чего не допустят в моленную, — не просто дань допетровскому быту, но и уподобление старинному благочестивому облику.

Один из важнейших признаков благочестия в домашней обстановке — молитва на индивидуальную икону. У старо-

обрядцев-беспоповцев Нижегородской губернии, как отмечал П.И. Мельников, «по деревням нередко можно встретить по две, по три иконы в каждом углу тесной избы, задернутые пеленой: старик-хозяин молится одной, старуха — жена его — другой иконе, а в переднем углу общая еще икона: она назначена для молодых, еще во грехах и суетах мира живущих членов семейства и для приходящих»⁷⁸. По наблюдению того же автора, однажды наутро после пожара, когда не успели спасти иконы, старики-погорельцы «молились на восток», объясняя это тем, что поклоняться другим (не своим) иконам они не привыкли. К признакам благочестия в домашней среде относятся, несомненно, и ежедневное прохождение с молитвой по всей лестовке⁷⁹, т. е. 100 молитв, и непрерывная молитва в полночь: в Саратовской губернии «некоторые старообрядцы за долг поставляют вставать в полночь и полагать хотя бы по три поклона, земных или поясных»⁸⁰, и необходимость «полночницы» объясняют тем, что эта молитва, состоящая из нескольких различных молитв и песнопений, подготавливает к внезапному Второму Пришествию⁸¹. Из икон старообрядцы-поморцы предпочитают медные — деревянным⁸²; в некоторых старообрядческих толках более ценимы иконы с преобладанием черной краски (особенно у нетовцев)⁸³. Отправляясь в дорогу, старообрядцы нередко брали с собой *свои* образа для молитвы: «Иные молятся одному только собственному образу, который в мешочке носят с собою, а другим образам, хотя бы и раскольничьим, но других сект, не станут молиться и тем менее нашим [православным] иконам»⁸⁴.

Во многих местностях у старообрядцев имелись кладбища отдельно от официально православных (хотя во второй половине XIX в. это еще запрещалось). Старались избежать прихода священника к умирающему, чтобы не причащаться и не допустить отпевания по обряду РЦ; кое-где старообрядцы сами причащали умирающего крещенской водой⁸⁵. Во многих толках старались похоронить тайно (особенно у странников, нетовцев и «перекрещенцев»), если не успевали этого сделать — позднее тайно перехоранивали. В похоронном обряде различных толков использовались «елей», а также саван и пеленание покойного, что играло роль благочестивого уподобления: «в ознаменование

тех благовонных маслей, которыми был помазан Иисус Христос при положении во гроб», «пеленают саваном по примеру иудейскому и в подражание погребению тела Спасителя в пеленах»⁸⁶. В Казанской, Калужской губерниях погребальную службу проводили келейницы.

Пищевые запреты — на картофель, чай, а также табак в середине второй половины XIX в. были весьма распространены, во всяком случае, соблюдение их считали необходимым выражением благочестия. Кроме упомянутой уже Архангельской губернии, подобные сведения имеются по Владимирской, Казанской, Калужской, Нижегородской, Олонецкой, Уфимской, Саратовской губерниях⁸⁷.

Табак и картофель обычно впрямую связывали с антихристом: табак — это «смад антихриста»⁸⁸; «проклятая картошка, такая черная, как и конь [“се конь ворон...” — Апокалипсис 6:5], а сидящий на нем антихрист отмеряет ее на своих весах для прельщения и сласти людям <...> на чай и картофель, как на удочки, ловит антихрист души человеческие»⁸⁹.

Повсеместно бытовали нормы дистанцирования — в молитве и трапезе — от мирских, т. е. официально православных. Беспоповцы не позволяли на свои иконы молиться православным, а если такое случалось, то деревянные иконы после этого мыли, медные — чистили песком (Калужская губ.)⁹⁰. В Казанской губернии беспоповцы могли допустить к своим иконам только тех православных, кто крестился двоеперстием: «православные квартиранты иконы свои должны ставить особо и молиться порознь от домохозяев[-старообрядцев], потому что они православных, не молящихся двухперстным крестом, считают за еретиков; а крестящихся по их обыкновению двумя перстами считают за тайных христиан или полухристиан и позволяют им даже молиться своим иконам»⁹¹.

О отдельной посуде (в ситуациях совместной трапезы старообрядцев и православных) сообщают корреспонденты РГО по Владимирской, Казанской, Калужской, Нижегородской губерниях; и корреспонденты бюро Тенишева аналогичные факты упоминают по Новгородской, Пензенской губерниях. Так, по спасову согласию: «в домах, в коих смешалось православие с расколом, раскольники от самых даже ближай-

ших <...> детей своих всегда отделяются за столом и вообще употребляют пищу и питья особою посудою»⁹². У поморцев: «...тех церковных христиан и солдат, которые молятся тремя перстами, по их выражению, щепотью, и нюхают и курят табак, считая за еретиков, за один стол не сажают и дают им пищу и питье в самых отвратительных сосудах, имеющих на этот случай в каждом раскольничьем доме и содержимых в презренных местах — либо под лавками, либо под печками»⁹³; и в праздничные дни, когда старообрядцы приглашают — из числа друзей или начальства — крестьящихся тремя перстами, «табачников», то угощают их из другой, специально для этого хранимой посуды, похуже, и обычно «церковные миряне» размещаются во время пира в общей избе, а старообрядцы — «в особой чистой комнате»⁹⁴.

Бывало и так, что после того как старообрядцам-беспоповцам пришлось по каким-то обстоятельствам принимать у себя в доме, угощать православных, то посуду, «в которой последние ели, уничтожают как оскверненную, а обеденный стол, если и не расколют, то выскоблят или выстругают и вымоют»⁹⁵. Чтобы избежать *замирщения* (грехом в данном случае была общая трапеза с иноверными), некоторые старообрядцы, побогаче и/или постарше, отправляясь в дорогу, брали, подобно своим образам, и *свою посуду*. Ввиду большой вероятности замирщения из-за неизбежных отлучек случалось, что даже «в одном доме муж с женой, отец с сыном, мать с дочерью едят из разных чашек, боясь опоганиться»⁹⁶. Постоянная опасность замирщения подстерегала, конечно, и тех, у кого супруг или близкий родственник, живущий в том же доме, принадлежал иной конфессии. У поповских толков (беглопоповцев, белокрыницкое согласие), которых наблюдал Д.К. Зеленин в Уфимской губернии, также запрещалось есть из одной посуды с иноверными — не только с официально православными, но и со старообрядцами других толков, а «посуду, из которой ел (хлебал) или пил человек другой веры, нужно вымыть в проточной воде, тогда из этой посуды опять можно будет есть и пить»⁹⁷.

Такие грехи замирщения, как посещение и молитва в православной церкви, а тем более венчание в церкви (или

разрешение дочери-старообрядке повенчаться с православным) становились нередко предметом для обсуждения на специально созванном соборе и сопровождались, как правило, строгой епитимией. Так, у беспоповцев Саратовской губернии в конце XIX в. известны случаи отлучения, по постановлению собора, от посещения моленной: за участие в молитве в православной церкви, за игру на бильярде в гостинице г. Саратова, во время праздника Рождества (на срок до года)⁹⁸ и за венчание своей дочери с православным — в одном случае на 6 недель, а в другом, когда отец-уставщик еще и поехал на свадьбу дочери, — пожизненно (через два месяца ослабили наказание, разрешив грешнику находиться во время коллективной молитвы у печки в моленной)⁹⁹.

Суммируя имеющиеся сведения об установке на благочестивое поведение (требования к внешнему облику, молитве, соблюдению постов, запретительные нормы в общении с иноверными), приходим к выводу о двух типах ориентации, дополнявших друг друга в поведенческом рисунке:

1) подражание старинному благочестивому образу, с имитацией, а точнее символизацией некоторых черт и фактов земной жизни Христа и Богородицы;

2) дистанцирование в разных аспектах неизбежного общения, и краткого, и тем более длительного, от иноверных.

Если первая ориентация имела позитивный характер, ее реализация вела к обретению уважения, высокого социально-психологического статуса в старообрядческой общине, то вторая имела негативно-оградительный характер, была чревата отлучением от коллективной молитвы, иначе говоря, утратой или снижением статуса, а также индивидуальными усилиями для избавления от замирщения, возвращения благочестия. Более строго и последовательно обе ориентации реализовывались в среде беспоповцев. При всей фрагментарности сведений, опираясь на них, можно представить соотносительную значимость различных требований к благочестивому поведению, влияние их соблюдения/нарушения на сохранение цельного благочестивого облика старообрядца следующим образом (слева направо расположим те или иные отклонения по степени их разрушительности для благочестивого облика).

употребление картофеля, чая, кофе	общая трапеза с иноверными, без раздельной (особой) посуды	поклонение иконам, на которые молятся прихожане РЦ	участие в общей молитве в официально православной церкви	венчание (или разрешение этого для своего сына, дочери) в официально православной церкви	курение табака, особенно в помещении; сбривание бороды и усов
-----------------------------------	--	--	--	--	---

Конкретные нормы накладываемых епитимий варьировали и в разных толках, и в разных местностях. Для достижения высокого социально-психологического статуса необходимы были: знание старообрядческих книг и порядка богослужения, регулярная подача милостыни, регулярная коллективная и домашняя молитва; для того, чтобы не разрушить индивидуальное благочестие, т. е. не быть отлученным от моленной — соблюдение требований к внешнему облику и дистанцированию от иноверных.

Заслуживает интереса эмоционально-интегральный аспект взаимоотношений старообрядцев и официально православных глазами последних. Следует учитывать, что это интегральное отношение могло обуславливаться не только фактором профессионального различия и следующих из этого специфических форм общения. В ряде местностей православные наблюдатели отмечали, что старообрядцы в целом живут богаче остальной части населения, хозяйство у них лучше (Казанская, Калужская, Пензенская губ.), кое-где именно из числа скрытых «раскольников» формируются церковные старосты и сельские власти (Саратовская, Ярославская губ.)¹⁰⁰. Большие успехи в хозяйстве наблюдатели в Казанской, Калужской губерниях объясняют более высоким уровнем взаимопомощи, внутренней социально-психологической атмосферой и положительными личностными качествами: «...раскольники менее православных предаются пьянству, между собой довольно дружны, трудолюбивы, почтительны и послушны к старшим в доме»¹⁰¹. В ряде случаев внимание наблюдателя привлекает тот факт, что старообрядцы охотно подают милостыню — не только в своей среде, но и «церковным христианам», арестантам,

но не подают православным нищим (считая, по-видимому, их проводниками обращения к Богу по обряду РЦ)¹⁰².

В середине XIX в. наблюдатели-корреспонденты РГО обычно дают собственную интегральную оценку своеобразию поведения старообрядцев, а в конце XIX в. — стремятся понять и запечатлеть отношение местного православного населения. Так, наблюдатели середины XIX в. в ряде мест сочли религиозное поведение старообрядцев, особенно келейниц, ложно набожным, лицемерным (Архангельская, Казанская, Нижегородская губ.)¹⁰³. Кое-где старообрядцам приписали такие черты характера, как: «человеконенавистны, злы и коварны» (Архангельская губ.)¹⁰⁴; «не добродушны, хитры и жестокосердны, особенно к православным, ибо благодать и молитва со своим благотворным влиянием им чужды» (сообщения священника Владимирской губ.)¹⁰⁵; им присуща ненависть к православным (священник области Войска Донского)¹⁰⁶; «они горделивы, самонадеянны, смелы, скрытны и в обхождении грубоваты к православным христианам» (из записки, составленной для РГО епископом Саратовским)¹⁰⁷.

Вместе с тем, когда наблюдатели стремились передать отношение местного населения к «раскольникам», то и тогда же, в середине XIX в., суждения были совершенно иные, что выше отмечалось по Архангельской и Ярославской губерниям. Приведем здесь также материалы собеседования С.В. Максимова с сельскими священниками Ярославской губернии: все преданные расколу «грубы, чрезмерно горды и угрюмы по виду», но, вместе с тем, «отношение православных людей к раскольникам вообще почтительное и уважительное» и, что облегчает соращение в раскол, отношение к православным у раскольников «близко и уважительно»¹⁰⁸. По наблюдениям П.С. Ефименко, в Пинежском уезде Архангельской губернии «раскольники не считают православных врагами, а чуждаются их в некоторой степени из осторожности»¹⁰⁹.

Приведем теперь все относящиеся к концу XIX — началу XX в. попытки передать интегральное отношение старообрядцев к православным и/или наоборот, внутри одной и той же местности.

Отношение старообрядцев к православным	Отношение православных к старообрядцам
<p>«Православных своих собратьев они никак не считают врагами, чуждаются их из осторожности и боязни» (Новгор. губ., Черепов. уезд)¹¹⁰</p> <p>[Из обращения к православному священнику:] «Батюшка, что мне делать со старшим братом? Нечего и говорить, как ругает нашу православную веру и меня с женой за то, что не перехожу вместе с ним к «беспоповцам» что я пропащий человек на этом и на том свете» (Пензенск. губ., Городищенск. уезд)¹¹¹</p> <p>Определенная часть казаков-старообрядцев терпимо, дружелюбно относится к православным малороссам, переселившимся сюда около полувека, а другая часть (станция Червленная) — «отказались иметь что-либо общее с “мирскими” и согласились, даже к своему большому экономическому ущербу, дать от себя участок земли в полное пользование пришельцам с тем условием, чтобы те не вторгались уже в пределы Червленной», сохраняется «довольно сильный антагонизм» (Терская обл.)¹¹²</p> <p>[Д.К. Зеленин:] «Какой-либо ненависти или нетерпимости по отношению к православным я не заметил» (Уфимск. губ.)¹¹³</p>	<p>«Староверы никогда не возбуждают в православном народе наших деревень ни отвращения, ни гнева, хотя часто служат мишенью для оскорбительных насмешек» (Новгородская. губ., Тихв. уезд)¹¹⁴</p> <p>Крестьяне считают их [беспоповцев] «за великих грешников. Всякое сообщение с раскольниками грешно. Крестьяне относятся к ним с брезгливостью» (Пензенск. губ., Саранск. уезд)¹¹⁵</p> <p>«Православные их [и поповцев, и беспоповцев] не презируют, относятся к ним равнодушно, а иногда даже говорят, что, может быть их вера правая, неужто Господь их погубит?» (Саратовск. губ., Хвалынск. уезд)¹¹⁶</p> <p>«К отступникам православной церкви <...> крестьяне, по обыкновению, относятся недоброжелательно. Если они и не стараются их преследовать, то лишь потому, что твердо уверены в неизбежности тяжелого наказания для них от Бога в будущем» (Тамбовск. губ., Кирсановск. уезд)¹¹⁷</p> <p>«Народ к раскольникам относится снисходительно. Не было случаев, чтобы раскольников презирали» (Ярославск. губ., Пошехонск. уезд)¹¹⁸</p>

Интегральное отношение к представителям другой конфессиональной группы варьируется в зависимости от того, базируется ли оно главным образом на религиозном противостоянии

или складывается в результате развивающихся соседских отношений. В последнем случае отношение, причем в обе стороны, обычно характеризуется толерантностью.

В домашней среде, где, конечно, особенно труден баланс дистанцирования и общения, межконфессиональное взаимодействие может никогда не придти к терпимости. Кроме упомянутых выше взаимоотношений в составной семье, приведем свидетельство из г. Саратова о взаимодействии хозяина дома, поморца, и его квартиранта-католика, решившего присоединиться к официальному православию. Старообрядец прежде вел со своим квартирантом пропагастические беседы; узнав о его решении, пригрозил выгнать; а когда уже это присоединение состоялось, разбил икону Спасителя, принадлежавшую православному квартиранту¹¹⁹.

И в середине XIX в., и на рубеже XIX–XX вв. в той или иной конкретной местности взаимодействие соседей — православных РЦ и старообрядцев — определялось не только и не столько межконфессиональным противостоянием, сколько, во-первых, потребностью старообрядцев сохранить собственную идентичность, и религиозную, и этнокультурную, обращенную в прошлое, утвердить в религиозной общине и домашней среде нормы благочестия. Во-вторых, потребностью старообрядцев, и православных в поддержании, развитии разнообразных контактов, толерантности в экономически и социально едином деревенском социуме.

Перейдем теперь к рассмотрению социально-психологических аспектов взаимодействия после 1906 г., когда в результате легитимирования (регистрации и выделения старообрядческих общин) у них возникают, во-первых, самостоятельные экономические, социальные интересы; во-вторых, ввиду легитимации веротерпимости, межрелигиозное взаимодействие обретает откровенно конкурентный характер.

¹ *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского сельского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877.

² Там же. С. 211.

³ Краткий взгляд на причины быстрого распространения раскола (Из записки С.С. графа Стенбока о страннической секте) //

Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 4. Лондон, 1862. С. 329.

⁴ *Трефолов А.Н.* Странники: эпизод из истории раскола // Труды Ярославского губернского комитета. Ярославль, 1866. Вып. 1. С. 227.

⁵ Краткий взгляд... С. 331.

⁶ *Артемьев А.И.* Дневник: Летние месяцы, путевые записи во время экспедиции в Ярославскую губ. с целями статистическими и по части собирания сведений о раскольниках. Июнь–19 авг. 1852 / Отдел рукописей. РНБ. Ф. 3. Ед. хр. 155. Л. 1об.

⁷ Краткий взгляд... С. 330.

⁸ *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 214.

⁹ Архив Русского Географического общества (АРГО). I-21. Л. 1.

¹⁰ Там же; I-48, л. 21об.; *Ефименко П.С.* Указ. раб. С. 215, 220.

¹¹ АРГО. I-22. Л. 1.

¹² АРГО. I-21. Л. 1; I-48. Л. 21об.; *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 200.

¹³ АРГО. I-34. Л. 3.

¹⁴ *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 221. Представляет интерес свидетельство священника об отношении беспоповцев Олонцкой губернии, соседней к Архангельской, к исповеди: «По нужде можно исповедоваться и православному священнику, только так же, как дереву или камню» — АРГО. XXV-34. Л. 41

¹⁵ *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 215

¹⁶ Там же. С. 214; АРГО. I-21, л. 2об., 3; I-48, л. 22. Позднее о надевании пояса «ниже пупа» на время молитвы сообщает П.С. Ефименко (Указ. соч., с. 220), а спустя полвека собиратель фольклора Н.С. Ончуков, побывавший в Архангельской губернии, отмечает, что женщины усть-цилемских старообрядцев-поморцев «приходят на исповедь опоясанными по голому телу» — *Его же.* О расколе на низовой Печоре // Живая старина. 1901. Год XI. Вып. 3– 4. С. 439.

¹⁷ АРГО. I-34. Л. 2об.

¹⁸ Там же. Л. 4.

¹⁹ *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 216.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 217.

²² *Ончуков Н.С.* Указ. соч. С. 448.

²³ *Ончуков Н. С.* Старина и старообрядцы // Живая старина. 1905. Год XIV. С. 288.

²⁴ *Нильский И.* Семейная жизнь в русском расколе: Исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып. 1. СПб., 1869. С. 94, 164; *Павел, архим.* Краткие известия о существующих в расколе

- сектах, об их происхождении, учении и обрядах, с краткими о каждой замечаниями. М., 1885. С. 49.
- 25 АРГО. I-21. Л. 3об.
- 26 Там же.
- 27 АРГО. I-22. Л. 2об.
- 28 *Ончуков Н.* О расколе... С. 434.
- 29 Там же. С. 435.
- 30 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 215.
- 31 *Вертепов Г.* Материалы для этнографии поморов Архангельской губернии // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. XLVIII. С. 97.
- 32 АРГО. I-21. Л. 4.
- 33 АРГО. I-48. Л. 21об.
- 34 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 217, 221.
- 35 Там же. Л. 219
- 36 Там же. Л. 221
- 37 *Ончуков Н.* О расколе... С. 439, 447
- 38 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 217.
- 39 АРГО. I-21. Л. 2об.
- 40 АРГО. I-34. Л. 4об.
- 41 Там же. Л. 2, 4.
- 42 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 215.
- 43 Архив Российского Этнографического музея (АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 892. Л. 5.
- 44 АРГО. I-48. Л. 22.
- 45 *Артемьев А.И.* Указ. соч. Л. 1.
- 46 *Трефолов Л.Н.* Указ. соч. С. 228.
- 47 О таком факте, обнаруженном Ярославским архиепископом в г. Романовоборисоглебске, см.: Краткий взгляд... С. 336.
- 48 Краткий взгляд... С. 332.
- 49 *Максимов С.В.* Бродячая Русь. Т. 2. СПб., б.г. С. 136.
- 50 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Л. 6.
- 51 Краткий взгляд... С. 327, 334.
- 52 Там же. С. 336; См. также: *Артемьев А.И.* Указ. соч. Л. 10.
- 53 *Артемьев А.И.* Указ. соч. Л. 34.
- 54 *Трефолов Л.Н.* Указ. соч. С. 227.
- 55 *Артемьев А.И.* Указ. соч. Л. 10.
- 56 Там же.
- 57 Краткий взгляд... С. 328.
- 58 Там же. С. 332.
- 59 Прокофьева Н.В. «Келейничество» в русском расколе (по материалам Верхнего Поволжья) // Путь в науку / Ред. А.М. Селиванов. Вып. 5. Ярославль, 1999. С. 55–57; АРГО. I-34. Л. 1 об.

- 60 АРГО. I-34. Л. 2.
61 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 136.
62 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1797. Л. 6об.; *Артемьев А.И.* Указ. соч. Л. 3.
63 *Артемьев А.И.* Указ. соч. Л. 14об.
64 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 136.
65 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1797. Л. 5.
66 АРГО. XII-2. Л. 8–8об.
67 Там же. Л. 8.
68 АРГО. XIV-16. Л. 2, 3, 3об.
69 *Попов К.* Раскол и его путеводители. Саратов, 1890. С. 87.
70 АРГО. XIV-16. Л. 3об.
71 Там же. Л. 4.
72 *Попов К.* Раскол... С. 88.
73 Там же. С. 168.
74 О числовой символике лестовок см.: *Остфовский А.Б.* Констан-
ты времени в старообрядческих лестовках // *Время и календарь*
в традиционной культуре. СПб., 1999.
75 АРГО. VI-70. Л. 4об.
76 АРГО. XIV-16. Л. 5.
77 Там же. Л. 5-5об.
78 *Мельников П.И.* Письма о расколе. СПб., 1862. С. 48.
79 АРГО. XXV-34. Л. 42 (Олон. губ., беспоповцы-«перекрещенцы»);
80 АРГО. XXVI-45. Л. 8 (Сарат. губ., беспоповцы).
81 *Жилкин И.* Старообрядцы на Волге. Саратов, 1905. С. 66–67.
82 АРГО. XXIII-69. Л. 4 (Нижегор. губ., 1849 г.).
83 АРГО. XIV-16. Л. 9 (Казанск. губ.); XXIII-69. Л. 41 (Нижегор.
губ.).
84 АРГО. XV-23. Л. 10 (Калужск. губ., 1849 г.); XIV-16. Л. 4об. (Ка-
занск. губ., 1859 г.).
85 АРГО. XIV-16. Л. 9об.-10.
86 Там же. Л. 8об-9 (Казанск. губ.); о пеленании сообщает также
корреспондент РГО по Калужск. губ.: АРГО. XV-23. Л. 13.
87 АРГО. VI-70. Л. 31; XIV-16. Л. 4об., 9, 9об.; XV-23. Л. 10; XXIII-71.
Л. 5об.; XXV-34. Л. 42об.; *Зеленин Д.К.* Черты быта Усень-
Ивановских староверов. Казань, 1905. С. 26; *Попов К.* Раскол
и его путеводители. С. 3, 4.
88 АРГО. XIV-16. Л. 9.
89 *Попов К.* Указ. соч. С. 4.
90 АРГО. XV-23. Л. 10.
91 АРГО. XIV-16. Л. 4.
92 АРГО. VI-70. Л. 29.
93 АРГО. XIV-16. Л. 4об.

- 94 Там же. Л. 6.
- 95 АРГО. XV-23. Л. 11.
- 96 *Жилкин И.* Старообрядцы на Волге. Саратов, 1905. С. 19.
- 97 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 26.
- 98 *Попов К.* Указ. соч. С. 99–101, 107–110.
- 99 Там же. С. 222, 14–15.
- 100 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1490. Л. 7; *Трифолов Л.Н.* Странники... С. 228; *Артемьев А.И.* Летние месяцы... Л. 1, 2.
- 101 АРГО. XV-23. Л. 11; XIV-16. Л. 5, 6.
- 102 АРГО. XIV-16. Л. 4об., 10, 10 об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1302. Л. 25.
- 103 АРГО. I-34. Л. 2; I-48. Л. 22; XXIII-71. Л. 5об.
- 104 АРГО. I-48. Л. 22.
- 105 АРГО. VI-70. Л. 30.
- 106 АРГО. XII-2. Л. 8.
- 107 АРГО. XXXVI-45. Л. 3.
- 108 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 135, 136, 138.
- 109 *Ефименко П.С.* Указ. соч. С. 215.
- 110 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 877. Л. 11.
- 111 Там же. Ед. хр. 1302. Л. 18.
- 112 *Малыкин Г.* Станица Червленная Кизлярского отдела Терской области // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. IX. С. 40, 41.
- 113 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 26.
- 114 Там же. Ед. хр. 767. Л. 3.
- 115 Там же. Ед. хр. 1388. Л. 3.
- 116 Там же. Ед. хр. 1490. Л. 7.
- 117 *Бондаренко В.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. VI. С. 74.
- 118 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1797. Л. 5.
- 119 *Попов К.* Указ. соч. С. 202–205.

1.4. Старообрядчество в условиях ограниченного социального признания

(по материалам журнала «Церковь»
1908–1917 гг.)

Исторический период 1906–1917 гг. имеет особый характер во взаимоотношении двух христианских конфессий — официального православия и старообрядчества («раскольников»). Официальное православие — и после февральской революции 1917 г., провозгласившей отмену каких-либо вероисповедных ограничений, но не полное отделение религиозных институтов от государства, — все еще сохраняет привилегированное положение: своей головной частью входит в структуру государственного управления, а на местах по-прежнему опирается на силовую поддержку властей. Однако после принятия закона о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. (разработанного Комитетом Министров на основе Именного Высочайшего указа от декабря 1904 г.) и издания Именного Высочайшего указа от 17 октября 1906 г. о порядке устройства, правах и обязанностях старообрядческих общин старообрядчество, приравненное в своих правах с сектантством, впервые обретает юридические и социальные возможности институционализации: свободы исповедания и отправления религиозных треб согласно сложившимся (с конца XVII в. по начало XX в.) нормам; возможность открытого создания своих приходов, с присущей им структурой духовных лиц и наставников; наконец, самостоятельного учета гражданского состояния (государственная функция, ранее исполнявшаяся синодальной церковью) — рождения, бракосочетания, смерти.

Вышеназванные законы не уравнивали старообрядцев с синодальной церковью (официально именуемой по-прежнему «Господствующая церковь»), но предоставляли им возможности для социального существования, автономного от официального православия. Старообрядческие конфессии фактически признавались государством: начиная с того, что официальное именование «раскольники» заменялось на «старообрядцы» и с отказа государства преследовать своих граждан

«за отпадение от православия» — вплоть до юридического признания старообрядческих скитов, молитвенных домов и благотворительных учреждений, разрешения на устройство старообрядческих начальных училищ, а также кладбищ. Отменялись также прежде существовавшие запреты на занятие старообрядцами государственных должностей¹.

Юридическое и, до определенной степени, социальное признание старообрядчества вызвало рост числа общин различных поповских и беспоповских согласий и толков по всей России. Во-первых, происходила легализация фактически сложившихся приходов. Во-вторых, старообрядцы, числившиеся прежде «православными», теперь в ряде мест, нередко целыми семьями, официально присоединялись (после прохождения длительной, порой до нескольких месяцев, процедуры безуспешного «увещевания» их священником Господствующей православной церкви) к старообрядческой общине.

Институционализация старообрядческих исповеданий, затронувшая почти все губернии с русским населением, происходила под контролем местных властей и, во-вторых, в условиях идеологического и социально-психологического взаимодействия старообрядчества и Господствующей церкви. Чиновники, прежде руководствующиеся в отношении «раскольников» почти исключительно требованиями, исходившими от местного «православного» священства, теперь должны были при возникновении той или иной конфликтной ситуации учитывать новые юридические нормы; фактически за местной властью был выбор — признавать эти нормы или же игнорировать, ориентируясь по инерции на тотальный приоритет официального православия. Иначе говоря, в каждой конкретной губернии, местности власть либо тормозила, запрещала социальное оформление старообрядческой общины и конкретные формы ее социально-религиозной жизни, либо выражала социальное признание институционализации и функционированию этой общины.

С другой стороны, диалог официального православия со старообрядцами, проходивший тоже под контролем местных властей, имел социально объективный характер: а) повсеместно, особенно первые несколько лет после принятия

закона о веротерпимости, происходили публичные собеседования по вопросам веры, истории Церкви «православных» миссионеров со старообрядческими начетчиками; б) повсюду, особенно в сельской местности, по мере оформления старообрядческих общин и их легального функционирования (включая строительство храма, проведение крестных ходов, отправление треб) происходило взаимодействие различных групп деревенской общины, объединенной территориально и экономически, но расколотой на две и более частей по признаку исповедания. Столкновение интересов нередко провоцировалось местным священством, но могло иметь и иное происхождение, экономического или психологического характера. В рамках деревенской общины вырабатывались новые формы социально-психологических контактов различных религиозных групп, опосредованные уже не простым противостоянием «православные»—«раскольники», а наблюдением различий в формах духовной жизни, отныне происходившей во многом открыто и, конечно, юридическим признанием старообрядчества со стороны верховной власти.

Старообрядческая периодическая печать, ставшая выходить в России после Указа о веротерпимости, предоставляет обширный материал для изучения межконфессионального взаимодействия. Наиболее длительное время и наиболее часто — еженедельно с начала 1908 г. по конец 1917 г. — выходил журнал старообрядцев-поповцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии (в простонародном обозначении — «австрийское согласие», по месту формирования этой конфессии в серед. XIX в.). На его страницах регулярно освещались события, значимые для различных старообрядческих конфессий. С 1908 г. по вторую половину 1914 г. он назывался «Церковь», а позднее, после его закрытия (по решению властей) — выходил под названием «Слово Церкви». Основная тематическая направленность журнала: а) экскурсии в историю христианской Церкви; б) в историю старообрядчества; в) обсуждение результатов собеседования православных миссионеров со старообрядческими начетчиками; г) размышления о духовной роли старообрядческого мирозерцания для русского этноса и его социальном статусе после принятия

законов 1905–1906 гг.; д) информация о формировании старообрядческих приходов — по всей России, их взаимоотношениях с местными властями, духовенством и прихожанами Господствующей церкви.

Последнее из этих основных направлений находило освещение в корреспонденциях с мест, помещаемых в специальной рубрике журнала, — «Церковно-общественная жизнь» (в первые годы — «Приходские вести»). Перед тем, как перейти к изложению и анализу сообщений этого направления, напрямую связанного с нашим исследованием, охарактеризуем позицию журнала, декларированную в ряде статей (нередко без подписи), о духовной роли и социальном статусе старообрядчества в России. Эта позиция, полагаем, как бы задавала читателю философско-идеологическую канву для восприятия конкретных сообщений о жизни приходов.

Уже в 1908 г. в нескольких статьях В. Сенатова, объединенных названием «Философия истории старообрядчества», представлена новая интерпретация, причем не богословского, а социологического характера, сути различия двух христианских исповеданий в России — официального православия и старообрядчества. Во-первых, Сенатов исходит из того, что употребляемый в государственных документах термин «раскольники» отнюдь не означает, что инициатива раскола Церкви в XVII в. исходила от тех, кто желал сохранить в неизменном виде сложившуюся в русском православии обрядность и утвердившиеся в течение ряда столетий (вплоть до реформ патриарха Никона) переводы греческих богослужебных книг на русский язык. Дискуссия по этим направлениям со сторонниками реформ обрела конкретный социальный облик раскола только в силу позиции государственной власти: «...права старообрядцев и господствующего исповедания называться православными представляются совершенно одинаковыми или равносильными. Оба они суть две чаши весов, равные и точно уравновешенные; перевес дала исключительно одна государственная власть. Куда она сказала, та сторона и присвоила себе право называться православием и принудительно назвала другую расколом»². Главное различие этих двух христианских исповеданий — в том, что за ними стоят

различные, по сути противоположные типы их легитимации: «... взаимное “отвержение” — факт исторический, и оно, только оно одно, характеризует все отношения между старообрядчеством и господствующим исповеданием на протяжении двух с половиной столетий <...> Не в “буквоедстве” дело, не в “обрядовизме”, <...> а в глубоко различном понимании народно-общественного устройства Церкви Божией»³, у старообрядцев отправным выступает «право народа» (В. Сена-тов), а у господствующего исповедания — «право иерархии и даже одного высшего церковного управления»⁴.

Итак, впервые в легальной печати в развернутой форме была представлена позиция старообрядцев о причинах столь длительного конфессионального противостояния внутри русского православного народа. В качестве ответственной за раскол названа государственная власть, а иерархия Господствующей церкви выступила хранительницей непримиримости по отношению к тем, кто объявлен раскольниками.

И в других публикациях вина за исторические последствия разногласий в Церкви фактически возложена на государство. Продолжающееся и после 1905–1906 гг. противоположение старообрядчества и официального православия — в том, что церковь в России не отделена от государства, а старообрядческая Церковь «не может допустить над собою господства мирской власти»⁵, даже если бы Господствующая церковь признала бы все отвергнутые ею в XVII в. предания. Кроме того, и исторически возникшие разногласия между самими старообрядческими конфессиями (поповцы–беспоповцы и т. д., более конкретно) также, согласно позиции журнала «Церковь», восходят к различному их отношению к Господствующей церкви⁶.

После того, как законами 1905–1906 гг. старообрядцы были введены в правовое пространство российского общества, главным субъектом сохранения раскола становится институт официального православия: «В злых и яростных нападениях представителей Господствующей церкви на Высочайший Указ 17 апреля весьма ярко и полно выразилось враждебное отношение к нам церковных властей <...> едва ли можно надеяться, что синодальная церковь когда-либо станет на путь

мира, любви, кротости и добрых примеров. Последние три года с особой убедительностью показали, что вековая рознь и братоненавидение поддерживаются церковью»⁷.

Идеологический аспект противостояния синодальной церкви старообрядчеству обрел такую социальную форму, как публичные собеседования «православных» миссионеров со старообрядческими начетчиками, происходившие повсеместно, особенно в первые несколько лет после принятия упомянутых выше законов, как в городах, так и в сельской местности. Эти собеседования были заранее организованы, включая и обсуждаемые богословские вопросы, проведение было согласовано с местной властью и проходило в присутствии ее представителя. Однако атмосфера этих собеседований далеко не всегда благоприятствовала свободной дискуссии. Вот как об этом обобщенно сказано в одной из публикаций: «Противостарообрядческое миссионерство Господствующей церкви, увеличиваясь — особенно в последнее время — количественно, совершенно разложилось качественно. Зайдите хоть раз на московские миссионерские беседы и вы в этом неотразимо убедитесь. Слабость миссионерства чувствуется во всем: в чудовищно нелепых правилах, ими созданных и утвержденных московским митрополитом, которыми они загородились, как каменной стеной, от нападений старообрядческих собеседников, в постановке вопросов и выборе тем для бесед, в рефератах и речах миссионеров и главным образом в их боязни, доходящей до ужаса, как бы старообрядческий собеседник не обратился к слушателям со своим словом, как бы не повернулся к ним своим лицом»⁸. В той же публикации при освещении конкретного собеседования в Москве по вопросу исправления богослужебных книг в XVII в. сказано, что старообрядческому начетчику не предоставили возможность в течение даже получаса отвечать на зачитывавшийся в течение часа реферат миссионера; затем, по ходу дискуссии, начетчику запретили брать слово, и «беседа кончилась скандалом, вмешалась в дело полиция, и публика поспешила уйти из аудитории»⁹.

Вместе с тем нередкими были случаи, когда, несмотря на неравенство сторон в праве на дискуссию, собеседования

происходили организованно, начетчика фактически не стесняли (например, в собеседовании 1908 г. на Рогожском кладбище в Москве о Стоглавом Соборе¹⁰). Во многих случаях, о которых упоминает журнал «Церковь», в собеседовании более убедительной для присутствующей публики (из разных христианских конфессий) оказывалась позиция старообрядцев.

В каждой епархии духовенство Господствующей церкви утверждало конкретные правила для таких собеседований. Наиболее стеснительными для старообрядцев были правила, утвержденные московским митрополитом, согласно которым начинает беседу, ведет ее и заключает «православный» миссионер; начетчик (или кто-либо из его сторонников) только отвечает в течение не более 15 минут на реферат и речи миссионера; выступающий старообрядец «должен обращаться именно к православному собеседнику, а не к народу, и не должен становиться в положение учителя и наставника слушателей»¹¹. В Нижегородской епархии и ряде других — наоборот, и миссионеру и начетчику предоставлялось одинаковое время для выступления, в равной мере разрешалось напрямую обращаться к народу¹².

Освещение миссионерских бесед на страницах журнала фактически высвечивает опыт диалога старообрядчества с народом; те или иные значимые богословские вопросы, составлявшие предмет дискуссии, служили каналом разрешенного публичного общения с широкой, часто поликонфессиональной аудиторией. Что касается роли старообрядцев в духовной жизни России, ее идеологическая значимость в ряде публикаций, особенно в 1908 г. и в 1914–1916 гг. (в период Первой мировой войны, когда старообрядцами провозглашалась патриотическая позиция) — представляла в тесной связи с такой этноисторической ценностью, как сохранение традиционного русского быта.

Суждения о старообрядцах как «прежде всего русских людях» или «носителях чистого народного духа»¹³ встречаются в 1908 г. четыре раза, в 1909 г. — один раз, в 1914 г. — девять раз (в том числе — восемь раз в двух статьях одного автора), в 1915 г. — два раза, в 1916 г. — три раза и в 1917 г. — один

раз¹⁴. Наиболее развернутое осмысление старообрядчества как хранителей «русской народности», национального русского быта и самосознания представлено в статьях И. Кириллова «Национализм старообрядцев» (две статьи 1914 г.) и «Старообрядчество и государство» (1915 г.). В этих статьях утверждается, что старообрядчество: а) «свято блюдет как внешний, так и внутренний облик русского человека»; б) «наиболее полное и яркое выражение русской народности, сохранившее все отличительные черты»; в) является «воплощением национального самосознания русского народа»; г) выступает как «протест русской жизни <...> против чужих, не русских форм»; д) «насаждало и насаждает в пограничных районах русскую национальность»¹⁵.

Таким образом, по всем трем составляющим государственно-идеологической триады, утвердившейся в России с 1833 г. и не утратившей значимости в начале XX в. — самодержавие, православие, народность, — старообрядцы очерчивали специфику своего места и роли в России, обусловленную историческими условиями и взаимоотношениями со светскими и духовными властями. Резюмируя излагавшиеся в старообрядческом журнале «Церковь» («Слово Церкви») позиции, приходим к следующему:

- государственная власть (возглавлявшаяся самодержавием), вплоть до 1905 г. — создатель раскола в русском обществе, народе;
- Господствующая церковь наиболее заинтересована в расколе русского народа, после 1905 г. — главный гонитель старообрядчества;
- подлинность и полнота русской народности, ее самобытность сохраняются только в старообрядческой среде.

Очертив идеологические рамки, в которые как бы помещались конкретные публикации журнала, рассмотрим содержащиеся в нем в 1908–1917 гг. обширные сведения из разных губерний России о взаимоотношениях старообрядцев с тремя составляющими общества (аналогичными их идеологическому отображению в упомянутой выше триаде), но на местном уровне, преимущественно в сельской среде:

с властями, синодальным духовенством и нестарообрядческим населением. На основе первичного знакомства с содержанием публикаций можно выделить такие крупные рубрики, которые имеют сквозной характер для рассматриваемого периода и охватывают практически весь относящийся сюда материал: 1) гонения, притеснения старообрядцев со стороны местных властей и или духовенства; 2) ситуации социального признания со стороны местных властей и/или духовенства; 3) конкретные формы столкновения, противостояния на межконфессиональной основе, в которых участвовало нестарообрядческое население; 4) конкретные формы межконфессионального сближения, взаимопонимания. Весь материал публикаций, затрагивающих эти аспекты взаимодействия (он преимущественно помещен в разделах «Приходские вести», «Церковно-общественная жизнь»), подвергнут контент-анализу. При этом в качестве единицы содержания выступает конкретный эпизод, приводимый в той или иной публикации. Если в журнальном обзоре событий за прошедший год вновь указывались прежде упоминавшиеся случаи, то они в анализ не включались, поскольку я стремился выявить не столько пропагандистские позиции журнала, сколько сведения как таковые.

Гонения, притеснения старообрядцев со стороны местной власти и/или духовенства

Наиболее характерны такие ситуации столкновения с местными властями и/или духовенством Господствующей церкви, когда старообрядцам в силу инерции не позволялось реализовывать нормы вероисповедной свободы, предусмотренные в законах 1905–1906 гг., либо когда эти нормы, в чем-либо неотчетливые и дискуссионные, должны были реализовываться с использованием подзаконных распоряжений, инструкций, предоставлявших местным властям право на решение. К числу притеснений следует отнести не только нарушения правовых норм, но и ситуации оскорбления, нарочитого публичного пренебрежения в адрес старообрядческой святыни или старообрядческого богослужения, а также духовного лица.

Наиболее типичные формы гонения со стороны властей — это запреты, шедшие вразрез с Указами 1905–1906 гг., уголовные преследования (нередко проводившиеся по заявлению местного священника), социальная дискриминация по признаку принадлежности к старообрядчеству. Формы гонения со стороны духовенства РЦ, Господствующей церкви, — оскорбление, угрозы организовать преследование с помощью властей, отказ сотрудничать в школе, училище.

Публичное оскорбление: оскорбление старообрядчества, духовных лиц миссионером («Старообрядцы служат дьяволу» — Пермск. губ., 1908; «дьявольская вера» — обл. Войск. Донск., 1911); иерей Господствующей церкви назвал старообрядческого священника «мужиком» (Томск. губ., 1911; Нижегород. губ., 1911); желая унижить старообрядцев, местный священник РЦ «погребаёт давленников господствующего вероисповедания на старообрядческом кладбище» (Калужск. губ., 1911); старообрядцы публично названы местными властями или представителем РЦ «раскольниками» (публикации за 1908, 1910, 1914 гг.). Всего подобных, близких по своему конкретному содержанию ситуаций описано 10.

Препятствия к отправлению службы, в особенности ее публично-му обнаружению. Противодействие сбору средств, строительству храма (Вятск. губ., 1908); пристав угрожает судом «за самовольное устройство церкви», хотя речь идет о комнате в жилом доме (Нижегор. губ., 1916); запреты на проведение крестного хода (Вятск. губ., 1909; Томск, 1911 — губернаторский запрет; Владим. губ., 1911 — препятствует фабричная администрация вкупе с миссионерами и «Союзом русского народа»; Моск., Калужск. губ., 1911 и Смоленск., Саратов. губ., 1912 — ходатайства иерархов РЦ к губернским властям о запрете старообрядческих крестных ходов; Екатеринос. губ., 1913 — дознание, по доносу единоверческого священника, о проведенном старообрядцами крестном ходе; обл. Войск. Донск., 1913 — запрет полиции на проведение крестного хода; Яросл., Екатеринос. губ., 1913 — запрет местных властей); запреты и преследования за публичное ношение старообрядческого священнического облачения (Владим. губ., 1909; Пермск. губ., 1910; Томск., Калужск. губ., 1911); преследование за именованье себя духовным званием (Костромск., Оренб.

губ., 1911); противодействие погребальной процессии старообрядцев (Орловск. губ., 1911; Смоленск. губ., 1912). Всего таких или близких по содержанию ситуаций — 25.

Притеснения в ситуациях, имеющих межконфессиональный характер. Угрозы в ответ на отказ оплачивать содержание прихода Господствующей церкви (Моск. губ., 1908; Арханг., Нижегород. губ., 1911); отказ предоставить чудотворную икону, принадлежащую Господствующей церкви, для службы в старообрядческой моленной, церкви (Моск. губ., 1908, 1909); угрозы старообрядческому священнику за венчание старообрядца с «православной» (Вятск. и др. губ., 1908; Саратов. губ., 1909; Пермск. губ., 1910; обл. Войск. Донск., 1912; Калужск. губ., 1913); преследования за отпевание «по раскольничьему обряду», хотя покойный лишь числился «православным» (Моск. губ., 1908; Арханг., Саратов. губ., 1911; Самарск. губ., 1914; Смоленск. губ., 1916); предание старообрядческого священника суду за присоединение единоверца или «православного» к старообрядчеству (Тобольск. губ., 1910; Саратов. губ., обл. Войск. Донск., 1911); запугивания, препятствия «православным» в их стремлении перейти в старообрядчество (обл. Войск. Донск., Вятск. губ., 1911). Всего подобных ситуаций 23.

Дискриминация экономического, социального характера. Требование по доносу «православного» духовенства удалить учителей-старообрядцев из школы (разл. губ., 1911; Самарск. губ., 1914); отказ выплачивать зарплату учителям-старообрядцам вплоть до их перехода в единоверие (в разл. губ., 1913); противодействие участию старообрядческого священника в педагогическом совете училища (Моск. губ., 1908); запрет на открытие старообрядческого училища (Калужск. губ., 1911); отказ в приеме прошения у юношей-старообрядцев, окончивших училище, на место учителя — вплоть до их присоединения к «православию» (Оренб. губ., 1916); отказ старообрядцу в приеме документов в Тифлисское военное училище (1915); отказ тем, кто уже сдал экзамены, произвести их в прапорщики — вплоть до их присоединения к официальному православию (разл. губ., 1915, 1917); отказ губернатора в приписке к крестьянскому обществу «инородца», крещенного в старообрядчество (Омск. губ., 1913); отказ местных властей принять

жалобу от старообрядцев на самовольный кощунственный захват их кладбища — вспахано под посевы, кресты поломаны, осквернены испражнениями (Пермск. губ., 1913). Всего подобного характера дискриминаций упомянуто 12. В предвоенный период (1908–1913 гг.) тематика притеснений в целом находит значительное место на страницах журнала (58 из 70 случаев — за 10 лет), охватывает большее число аспектов и, полагаем, это соответствует реальной тенденции к снижению уровня притеснений после начала Первой мировой войны (а отнюдь не утрате идеологической значимости тематики притеснений для журнала). Вместе с тем, социальная дискриминация старообрядчества — отказ в присвоении офицерского звания, отказ в праве на учительство — продолжается и во время войны (6 ситуаций из 12 упомянутых приходятся на 1914–1917 гг.).

Притеснения старообрядцев со стороны местной власти (часто, но не всегда — по инициативе священства РЦ) отмечены в значительном числе губерний; по-видимому, во многом стиль взаимодействия со старообрядчеством определялся не центральной, а местной властью.

Из упоминаемых журналом за весь 10-летний период наибольшую долю прежде всего составляют те, что в разной форме препятствуют осуществлению старообрядческого богослужения, в особенности публичных процессий — крестных ходов, погребальных процессий (15 таких ситуаций из 25 в данной рубрике, или 21 % всех ситуаций притеснения). Таким образом, высвечивается социально-психологическая значимость потенциального воздействия богослужения, которое имело бы альтернативный характер относительно служб Господствующей церкви; это еще более существенно для тех деревень, где отсутствовал официально-православный храм.

Приведем примеры, когда возможность толерантного межконфессионального сосуществования фактически уничтожалась ввиду агрессивных действий священника РЦ. Так, по сообщению, помещенному в 1909 г. в Вятской губернии, «в с. Марковском Нолинского у. имеются две церкви: “православная” и старообрядческая; последняя еще не освящена. Как “православные,” так и старообрядцы живут мирно друг с другом, например, совместно устроили на пруде плот для

водосвятия. Но этот мир был нарушен “православным” священником о. Анисимовым. В день крестного хода, 17 мая, в старообрядческой церкви богослужение кончилось раньше, чем в “православной”. Старообрядческий священник послал в “православную” церковь справиться, скоро ли начнется ход с иконами на воду, если скоро, то старообрядцы подождут. Получился ответ, что еще не скоро. Старообрядцы пошли с крестным ходом на плот, но не успели они кончить молебен, как подошел к пруду крестный ход и из “православной” церкви. “Прочь с плота!” — закричал “православный” священник. — “Обождите, о. Арсений, дайте хоть дочитать Евангелие”, — убедительно просил старообрядческий священник своего собрата. — “Сказано, прочь, да и только”, — кричал о. Анисимов. Напуганный старообрядческий священник, не дочитав Евангелия, сошел с плота со своими иконами. Такой поступок о. Анисимова произвел тяжелое впечатление как на “православных”, так и на старообрядцев»¹⁶.

Инициатором запрещения крестных ходов могла выступать и собственно местная власть. Так, в 1913 г. сообщалось: «В дер. Елохиной Ярославской губ. старообрядцами доселе беспрепятственно совершались крестные ходы в торжественные праздники. Старообрядческое богослужение нравилось местному “православному” населению, и оно всякий раз принимало живейшее участие в религиозных процессиях старообрядцев. Со своей стороны и старообрядцы не чуждались “православных” крестных ходов. На этой почве между теми и другими настолько наладились добрые отношения, что излюбленные когда-то эпитеты — “никониане” по отношению к “православным” и “раскольники” по отношению к старообрядцам — исчезли, по-видимому, бесследно. Однако такое отношение местного населения, изглаживавшее религиозную рознь, почему-то не понравилось полицейской власти и в особенности уездному исправнику. Последний сначала только придрался к старообрядческим крестным ходам под тем предлогом, что о них старообрядцы несвоевременно уведомляют полицию, а теперь и вовсе запретил старообрядцам всякие религиозные процессии, предписывая агентам полиции принять самые строгие меры к недопущению этих процессий»¹⁷.

Другую значительную долю притеснений составляют те ситуации межконфессионального характера, где правовые нормы не были отчетливы или явно тормозили свободное взаимодействие:

- переход из господствующего исповедания в старообрядчество;
- возможность конфессионально смешанных браков (упомянуто 5 ситуаций по 5 губерниям);
- возможность погребения по старообрядческому обряду тех, кто числился православным, но никогда не принадлежал к этому исповеданию (3 ситуации по 3 губерниям).

Вот лишь один из примеров, когда была попытка противодействия конфессионально смешанному браку в 1909 г. в Саратовской губернии. Старообрядец-попoveц хотел сочетаться браком с девицей, принадлежавшей к Господствующей церкви. «Об этом проведал местный единовeрский поп и накануне дня, в который было бракосочетание, захватив с собой местную полицию — урядника и стражника, явился в дом жениха и начал угрожать ему, что если он обвенчается со сказанной невестой, то засадит его в тюрьму. “Засажу также в тюрьму и того попа, который решится вас обвенчать,” — продолжал угрожать ретивый батюшка. <...> в назначенный день бракосочетание было совершено старообрядческим священником, который не отказался даже, по просьбе родителей, проводить новобрачных, в венцах, до дому жениха. Идти нужно было мимо дома единовeрческого батюшки. Это его еще более озлобило. Увидев идущих в сопровождении старообрядческого священника новобрачных в венцах, он с яростью бросился было к ним навстречу <...> его, к счастью, удержала за полы кафтана матушка...»¹⁸

Формы признания старообрядчества со стороны местных властей и духовенства РЦ

Признание духовной и социальной роли старообрядчества проявилось по-разному: присутствие представителей администрации и/или Господствующей церкви на старо-

обрядческом богослужении (в особенности нередко, если оно проводилось приехавшим для этого епископом); предложение администрации, чтобы старообрядцы отслужили молебен по тому или иному случаю; одобрительное отношение к профессионально смешанному браку; земское финансирование старообрядческого учебного заведения. Назовем все подобные ситуации, упоминаемые в журнале «Церковь», с указанием года и губернии.

Присутствие представителей власти, РЦ на старообрядческой службе:

Депутация официально-православных на храмовом празднике старообрядцев (г. Вильна, 1909); присутствие местного «начальства» при закладке старообрядческой церкви (Самарск. губ., 1910); местная администрация, духовенство РЦ присутствуют на освящении старообрядческого храма (Курск. губ., 1910; Калужск., Томск., Пермск. губ., 1912; Рязанск. губ., 1917); присутствие причта РЦ на архиерейском старообрядческом богослужении (обл. Войск. Донск., 1911; г. Саратов, 1915); официально-православный причт на старообрядческом крестном ходе (Моск. губ., 1913), на старообрядческом молебствии о даровании победы над врагом (г. Новочеркасск, 1917). Всего подобного характера упомянуто 11 ситуаций.

Предложение от властей провести общественный молебен, крестный ход, присягу:

1908 г. — по предложению городской управы старообрядцами устроены в течение трех дней крестные ходы на поля, с молебнами от бездождия (Сарат. губ., г. Вольск); на сходе, собранном атаманом, решено, чтобы именно старообрядческий священник освятил место для постройки училища (обл. Войск. Донск.); на собрании посада, где численно преобладают старообрядцы, решено пригласить на процедуру присяги старообрядческого священника (Черниг. губ.);

1909 г. — на общем празднике по случаю дарования крестьянам земли сначала отслужен молебен «православным», а затем старообрядческим священником (Владим. губ.); в день 200-летия Полтавской битвы властями предложено провести службу на площади совместно с духовенством РЦ (Херсонск. губ.);

1910 г. — попечители храма господствующего исповедания предложили старообрядцам свой плот для использования при водоосвящении в праздник Пятидесятницы (Оренб. губ.);

1911 г. — приглашение от земского начальника принять участие в общем крестном ходе, совместно с причтом господствующей и единоверческой церковью (Пермск. губ.);

1912 г. — при том, что большинство семей в селе принадлежат к Господствующей церкви, для присяги старообрядца, избранного в волостные судьи, приглашен старообрядческий священник (Томск. губ.); старообрядческий священник приглашен отслужить молебен на заводе (Моск. губ.);

1913 г. — старообрядческий священник производит освящение нового фабричного здания (Пермск. губ.);

1915 г. — в праздник иконы Казанской Божией Матери старообрядцам разрешено провести молебен на городской «парадной» площади (г. Богородск Моск. губ.) Всего упомянуто 11 подобных ситуаций.

Признание возможности и последствий межконфессионального брака:

1909 — священник РЦ повенчал «православного» и старообрядку, без чиновприема (Каз. губ.); суд оправдал старообрядческого наставника, окрестившего ребенка, отец которого — старообрядец, а мать — «православная» (г. Ковно); 2 подобные ситуации.

Выделение средств местными властями на содержание старообрядческих школ, училищ:

1911 — обл. Войска Донского;

1915 — разл. губ. Всего 2 упоминания.

Приведенные в журнале материалы свидетельствуют, что в ряде губерний старообрядчество как христианская конфессия (все примеры относятся к поповству, приемлющему Белокриницкую иерархию) получила определенное признание и местных властей, и духовенства Господствующей церкви. Привлечение старообрядческих духовных лиц к проведению общественного молебна невольно вызывало сопоставление двух христианских конфессий, нередко не в пользу официального православия. Вот как изложена реакция чиновника почтово-телеграфной конторы, присутствовавшего в 1913 г.

на освящении старообрядческим священником нового фабричного здания в дер. Ниски Пермской губернии, сказавшего, что он «наслышался от своих пастырей разных нелепостей о старообрядцах <...> Я вижу здесь истовое изображение честного креста, правильное богослужение и сильную веру народа, живущего одним духом. Здесь я не вижу разницы и дробления, которое существует между нашими батюшками и пасомыми. Здесь, я вижу, себя чувствуют все одинаково, все равны, как бы братья, даже больше — как один человек <...> Нет здесь между вами, старообрядцами, того деления, которое существует среди наших пасомых на классы, степени и разряды, бедных и богатых — нет <...> Служащий-старообрядец при фабрике: его можно видеть всегда трезвого, аккуратного и точного исполнителя своих служебных обязанностей <...> Хозяин и служащий живут одним духом. Как один, так и другой стараются услужить друг другу. Этого не замечается у последователей нашей церкви. И кто в этом виноват, как не сами наши пастыри, которые только и свыклись с насилием и требованием слепого подчинения себе»¹⁹.

Если сопоставить суммарные результаты контент-анализа публикаций — затрагиваются аспекты гонения и, с другой стороны, аспекты социального признания, то можно заключить, что случаи гонения, притеснения привлекают большее внимание редакции журнала. Заметна и тенденция к признанию старообрядцев, притом, что сохраняется тенденция к поправанию их прав в вопросах межконфессионального характера, возникающих на уровне прихода и личности. Обратимся к тем свидетельствам, которые характеризуют как раз межконфессиональное взаимодействие на этом уровне.

В журнальных публикациях можно встретить как случаи межконфессионального противостояния (когда имеет место противодействие прихожан РЦ старообрядцам или противостояние между различными старообрядческими конфессиями) в рамках деревенской общины, так и примеры межконфессионального понимания, толерантности. Так, в 1909 г. в Нижегородской губернии, Арзамасском уезде, в с. Собакино в праздник Преполовления старообрядцы совершили крестный ход, где в это время находились с крестным ходом и прихожане РЦ.

«На первых двух полях “православные” старались стать как можно дальше от старообрядцев, на третьем же поле священник синодальной церкви категорически заявил: “Служить не буду”, — и возвратился со своим крестным ходом обратно, заявив по дороге сельскому старосте-старообрядцу, что будет жаловаться на старообрядцев»²⁰.

Более показательны ситуации, когда противостояние осуществляется самими крестьянами (под влиянием священника или даже вне его прямого влияния). Рассмотрим все ситуации противостояния — и те, где субъектом такового выступает «православный» или единоверческий священник, и те, где нетерпимость проявлена прихожанами.

Межконфессиональное противостояние

Священник РЦ или единоверческой церкви выказывает противостояние старообрядцам:

1911 г.:

- попытка православного священника воспрепятствовать своей пастве участвовать в торжественной встрече иконы, написанной старообрядцем (список с иконы XIV в.) и переносимой из Ярославской губернии (Костромск. губ.);
- православный священник приказал разрушить здание церкви — только оттого, по мнению корреспондента, что ее посещали старообрядцы-беспоповцы, но мотивируя тем, что будет построена новая (Арханг. губ.);
- в праздник Преполовления при встрече крестных ходов — старообрядцев и единоверческого (там только несколько человек) единоверческий священник выказал злобу и затем окропил старообрядцев водой своего освящения (Кубанск. обл.);
- по мнению местного корреспондента, православные священники «готовы растерзать всех старообрядческих священнослужителей за то, что те не пренебрегают своими обязанностями»²¹ (Сарат. губ.);
- хотя в новом училище большинство составляют дети старообрядцев и здание училища уже освятил старо-

обрядческий священник, приехал «новообрядческий» иерей (назначенный законоучителем) и заново освятил училище, заявив, что он здесь хозяин (Тобольск. губ.).

1912 г.:

- попытка миссионера запретить последователям Господствующей церкви не приходиться на освящение старообрядческого храма, совершаемое приехавшим московским епископом (попытка не удалась, Владим. губ.);
- приехавший миссионер, узнав, что православные РЦ, посетившие старообрядческое богослужение, получили большое положительное впечатление, потребовал при встрече со старообрядцами не здороваться; придя в старообрядческий храм, заявил там: «...ваша церковь — фальшивая бумажка»; по мнению корреспондента, миссионер «разорвал прежнюю тесную связь двух обществ — старообрядческого и никонианского»²² (Кубанск. обл.).

1913 г.:

- старообрядцы, встретившись на Иордани с крестным ходом единоверцев, вынуждены дожидаться, пока единоверческий священник не произнесет речь против старообрядчества (Черниг. губ.);
- архиерей прислал миссионера, чтобы тот не допустил присутствия прихожан РЦ на освящении старообрядческого храма (Владим. губ.);
- не сумев отговорить свою паству от присутствия на освящении старообрядческого храма, «православные» священники пришли сами и вступали в споры, пререкания со своими прихожанами, «которые указывали отцам на несоответствие их слов с делом»²³ (Сарат. губ.).

1914 г.:

- упомянуто, что в 1910 г. «православный» священник вымогал деньги за место на кладбище для похорон старообрядцев (сначала 4 руб., а потом, узнав, что будет отпевать старообрядческий священник, да еще в облачении — 10 руб. и 25 руб.). Возмущенные этим поступком, крестьяне-никониане заявили сторожу: «Земля не ваша, и вы не имеете права требовать даже

что-нибудь» — отшибли топором запор на кладбищенских воротах, и старообрядцы предали тело земле (Яросл. губ.)²⁴.

1915 г.:

- старушку, которая ранее, в 40 лет, перешла из старообрядчества в православие, а еще через 20 лет, сильно заболев, присоединилась опять к старообрядчеству и вскоре умерла, по настоянию «православного» священника (ему донесли его прихожане) похоронили не на старообрядческом кладбище, а на «православном»; читать по покойнице «православный» отец разрешил старообрядцам, а на кладбище велел убрать у покойницы лестовку, венчик, рукописание и сам вел отпевание; его прихожане возмутились таким поступком (Обл. Войск. Донск.);
- епископ Господствующей церкви, посетивший старообрядческий храм, не лобызал икон, и этот факт он акцентировал в своей публикации в миссионерской газете;
- «казенные миссионеры» при встрече с крестным ходом, переносившим во главе со старообрядческим митрополитом чудотворную икону, не снимали своих шляп, сделали это только при окриках публики (Владим. губ.). Всего упомянуто 14 подобных ситуаций.

Прихожане РЦ выказывают противостояние старообрядцам:
1911 г.:

- старообрядцев-поморцев лишают земельного надела, не дают им из общественной лесной дачи дровяного леса для отопления молитвенного дома (Нижегор. губ.);
- погром на старообрядческом кладбище (в деревне проживают старообрядцы и православные): намгильные кресты сломаны, памятники побиты; по мнению местного корреспондента, кощунство совершено «казенными православными» (Костромск. губ.).

1912 г.:

- под влиянием единоверческого священника члены его паствы не снимали шапок, когда мимо них шествовал крестный ход старообрядцев во главе с епископом, приехавшим на освящение старообрядческого храма (Обл. Войск. Донск.).

1913 г.:

- в ответ на просьбу старообрядцев-поповцев (они составляют треть населения, остальные — «православные», единоверцы и беспоповцы) о выделении площади для постройки храма сельский сход отказал (Екатеринб. губ.);
- под влиянием миссионера прихожане РЦ на сельском сходе отказали старообрядцам в выделении земли для храма (Моск. губ.);
- местное духовенство так настроило официально-православных крестьян, что те отказали старообрядцам в отведении места для храма (Арханг. губ.);
- «много грубых насмешек со стороны врагов старообрядцев»²⁵, когда те из-за болезни священника не смогли совершить крестный ход на Иордань (Калужск. губ.).

1914 г.:

- в течение 4-х месяцев сельское общество отказывало в выделении земли для постройки старообрядческого храма; позднее во время постройки препятствовали, «никониане всячески над нами издевались, а их священник нашу церковь обзывал совсем неприличными словами» (Симб. губ.)²⁶. Всего упомянуто 8 подобных ситуаций.

Как явствует из приведенных в журнале материалов, в период до 1915 г. в ряде местностей, где проживало конфессионально смешанное население, и священники РЦ (даже не прибегая впрямую к помощи властей), и крестьяне-«православные» проявляли нежелание признать равные с ними права старообрядцев. Противостояние обычно имело выражение в конкретных поступках, но иногда ограничивалось подчеркнутым недоброжелательством, злобой в адрес старообрядческого священства и неуважительным отношением к старообрядческим святыням. Весьма показательны все случаи, когда субъектом размежевания крестьянского общества по конфессиональному признаку выступали сами крестьяне, принадлежащие официально православию, что чаще всего выражалось в отказах наделить старообрядцев землей для постройки храма (5 случаев по 5 губерниям). В подобных

ситуациях, даже если они инициировались местным священством РЦ, именно крестьяне-«православные» оказывались субъектом притеснения старообрядцев и раскола деревенского общества на социально-психологическом плане.

Однако, как отмечается на страницах журнала, ведущей тенденцией в ряде местностей с конфессионально смешанным населением в рассматриваемый период становится не противостояние, а сближение, взаимопонимание крестьян, принадлежащих различным христианским исповеданиям. Вот к каким обобщениям пришел журналист-старообрядец В.Е. Мельников, обследовавший ряд приходов в Калужской губернии (приведем фрагмент из публикации 1910 г.): «Отношения новообрядцев к старообрядцам до 1905 г. были самые враждебные, доходящие часто до фанатизма. Наущаемые своими священниками, новообрядцы смотрели на старообрядцев как на религиозных отщепенцев, у которых нет и не может быть ничего святого. При всяком удобном и неудобном случае они подвергали старообрядцев всяким насмешкам, называя их не иначе, как “кулугурами”, “раскольниками”, у которых, по их мнению, священниками служат женщины, или, как они выражались, “бабы” и т. п. Фантазии их доходили до того, что в одном месте (с. Дворцы) во время пожара старообрядческого молитвенного дома некоторые отъявленные фанатики из них насильственно препятствовали тушению огня, вырывая из рук пожарных насосы и шланги.

Теперь же, после провозглашения религиозной свободы в России, отношения новообрядцев к старообрядцам стали дружественными и братскими. Не говоря уже о том, что теперь более не слышать со стороны их насмешек над старообрядчеством, они восхищаются уставностью старообрядческих богослужений, которые им приходится видеть при открытых церковных процессиях старообрядцев.

Также изменился взгляд к лучшему на старообрядцев и у некоторых священников Господствующей церкви. В одном месте мне передавали, что священник ввел в своей церкви, по обычаю старообрядческому, семипоклонный начал за богослужениями, а в другом — священник, ранее требовавший от своих прихожан знаменоваться не иначе, как троеперстием,

теперь стал утверждать, что можно знаменоваться и двумя перстами, и тремя»²⁷.

В данной публикации акцент поставлен именно на отношении к старообрядцам как иному христианскому поведению: от нетерпимости социально-психологической (у крестьян-«православных») и идеологической (у священников) до 1905 г. — к толерантности в быту и обрядности после правового урегулирования. Приведем еще один аналогичный пример из публикации 1915 г., где подчеркнуты имущественные аспекты взаимодействия двух конфессиональных групп в рамках сельского общества — в с. Явкино Херсонской губернии: «В этом селе старообрядцы проживают совместно с никонианами. Были раньше сильно гонимы и притесняемы со стороны своих односельчан-никониан. Они преследовали всесчастно, не давали молиться, пользоваться нашими наделами земли, брали с нас деньги на постройку Господствующей церкви, а кто не давал, брали силой. Из-за гонений некоторые перешли в никонианство, а другие, претерпевая всяческие притеснения, остались верными Церкви Христовой и по сие время. После дарования старообрядцам свободы, в 1905 году, стали наделять землей наравне со своими членами»²⁸.

Еще в одной публикации 1911 г. — о взаимодействии конфессий в Нижегородской губернии — противопоставлены эмоциональные аспекты отношения к старообрядцам, выражаемого крестьянами и, с другой стороны, духовенством РЦ; миряне «только в редких случаях проявляли враждебное отношение к старообрядчеству, и не общей массой, а какой-нибудь один выскочка, пропитанный миссионерско-полицейским духом. Народ же <...> очень благожелательно и добросердечно относится к старообрядчеству и его священнослужителям, с благоволением прислушивается к их богослужению и нередко открыто высказывает свою радость, видя истовое, уставное совершение служб старообрядческим духовенством. За весь прошлый год, как и за все последнее время религиозной свободы, не произошло между старообрядцами и новообрядцами какого-либо столкновения или просто недоразумения во время публичного совершения старообрядцами богослужения. Враждебно к старообрядчеству только

духовенство Господствующей церкви и главным образом — ее миссионерство, а миряне-народ мирно уживаются со своими братьями-старообрядцами»²⁹.

В публикации 1909 г. из Забайкальской области, с. Тарбагатай (где проживает русская этническая группа *семейские*) также отмечалось, что «жители села, невзирая на религиозную рознь, живут между собой мирно, прежней вражды и ненависти к старообрядцам со стороны последователей великороссийской (т. е. Господствующей — А. О.) и единоверческой церкви уже нет»³⁰.

Если теперь соотнести эти обобщенные оценки тенденций сближения разных конфессиональных групп, при их социально-бытовом взаимодействии в рамках деревенской общины, с приведенными выше фактами межконфессионального противостояния, то приходим к следующему. Из всех трех компонентов, образующих социально-психологическую установку, определяющую конкретные действия в межличностных, межгрупповых контактах — гностический (знание, мнение о партнере), эмоциональный и поведенческий, — у православных крестьян все три компонента претерпели изменение в направлении к большей толерантности. На поведенческом уровне кое-где еще сохраняется противостояние, обусловленное одним из двух факторов: нетерпимой позицией местного «православного» духовенства и /или стремлением крестьян, принадлежащих Господствующей церкви, сохранить социально-конфессиональное неравенство в вопросах, затрагивающих землепользование.

Пожалуй, наиболее ярким подтверждением тенденции к исчезновению неприязни к старообрядчеству собственно как к иной христианской конфессии служат многочисленные случаи присутствия прихожан Господствующей и единоверческой церквей на богослужениях, крестных ходах старообрядцев. Хотя в публикациях журнала все подобные участники обычно названы «зрителями» или «любопытствующими», а не молящимися (в соответствии с тем, что старообрядцы запрещают молиться и креститься присутствующим на их службе иноверцам), трудно представить, что такое присутствие совершенно не было чревато соперничеством, а значит, должно

было повлечь за собой и религиозное, не только зрительно-эстетическое воздействие, иначе говоря, было формой участия в церковной жизни старообрядцев. Приведем данные, упоминаемые в журнале в разные годы.

Участие православных и единоверцев в церковной жизни старообрядцев

Присутствие на службе в храме в праздник и/или проводимой епископом:

1908 — Моск., Саратов., Чернигов. губ. (всего 3 упоминания);

1909 — Екатеринбург., Саратов. губ. (2);

1910 — Екатеринослав., Киевск. губ., Иркутск, Юго-Вост. ж. д. (4);

1911 — Екатеринослав., Моск., Казанск. губ. (всего 3);

1912 — Екатеринослав., Костромск., Тверск. губ., Приморск. обл., Рига (всего 7);

1913 — Екатеринослав., Калужск., Моск., Тверск. губ., Уральск. обл. (всего 6);

1914 — Калужск., Моск., Ставропольск. губ. (3);

1916 — Екатеринослав., Владим. губ. (2);

1917 — Обл. Войск. Донск. (1). Всего за 10 лет — 31 упоминание.

Присутствие при закладке, освящении храма и / или поднятии крестов, колоколов:

1908 — Моск., Саратов. губ. (всего 3 упоминания);

1909 — Калужск., Нижегород., Саратов., Самарск., Томск. губ. (всего 6);

1910 — Вятск., Курск., Моск., Пенз., Саратов., Симб. губ. (всего 10);

1911 — Каз., Моск., Омск., Пермск., Томск. губ. (всего 6);

1912 — обл. Войск. Донск., Кубанск. обл., Калужск., Пермск., Томск. губ. (всего 10);

1913 — Владим., Калужск., Нижегород., Саратов., Херсонск. губ., Петроград (всего 8);

1914 — Костромск., Пенз., Симб., Смоленск., Тверск. губ. (5);

1915 — обл. Войск. Донск., Уральск. обл., Моск., Пермск. губ. (4);

1916 — обл. Войск. Донск., Костромск., Моск. губ. (3);

1917 — Владивосток (1). Всего за 10 лет — 56 упоминаний.

Участие в крестном ходе или молебне на ярмарке, на реке, полях, кладбище:

1908 — Саратов, Тверск губ. (всего 3 упоминания);

1909 — Владим., Моск., Подольск. губ. (всего 3);

1910 — Владим., Пенз., Саратов. губ. (3);

1911 — Екатеринбург, Калужск., Костромск., Моск., Томск. губ., Рига (6);

1912 — Бессарабск., Екатеринбург, Самарск., Саратов. губ. (всего 5);

1913 — Калужск., Нижегород., Тверск., Ярослав. губ., Обл. Войск. Донск. (5);

1914 — Моск., Херсонск. губ. (2);

1915 — Моск. губ. (1);

1916 — Петроград (1);

1917 — Моск., Саратов. губ. (2). Всего за 10 лет — 31 упоминание.

Присутствие на браковенчании, отпевании: всего 3 упоминания (Калужск. губ., 1909; Оренб. губ., 1911; Екатеринослав. губ., 1915).

Отметим, что наибольшее число упоминаний об участии официально православных и единоверцев в церковной жизни старообрядцев приходится на предвоенные 1912–1913 гг. — более трети (41 из 121) от всех за 10 лет. Если рост числа упоминаний от 1908–1909 гг. (21 случай) к 1912–1913 гг. (41) вполне может объясняться усилением тенденции к терпимости и сближению, то заметный спад подобных упоминаний в годы войны, в 1914–1917 гг. (26) вряд ли свидетельствует о возникновении обратной тенденции, т.е. о нетерпимости, отсутствии интереса. Возможно, в военные годы снижается внимание корреспондентов с мест к данному аспекту церковно-общественной жизни, этот раздел занимает в журнале весьма скромное место, помещаемые там сообщения в основном касаются внутренней жизни старообрядческого прихода, а публикации о молебнах, крестных ходах нерегулярны и кратки.

Обращает на себя внимание, что в целом за 10 лет, в том числе в предвоенные годы, заметно преобладает такая форма

участия православных и единоверцев в церковной жизни старообрядцев, как присутствие при закладке, освящении храма или поднятии крестов, колоколов (имеется упоминание, что в с. Верея Московской губ. православные помогали поднимать колокол старообрядцам³¹. По-видимому, возникновение, довершение старообрядческого храма воспринимались и официально православным населением как знаменательное событие, обладающее духовной значимостью. В ряде случаев упомянуто, что прихожане РЦ присутствовали, невзирая на противодействие к этому со стороны священника.

Наиболее деятельно участие проявлялось в крестных ходах; здесь уже встречается упоминание о «представителях Господствующей церкви», или «никонианах», «новообрядцах», как о молящихся, а не только как о зрителях. Вот как описаны события лета 1912 г. в с. Баланда Саратовской губ., где разными конфессиональными группами совершались свои молебны о ниспослании дождя. Старообрядцы совершили литургию, а затем крестный ход на реку, где был отслужен молебен. «После молебна крестный ход пошел по селу и служили молебны. В этот же день молились и последователи Господствующей церкви. По случаю молебствия магазины были закрыты, ввиду чего число молящихся было велико; когда шли старообрядцы по селу, то выходили из домов и новообрядцы и со слезами падали на колени. Прошедши через село, крестный ход вышел на поле, и здесь молебствовали до вечера»³². Пожалуй, именно участие в крестных ходах — воспринимавшихся, по-видимому, как совместное религиозное действие — в значительной мере способствовало формированию социально-психологического взаимопонимания, добрых взаимных отношений (как это отмечалось и корреспондентом из Ярославской губ., см. выше с. 100. В Саратовской губ. в 1907 г. во время проведения старообрядцами крестного хода на поля с молебствием о дожде крестьяне-«православные» «звонили в колокола на своей церкви, оказав тем самым старообрядцам свою любовь и дружелюбие»³³.

Специальное внимание на страницах журнала уделено и вопросам взаимодействия между различными старообрядческими конфессиями: отношениям старообрядцев белокриницкого

согласия с беглопоповцами и беспоповцами. Перечислим ряд упоминаемых мероприятий местного масштаба, направленных на консолидацию старообрядческих конфессий в социальных и просветительских мероприятиях.

В 1908 г.:

- решение поповцев и беспоповцев собираться в доме на совместную молитву (Смоленск. губ.);
- в богослужениях белокриницкого согласия стали регулярно участвовать и беспоповцы (обл. Войск. Донск.);
- на общем собрании поповцев и беспоповцев решено ходатайствовать об учреждении в Саратове старообрядческого училища;
- в Риге возникло общество старообрядцев с целью объединения всех согласий, толков.

В 1910 г.:

- обряды венчания и погребения беглопоповцы стали совершать у священника белокриницкого согласия (Киевск. губ.);
- в Санкт-Петербурге образовано старообрядческое просветительно-благотворительное общество, объединившее все старообрядческие толки и согласия.

В 1911 г.:

- открытие «общестарообрядческой школы», с участием старообрядцев белокриницкого согласия, беглопоповцев и беспоповцев (Калужск. губ.).

В 1912 г.:

- объединение в Рязани старообрядцев различных согласий.

В 1916 г.:

- казаки, уходящие на военную службу, заказали икону и построили часовню — участвовали белокриницкое согласие, беглопоповцы, беспоповцы и официально православные (Уральск. обл.).

В 1917 г.:

- для всех старообрядцев, проживающих в южных губерниях, учреждается в Харькове акционерное старо-

обрядческое общество (с отчислением не менее 20 % на просветительные дела старообрядцев);

- общее собрание старообрядцев в Тюмени — белокриницкого согласия и беспоповцев (поморцы, часовенное согласие);
- учредительное собрание оргкомитета московских старообрядцев всех согласий, в оргкомитете — по два представителя от каждого из шести согласий и из провинции; вырабатывается единое отношение к Временному правительству, к войне, по земельному вопросу;
- на политическом собрании московских старообрядцев рассматривается вопрос об отделении Господствующей церкви от государства;
- в Москве проходит 1-й политический съезд старообрядцев всех согласий, созывается 2-й съезд, главный вопрос которого — «спасение России».

Среди упомянутых в журнале форм консолидации встречаются и такие, которые преследовали в основном социальные, социально-политические или просветительские цели. Вопросы межконфессиональной толерантности в большей мере предстают опять-таки из публикаций в рубрике «Церковно-общественная жизнь».

Участие беглопоповцев, беспоповцев в церковной жизни белокриницкого согласия

Присутствие на службе в храме в праздник и/или проводимой епископом:

1908 — Черниг. губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1910 — Киевск. губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1911 — Костромск. губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1912 — Моск., Пермск. губ, Приморск. обл., Рига (беспоповцы), всего 4 упоминания;

1913 — Екатеринб. губ. (беспоповцы), всего 1 упоминание;

1914 — обл. Войск. Донск., Саратов. губ. (беглопоповцы), 2 упоминания;

1915 — Саратов. губ. (беглопоповцы, беспоповцы), 1 упоминание;

1916 — Екатериносл. губ. (беспоповцы), 1 упоминание.

Присутствие при закладке, освящении храма и/или поднятии крестов, колоколов:

1910 — Енис. губ. (беглопоповцы), Саратов, Симбирск. губ. (беспоповцы), всего 4 упоминания;

1911 — Каз., Моск. губ. (беспоповцы), Пермск. губ. (беглопоповцы), Саратов. губ. (беспоповцы), всего 4 упоминания;

1912 — Саратов. губ. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 2 упоминания;

1913 — Нижегород. губ. (беспоповцы), Саратов. губ. (беглопоповцы, беспоповцы), Петербург (беспоповцы), всего 3 упоминания;

1914 — Пенз. губ. (беглопоповцы), 1 упоминание;

1915 — Пермск. губ., Уральск. обл. (беспоповцы), всего 2 упоминания;

1916 — Костромск. губ. (беглопоповцы, беспоповцы), Обл. Войск. Донск. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 3 упоминания. Суммарно подобных ситуаций — 25.

Участие в крестном ходе и/или молебне на ярмарке, на реке, полях, кладбище:

1909 — Рига (беспоповцы), 1 упоминание;

1911 — Рига (беспоповцы), Екатеринбург., Моск., Оренб., Томск. губ. (беспоповцы), Забайк. обл. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 6 упоминаний;

1912 — Саратов. губ. (беглопоповцы, беспоповцы), всего 2 упоминания. Суммарно подобных ситуаций — 9.

Можно пронаблюдать сходные тенденции в упоминании присутствия официально православных и, с другой стороны, старообрядцев иных (относительно белокриницкого согласия) конфессий:

— значительное число названных случаев приходится на 1911–1913 гг.;

— спад — в военные годы;

— примерно половина приходится на такие ситуации, как освящение храма (или места для него), участие в крестном ходе, молебнах на реке, полях.

Следует отметить, что в ситуациях общественного бедствия порой встречается особая форма взаимодействия —

консолидация разных конфессиональных групп. Так, в 1912 г. в дер. Двоенки Аптекарского уезда Саратовской губернии в день освящения места закладки храма белокрыницкого согласия священника попросили совершить молебствие о дожде — к нему обратились с этим старшина, беспоповец, и староста, беглопоповец; молебствие было совершено у ручья, и священник призвал «всех забыть рознь и слиться в одной общей молитве, дабы предотвратить гнев Божий»³⁴; ранее он сказал, что засуха — знамение гнева Божьего. Совпадение этих тенденций свидетельствует, полагаем, о том, что действовали одни и те же факторы: объективный — реальное участие представителей указанных конфессий и субъективный — ориентация на значимость отражения этих фактов, в те или иные годы, на страницах журнала.

Факт заметного превышения в числе упоминания православных РЦ — и в целом, и по отдельным типам ситуаций — не означает, конечно, что они более активно, вовлеченно участвовали в церковной жизни белокрыницкого согласия, чем беглопоповцы и беспоповцы вместе взятые. Вероятно, в соответствии с идеологическими задачами журнала взаимодействие с официально православными было наиболее значимым и в большей мере находило в нем отражение, чем межконфессиональное взаимодействие среди старообрядцев.

Факты массового участия православных и/или старообрядцев других конфессиональных групп в церковной жизни старообрядчества Белокрыницкой иерархии свидетельствует, несомненно, не только о ее социальном (как при появлении на службе представителей местной администрации, духовенства Господствующей церкви), но и о духовном признании.

В наибольшей мере духовное признание находит свое выражение в фактах смены конфессиональной принадлежности, переходе в то исповедание, которое обладает большим духовным авторитетом. После принятия законов 1905–1906 гг. смена конфессиональной принадлежности — притом, что была затруднена процедура перехода из официального православия в иные христианские конфессии — стала и социально возможной. Выделяются три основных, на наш взгляд, канала

перехода из одной конфессиональной группы в другую, соотношению типу ситуации, мотивам перехода:

1) социальное оформление принадлежности к той или иной старообрядческой конфессии тех, кто фактически принадлежал ей, но только числился в Господствующей церкви;

2) переход в конфессиональную группу своего супруга перед бракосочетанием;

3) переход из одного старообрядческого исповедания в другое.

Если первые два канала знаменуют новые социальные возможности для старообрядчества, то третий — возвышение одной из его конфессий, консолидацию старообрядчества вокруг нее.

Для понимания той значимости, которой наделялся в сознании старообрядцев именно третий канал смены конфессиональной принадлежности, приведем историю «Чудесное обращение беспоповки», изложенную в журнале в 1912 г.³⁵ Необходимо помнить, что журнал представлял пропагандистские интересы в первую очередь белокриницкого поповского согласия. Рассказывается, что в дер. Юстик Бийского уезда Томской губернии проживали исключительно старообрядцы, но только незначительная часть их принадлежала к приемлющим Белокриницкую иерархию. Беспоповка бабушка Агафья — грамотная, читала священные книги и долго размышляла о том, какое же священство истинное. Она обратилась к Богу с молитвой и решила затем узнать это следующим образом. Агафья изготовила три одинаковых восковых свечи, и «одной из них она определила веру стариковскую (по видимому, беспоповцы-часовенные — А. О.), второй — никонианскую и третьей — нашу святую Церковь, Белокриницкой иерархии». Все эти свечи Агафья поставила одновременно перед образом Спасителя, сказав, что «которая вера правая, та должна гореть тише и останется огарок. Этим открой мне, Господи, истинную веру». Зажегши свечи, она усердно молилась, пока горели свечи: «свеча, намеченная изображать Белокриницкой иерархии священство, осталась на два вершка недогоревшей». Она этот опыт провела 3 раза — получалось все то же.

Агафья, не вполне убежденная, решила испытать на другом. В первый день Пасхи она положила три яйца, «наметив: одним яйцом — стариковщину, вторым — никонианство и третьим — белокриницкое священство. И так же попросила Бога, чтобы он открыл чрез это ей истинную веру». Прошел год ожидания. Первые два яйца сгнили, когда она их разбила, распространилось зловоние. Третье яйцо «оказалось совершенно сохранившимся, как бы оно только вчера было испечено». Это событие так повлияло на Агафью, что она немедленно присоединилась к церкви Белокриницкой иерархии.

В данной истории фигурируют два объекта, обычно играющие роль медиаторов в коммуникации русского христианина с Богом: восковые свечи и пасхальные яйца. Интересно, что окончательный ответ об истинности священства приходит к Агафье на пасхальных яйцах, каждое из которых символизирует, по-видимому, пасхальную службу той или иной конфессии, в отличие от свечей, символизировавших индивидуальную молитву. Отметим, что в русской обрядности свечи широко использовались, в частности, в святочных гаданиях; но для наиболее значимых ситуаций — коллективное бедствие, тяжелые роды — привлекались только свечи (их огарки), горевшие во время богослужения³⁶. Пасхальные яйца, сохранившиеся с прошлого года, или отпускали по реке (подобно обветшалым иконам), или ими могли разговляться пожилые люди. Кроме того, в некоторых местностях их опускали в борозду при севе зерновых или зарывали на огороде, а во время пожара повсеместно в русских губерниях бросали пасхальное яйцо в огонь, чтобы он стих. Итак, и восковые свечи, и пасхальные яйца в истории о беспоповке Агафье не только служат проводниками воли Бога, но и обозначают два важных признака: индивидуальную молитву и коллективную литургию; частные интересы и интересы коллектива. Посредством двух этапов испытания, предпринятых в данной истории, символизируется, что именно эта конфессия — белокриницкое поповство — наиболее способна реализовать религиозные потребности старообрядческого коллектива.

Упомянутые в журнале ситуации смены конфессиональной принадлежности затрагивают обычно или несколько человек, семей, или большую группу местного населения.

Смена конфессиональной принадлежности:

Присоединение к старообрядчеству тех, кто только числился «православным»:

1912 г. — из тех, кто прежде числился в Господствующей церкви, образованы 2 общины старообрядцев Костромск. губ.

Присоединение к конфессии супруга при браковенчании:

1910 г. — Часть беспоповцев для узаконения брака и детей переходит к Господствующей церкви (Томск. губ.);

1912 г. — 6 девиц, принадлежащих Господствующей церкви, присоединились к старообрядчеству при их венчании (Калужск. губ.).

Переход из одной старообрядческой конфессии в другую:

1908 г. — 40 семей беглопоповцев — в белокриницкое согласие;

1909 г. — беспоповцы присоединились к белокриницкому согласию (Оренб., Ряз. губ.);

1910 г. — беглопоповцы — к белокриницкому согласию (Тамб. губ.); 80, а затем еще 30 семей беспоповцев — к белокриницкому согласию (Томск. губ.); много беспоповцев присоединилось к белокриницкому согласию (Оренбург);

1911 г. — беглопоповцы — к белокриницкому согласию (Калужск., Костромск., Нижегород., Томск. губ.); община беглопоповцев (более 100 чел.) объединилась с общиной белокриницкого согласия (Томск. губ.); беспоповцы (Арханг., Томск. губ., Забайк. обл.) и единоверцы (Псковск. губ.) — к белокриницкому согласию; присоединение членов Господствующей церкви к старообрядчеству (Сарат., Томск. губ.);

1912 г. — беспоповцы-часовенные присоединились к белокриницкому согласию (Вятск. губ.); некоторые из часовенных присоединяются к белокриницкому согласию, а некоторые — к беглопоповцам (Оренб. губ.);

1913 г. — за последние 6 лет около 150 беглопоповцев и единоверцев присоединились к белокриницкому согласию (обл. Войск. Донск.); 30 чел. беглопоповцев — к белокриницкому согласию (г. Витебск); по две семьи беспоповцев присоединились

к белокриницкому согласию (Екатер. губ. и г. Омск); несколько случаев присоединения членов Господствующей церкви к белокриницкому согласию (г. Омск);

1914 г. — большинство беглопоповцев желают объединиться с белокриницким согласием (деревни вблизи г. Барнаула); ряд беглопоповцев присоединились к белокриницкому согласию (Пенз. губ.); все более беглопоповцев присоединяется к белокриницкому согласию (Обл. Войск. Донск.); некоторые беспоповцы присоединяются к белокриницкому согласию (Новгор., Томск. губ.); некоторые беглопоповцы присоединяются к Господствующей церкви (Томск. губ.);

1916 г. — община беспоповцев постепенно присоединилась к белокриницкому согласию (Оренб. губ.); из Господствующей церкви много перешло в единоверческую церковь (Нижегор. губ.);

1917 г. — 42 чел. беспоповцев-часовенных перешли в белокриницкое согласие (с. На Амуре); около 2000 единоверцев присоединились к белокриницкому согласию (Забайк. обл.); беспоповцы-поморцы присоединились к белокриницкому согласию (г. Владивосток).

Итак, за все годы в журнале наиболее освещался третий из вышеназванных каналов смены конфессиональной принадлежности, и здесь наиболее часто — присоединение из других старообрядческих конфессий к белокриницкому согласию. При этом в 10 ситуациях происходило движение из беглопоповства, в 12 — из беспоповства, в трех — из единоверчества и в одной — из Господствующей церкви. Смена конфессиональной принадлежности происходила, согласно этим сообщениям, почти в 20 губерниях.

Полагаем, что нет оснований сомневаться в каждом из приведенных фактов порознь; стоит лишь помнить, что за абсолютным преобладанием в их совокупности сведений об успехах белокриницкого согласия вполне могла стоять претензия на идеологическое, общественное лидерство в старообрядческой среде как таковой. Однако даже если исходить в оценке опубликованного материала из действия субъективного фактора — наиболее широко освещалось движение в сторону Белокриницкой иерархии, печатным органом которой и служил

журнал «Церковь», — это движение, пусть не везде массовое, было почти повсеместным. Во многих губерниях происходила консолидация старообрядчества, и в определенной степени проявлялась тенденция сплочения вокруг белокриницкого согласия, наиболее организованного и последовательного оппонента Господствующей церкви.

Изучение публикаций журнала «Церковь» за 1908–1917 гг. восстанавливает, полагаем, имевшие место тенденции духовно-социального признания старообрядчества: а) противоречивость этого признания, и в основном только его права на определенную общественную роль, — со стороны местных властей и Господствующей церкви; б) духовное признание со стороны официально-православного населения; в) усиление консолидации в среде самого старообрядчества.

¹ См.: За первый год вероисповедной свободы в России. СПб., 1907.

² Сенатов В. Философия истории старообрядчества // Церковь. 1908. № 23. С. 807.

³ Сенатов В. Философия истории старообрядчества // Церковь. 1908. № 39. С. 1316.

⁴ Там же.

⁵ Церковь. 1908. № 49. С. 1659.

⁶ Церковь. 1908. № 27. С. 930.

⁷ Церковь. 1908. № 16. С. 570.

⁸ Церковь. 1908. № 6. С. 212.

⁹ Там же.

¹⁰ Церковь. 1908. № 7. С. 242–243.

¹¹ Церковь. 1908. № 11. С. 394. Курсив имеется в тексте оригинала.

¹² Там же.

¹³ Церковь. 1908. С. 285, 218; См.: Там же. С. 307, 822.

¹⁴ Церковь. 1909. С. 1204; 1914. С. 131, 132, 164, 166, 234, 852; Слово Церкви. 1915. С. 349, 531–533; 1916. С. 9, 935; 1917. С. 579.

¹⁵ Церковь. 1914. С. 131–132, 164–166; Слово Церкви. 1915. С. 531–533.

¹⁶ Церковь. 1909. № 1. С. 24.

¹⁷ Церковь. 1913. № 26. С. 638.

¹⁸ Церковь. 1909. № 20. С. 668.

¹⁹ Церковь. 1913. № 22. С. 541–542.

- ²⁰ Церковь. 1909. № 23. С. 746.
²¹ Церковь. 1911. № 29. С. 707.
²² Церковь. 1911. № 27. С. 658.
²³ Церковь. 1913. № 24. С. 587.
²⁴ Церковь. 1914. № 26. С. 624.
²⁵ Церковь. 1913. № 22. С. 540.
²⁶ Церковь. 1914. № 10. С. 245.
²⁷ Церковь. 1910. № 49. С. 1205.
²⁸ Слово Церкви. 1915. № 10. С. 244–245.
²⁹ Церковь. 1911. № 2. С. 40.
³⁰ Церковь. 1909. № 34. С. 1014.
³¹ Церковь. 1910. № 2. С. 56.
³² Церковь. 1912. № 26. С. 637.
³³ Церковь. 1910. № 3. С. 79.
³⁴ Церковь. 1912. № 29. С. 711.
³⁵ Церковь. 1912. № 28. С. 685.
³⁶ См.: *Островский А.Б.* Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // *Материалы по этнографии*. Т. 1. СПб., 2001.

Опубликовано: «Старообрядчество: история, культура, современность». Вып. 10. М., 2004. С. 2–17.

II. Специфика обрядности. Межконфессиональные стратегии в XX в.

II.1. Поморцы, федосеевцы Европейской России

Беспоповское направление старообрядчества — не приемлющее не только духовного авторитета Господствующей церкви, но и святости всех, кто после раскола рукоположен в ней на церковное служение, — неоднородно. С одной стороны, уже к концу XVII в. в 1690-е гг. сформировалось поморское согласие (вокруг Выгорецкой обители — монастырского общежительства, созданного в Олонецкой губ. — территория нынешней Карелии). Тогда же на территории Новгородчины формируется федосеевское согласие, главным отличием которого, сохранившимся на протяжении трех столетий, было категорическое неприятие — при отсутствии подлинного священства — какой-либо новой формы религиозного санкционирования брака («старожёны»). С другой стороны, беспоповцы-часовенные формируются из беглоповцев только с середины XIX в. Кроме того, на протяжении XVIII–XIX вв. образуются и другие согласия, со своими обрядовыми особенностями; одно из них — нетовщина, или спасовцы — будет рассмотрено позднее.

Общим для всех беспоповских согласий является опора на канонические нормы Кормчей книги: права мирянина — в отсутствие священства — на совершение двух из семи таинств, а именно крещения и исповеди¹; необходимость, для сохранения собственного благочестия, воздерживаться от различных форм общения с иноверными (конкретнее, принадлежащими иной конфессиональной группе — официально православию или иному согласию, толку старообрядцев), от общей молитвы и вплоть до совместной трапезы².

В основных чертах конкретные нормы осуществления треб, соблюдения благочестия формулировались в Постановлениях соборов (эти нормы рассматривались в Гл. 2 первой

части книги). Однако ввиду того, что соборы и в конце XVII–XIX в., и в XX в. проводились нерегулярно и того, что никакой единой иерархии внутри какой-либо старообрядческой беспоповской конфессии не было, важными факторами оказывались, во-первых, региональная специфика — реальная сложившаяся практика старообрядческих общин и, во-вторых, личность выборного руководителя конкретной общины — наставника (уставщика).

Действие этих обоих факторов имело по своей сути характер народной мировоззренческой адаптации тех или иных норм (сформулированных в учительных, богослужебных книгах или же переданных изустно). Так, в середине XIX в. П.И. Мельников-Печерский пронаблюдал, как в среде нижегородских «раскольников»-беспоповцев на следующий день после произошедшего пожара, когда сгорело несколько домов и не удалось спасти иконы, старики-погорельцы «молились на восток»; они пояснили, что «их иконы сгорели, а поклоняться другим они не привыкли»³. В данном случае направление на восток — как передний угол, где помещены иконы, — обретает качество святости. Ему же принадлежит наблюдение, что в одной и той же семье у беспоповцев иконы как бы распределены между разными ее членами: «по деревням нередко можно встретить по две, по три иконы в каждом углу тесной избы, задернутые пеленой: старик-хозяин молится одной, старуха — жена его — другой иконе, а в переднем углу общая еще икона: она назначена для молодых, еще во грехах и суетах мира живущих членов семьи и для приходящих»⁴. Здесь отчетливо проявляется гендерный подход — различение мужского и женского, старых и молодых — подчиненный целям благочестия.

В отличие от позитивных норм и запретов, зафиксированных в старопечатных книгах, в особенности «Потребниках» и «Епитимейниках», реальный поведенческий рисунок, фактические поведенческие тенденции — это всегда компромисс адаптивного характера между этими нормами и обстановкой, характерной для конкретного сельского социума, который в XIX и тем более в XX в. нередко уже не был моноконфессиональным.

Проведенный полевой опрос позволяет представить особенности требоисправления — крещения, брачения (там, где возможность его признавалась старообрядцами), исповеди, похорон и поминаний, — а также характерные для разных местностей нормы и способы поддержания поведенческих границ в целях избегания «замирщения». Опрос проводился в различных районах Нижегородской (в 1994, 1996 и 2002 гг.), Новгородской (в 2000, 2009 гг.) областей и в Усть-Цилемском районе Республики Коми (ранее — территория Архангельской губ.; в 2003 г.) охватывает, главным образом, период конца 1920–1990-х гг.

Заволжье

Труднопроходимые лесные массивы, где в образуемых ими поселениях («скитах», «пустынях») укрывались отступники от господствующей религии, и где, вместе с тем, имеются хорошие возможности для рыболовства и водного транспорта, предрасположили к значительному распространению «раскола» в Нижегородчине. К 1718 г., в основном за счет переселенцев с Северо-Запада, они составляли уже более пятой части, и в это время здесь размещались старообрядцы и поповского, и беспоповского направлений⁵. В начале XVIII в. скитов (обоих старообрядческих направлений — поповцев и беспоповцев), согласно официальным сведениям, насчитывалось 94; позднее усилиями властей число их постоянно сокращалось, и в 1853 г. оставалось 16 скитов и 49 обителей, а в 1854 г. — лишь 8 скитов и 33 женские обители, 18 сиротских домов и 12 тайных моленных⁶. Однако известно, что в последние десятилетия XIX в. вновь стали возникать старообрядческие скиты и моленные⁷.

После принятия Указов о веротерпимости (1905, 1906 гг.) происходила определенная консолидация старообрядцев — в рамках той или иной конфессии. Так, в течение 1906–1907 гг. издавался в Нижнем Новгороде ежемесячный журнал поповцев «Старообрядец», в 1908–1909 гг., после судебных процессов, он носил название «Старообрядцы»; в 1907 г. там же прошел съезд беспоповцев спасовского согласия.

На протяжении XX в. в различных районах, селениях Нижегородской области сосуществуют разные конфессиональные группы старообрядцев поповского и беспоповского направлений. Среди беспоповцев наиболее крупные согласия — это поморцы, федосеевцы (те и другие в большей степени расселены на севере, северо-востоке) и спасовцы, проживающие в южных районах области. К концу XX в. конфессиональное самосознание беспоповцев, как показывают полевые этнографические интервью, неотчетливо: лишь немногие могут отнести себя, свою группу к поморцам или тем более к федосеевцам, и зачастую лишь кропотливое сопоставление обрядовых особенностей и реальных установок по отношению к запретам и прочим нормам позволяет установить конкретные истоки этой конфессиональной группы, ее прежнюю принадлежность⁸.

Проведенное мною обследование было ориентировано главным образом на рассмотрение межконфессионального взаимодействия (на уровне групповом и личностном). Вместе с тем, необходимо было выявить и специфику требоисправления — конфессиональную и региональную, играющую если не структурообразующую роль в межконфессиональных границах и контактах, то, по меньшей мере, создающую для них контекст. Обследование осуществлялось в северных районах — Ковернинском и Тонкинском (в 1994, 1996 гг.), а на юге — в Бутурлинском и Арзамасском (2002 г.).

В Ковернинском крае (до нач. 1920-х гг. — территория Костромской губ.) в начале XX в. большая часть беспоповцев принадлежала к поморскому согласию, ее составляли выходцы из Карелии (Олонецкая губ.), Новгородской и Санкт-Петербургской губерний, и ряд образованных ими селений так и называли: «Корельская волость»⁹. Почти все обследованные мною в Ковернинском районе селения как раз упомянуты в работе М.М. Зимина¹⁰ как входящие в эту волость.

Сразу же отметим, что и в 1910-е гг., как и позднее, спустя восемьдесят лет, межконфессиональные поведенческие границы старообрядцев и православных РПЦ нагляднее всего проявлялись при общей трапезе, а также в отношении к внешнему облику — ношению бороды и табакокурению. Так, «старик-и

старообрядцы не только не рождаются с православными, но уклоняются даже от разговоров с «мирскими», чтобы не опоганиться от табашников, бритоусов и чаепитников, пьют и едят непременно из своей посуды и вино выпивают из своей рюмочки. Как водится, старики бород не стригут, у иных бывают очень длинные бороды, и они заплетают их в косы и спускают под рубашку. Безбородые считаются обиженными Богом. Во время пребывания курильщика в доме старообрядца хозяева занавешивают свои угольные божницы — «часовинки», а по уходе проветривают дом и окуривают избу росным ладаном. Табак называется «бесовским творением»¹¹.

Мое знакомство со старообрядцами-беспоповцами началось в деревне Большие Круты, где меня поселили у пожилого настоятеля моленной — Лебедева Антипы Яковлевича, 1911 г. р. Его дочь Елена, 1948 г. р., вдова по разводу, вместе с дочерью-студенткой и сыном-школьником проживала в другом доме неподалеку. Нередко в обычные дни во время завтрака, ужина Елена подавала нам с Антипой Яковлевичем есть из одной чашки; и только в субботний ужин — после службы в моленной — настоятель ел из одной чашки с дочерью, также участвовавшей в богослужении. В Большекрутовской религиозной общине *старика* не было: Антипа Яковлевич, ссылаясь на состояние здоровья, не соглашался на эту роль, хотя он регулярно вел богослужение и в последние три года также принимал исповедь. С его слов, согласно сохранившемуся преданию, в этой деревне и округе первопоселенцами были федосеевцы, а сейчас здесь только поморцы. Во время его детства «в деревне была большая моленная, вмещала более 100 чел. Там у стены без окошек стояли иконы в один ряд, на полочках стояли лампадки, свечек не было. В этой избе никто не жил, отапливали печкой-голландкой, окованной железом. Топили в субботу. Молились в субботу вечером и в воскресенье вечером <...> Связи с московскими и другими староверами у нас не было»¹². Тогда же детей старообрядцев в течение одного неполного года, с октября до Пасхи, пожилые женщины «обучали религии»; в программу обучения входили: церковно-славянская азбука, молитвы, знание Псалтыри и Канунов. (В Тонкинском районе, д. Большое

Сидорово подростков аналогично обучали в течение трех зим¹³.) С 1955 г. Антипа Яковлевич выписывал из Латвии старообрядческий (поморский) церковный календарь.

В д. Большие Круты и округе в 1990-е гг. было несколько приходов поморцев, признающих брак. В 1920-е гг. свадебный обряд включал и брачение в моленной. Последовательность элементов обряда была такова: сватовство — брачение в моленной (спустя одну-две недели после сватовства) — *пропой*, или *откупной вечер* у невесты, для ее подруг — увод ее в тот же вечер или через один-два дня к жениху и начало супружеских отношений — на следующее утро *банька* для молодых и затем демонстрация *красного товафу* (рубашки молодой) — свадебное застолье. Информанты вспоминают довольно скупое о чине брачения: молодые стояли в моленной у аналоя с зажженными свечами в руках; по окончании службы затем производилась запись об образовании семьи, и молодой сразу же заплетали волосы в две косы¹⁴. Как правило, брачение в моленной происходило без венцов, однако, согласно сообщению информанта более старшего возраста — Л.И. Шаговой, 1900 г. р., это действительно было венчание: «Я своего жениха раньше не видала. В сундуке моем тогда почти ничего не было. Мне было тогда 17, а ему — 30 лет, только пришел из плена; мне мои родители добавили еще три года. Меня очень хотели взять, так как я работать люта была. Он на свадьбе был в чужой рубашке, своей хорошей не было. И у меня ничего не было. Венчались в моленной. Венчал нас *старик*; было кадило, свечи. Спрашивали меня: “Вольно идешь или невольно?” Над головой были венцы: держали подружки. Сама моленная была в Язвино, а *старик* — из Чудова. На свадьбу поехали к жениху. Отец мой тогда так сказал жениху: “Я берег до венца, а ты береги после венца. Бог благословит тебя”. Мне мать икону Божьей Матери подарила, благословила. Мужу подарили икону Николы»¹⁵. Итак, элемент свадебного обряда, приходившийся на моленную, хотя в данном случае и приближен к церковному венчанию, все же в первую очередь напрямую включен в цепочку благословения молодой семьи — со стороны родителей и общины.

Иная ситуация у поморцев Тонкинского района, подверженных в течение всего XX в. влиянию федосеевцев, в

особенности строго соблюдающих нормы благочестия и после раскола Церкви не признающих достойной ни одну форму брачных уз. По оценке своей конфессиональной принадлежности, данной в 1996 г. *отцом духовным* пос. Тонкино — С.С. Гореховой, около 65 лет, «кто говорит о нас *поморские*, а кто — *федосеевские*; мы — *староверы*. Наши старики отдельно от *мирских* [т. е. от замиренных старообрядцев своей же конфессии — А. О.] обедают <...> Чтобы быть достойным молиться, надо пост взять. Пост берут один раз в жизни; берут обычно после Воздвижения. Пост длится 6 недель, если молиться и в субботние, воскресные дни, иначе — 7 недель. Пост этот должен приходиться на Мясоед. Едят в будние дни в пост один раз в сутки (в субботу, воскресенье — два раза), без растительного масла. Когда молимся в моленной, те, кто еще не прошел пост, не молятся и не крестятся, только стоят <...> Кутью ест только *отец духовный*. Другие считают себя недостойными»¹⁶.

В д. Большое Сидорово Тонкинского района старообрядцы говорят о своей конфессиональной принадлежности «поморское согласие, христианская вера». Согласно существующей норме, для того чтобы избавиться от неизбежного замиращения, «когда старость подошла, дают *завещание* [обет — А. О.] 8 недель есть один раз в день и по 10 лестовок молиться»¹⁷. Отметим, что эта же норма присутствовала у федосеевцев («московских») в д. Двоеглазово того же района: «Если кто на исправление идет, должен в Мясоед пост нести шесть или восемь недель. Ежедневно тогда надо 17 лестовок молиться; в субботу, воскресенье не молятся. Если кто в обычные дни молится более 17, то успевает за шесть недель, если нет — за восемь недель»¹⁸. Остается добавить, что эта норма прописана и в «Красном уставе» (1883) федосеевцев: в разделе «О молитве и посте и о крещении отклонившихся от правыя веры и паки обращающихся» говорится «чтобы от поморцев с шестинедельным постом и тысящным правилом приимати»¹⁹.

По словам А.Г. Оленевой, 1918 г. р., выбранной в середине 1980-х гг. *отцом духовным*, ни в ее родной деревне — Большое Сидорово, ни в соседних (Большие Зеленые Луга, Захарово)

поморцы в моленных не брачили²⁰. Итак, в этих селениях в XX в. функционировали поморские по своему самосознанию приходы; хотя процедура брачения воспринята не была, брак и свадьба по народным обрядовым нормам признавались. При этом поморцы Тонкинского района были довольно близки к федосеевцам — в отношении требований к благочестию.

Поморцы Бутурлинского района в 1920-е гг. брачили в моленной (д. Малые Бакалды²¹).

Специфика требоисправления: конфессиональная, локальная

Рассмотрим, какова роль конфессиональной принадлежности в осуществлении мирянами различных «вер» (точнее, разных старообрядческих беспоповских групп) обрядов крещения, похорон и поминаний.

Крещение

В «Потребнике» поморцев и «Красном уставе» федосеевцев таинство крещения и чин погребения прописаны главным образом в отношении молитвенного состава; а в народной среде немалую значимость придавали порядку и предметному оформлению обряда.

Начну с описания крещения в Ковернинском районе. Вот как это происходило в начале XX в. в д. Бобьльск (Малые Доли) со слов Т.А. Жоховой, 1909 г. р.: «Относимся к поморскому согласию. Ходили не в церковь, а в моленный дом. Мой дедушка был *старик*. Его посадили (после войны), там и погиб — за то, что окрестил ребенка по старой вере. Крестили в медной купели, ребенка туда сажали в воду с головой. Купель хранилась у дедушки. Воду брали прямо из реки. Каждому, кого крестили, новую воду наливали. Крестили ребенка медным крестом. Ребенка держала крестная мать; если крестят мальчика, то его на руки брал крестный-мужчина, если девочку — ее крестная, женщина. Если ребенок здоров, крестили приблизительно через две недели. Достав из воды, завертывали в простынку. Затем надевали крестик, а потом рубашку белую; рубашечку обязательно подпоясывают мягкой лялочкой»²². И другие информанты-поморцы, в числе которых

и *отец духовный*, и те, что сами проводили крещение в отсутствие наставника (*старика*), называют кроме чтения молитв по Потребнику в качестве главных составляющих обряда: 1) проточная или колодезная вода, которую не греют; 2) полное погружение (тремякратное) окрещаемого; 3) для каждого окрещаемого наливается заново вода в купель; 4) желателно присутствие двух крестных — разного пола, причем восприемником выступает крестный того же пола, что и крестник; 5) на окрещаемого надевается сразу вслед за крестиком также рубашечка с пояском. Пояску придается почти такая же значимость, как и кресту: «...поясок надо бы всю жизнь носить. Что сделается с ребенком без креста, без пояса — не излечить, не выходить. Оттого и крестят» (*отец духовный* А.В. Сычева, 1911 г. р.)²³ Сроки крещения варьируют: от трех дней после рождения до нескольких недель, месяцев.

У поморцев-*христиан* Тонкинского района, наиболее близких к федосеевцам, в крещении присутствуют те же черты. К ним прибавляется еще одно отчетливое требование: после крещения 8 дней нельзя крестнику (ребенку или взрослому) снимать рубаху и поясок (*отец* А.Г. Оленёва, 1918 г. р., д. Большое Сидорово; *отец духовный* А.И. Скобелева, 1928 г. р., д. Большое Содомово)²⁴. Отметим, что эта запретительная норма не только акцентирует 8-й день после крещения (когда священник РПЦ или старообрядческой церкви поповского направления проводит таинство миропомазания), но и подразумевает, кроме того, особую значимость надеваемой окрещенному одежды и первому подпоясыванию. У беспоповцев рассматриваемой конфессиональной группы мною зафиксировано особо внимательное отношение к духовному родству, сближение его с кровным: «Если одна крестная у парня и девушки, их не венчают [не дают благословения на брак — А. О.]. Их называют брат с сестрой. В церкви венчают, а в моленной таких не венчали [не благословляли — А. О.]»²⁵.

Крещение у поморцев брачных Бутурлинского района (с. Большие Бакалды и округа) имеет некоторые отличия. У беспоповцев, а также и у православных РПЦ этого района (когда крестили миряне — «бабушки») практиковалось полное троекратное погружение, присутствовали и крестный,

и крестная, окрещаемому сразу же надевали и пояс. И те и другие воду обычно не грели, но могли и подогреть; на бортиках купели при крещении ставили в этих же обеих конфессиях обычно не четыре зажженные свечи, а три²⁶. Итак, полагаем, что в указанной местности Бутурлинского района, где в течение XX в. сосуществовали поморцы и православные РПЦ, сложился региональный комплекс для крещения, проводимого мирянами; наиболее явное отличие от поморцев северных районов — три, а не четыре свечи на купели. Если четыре свечи у поморцев, расставленные равномерно на купели (специально предназначенной или какой-либо кадлушке, мере для зерна), символизировали четыре стороны света, то три свечи, по-видимому, представляли в числовом коде усиление троекратности погружения и молитвенно упоминаемой при этом святой трехипостасности.

Черты конфессиональной или же региональной специфики в большей степени прослеживаются в похоронно-поминальной обрядности.

Погребение и поминание

В Ковернинском районе еще в конце XX в. к своему собственному погребению старообрядцы пожилого возраста подготовлялись загодя. Нередко во время экспедиций доводилось слышать о гробе, по большей части из сосны или ели, долбленом, ожидающем в полупустом амбаре того часа, когда он будет занят своим хозяином²⁷; изредка и православные РПЦ упоминали о припасенном для себя гробе «из ствола»²⁸. Для женщины гроб изготавливал ее муж или зять. Половинки гроба — долбленого или из теса — старались соединять без гвоздей, используя деревянные шипы. Вот пояснение информанта 1910 г. р. о запрете на гвозди: «Раньше и гроб, и крест полностью деревянные были, без гвоздей, потому что гвоздями евреи Христа [при]колотили»²⁹.

В свою очередь, *смёртно(е)* — погребальную одежду — готовили заранее женщины, как для себя, так и для своих мужей. Вот как описала информант-женщина, 1918 г. р., состав приготовленного ею к своему погребению: «Моё *смёртно* уже подготовлено: гроб сделан из сосны, долбленный; рубашка и сарафан — оба из белого коленкора; пояс — тоже коленкорový;

платок на голову — белый с цветочками; саван; подушечка; лапки из липы (висят с 1940-х гг.); свечки. В подушечку кладут лист березовый, а если его нет, то стружки [от гроба] <...> волосы храню — говорят, их в гроб кладут»³⁰. Объяснение информанта 1918 г. р., почему необходимо покойнику надевать именно лапти: «в тапочках ведь в гору не полезем»³¹. Иное объяснение встретилось нам у поморцев Бутурлинского района, где этот обычай к началу XXI в. уже отошел в прошлое: «Клади в гроб в лаптях: они плетёные крестиком»³². То и другое зафиксировано и нижегородскими археографами у беспоповцев в других местностях³³.

Преобладание белого цвета в погребальном костюме и использование специально сохранных лаптей — эти черты характерны и для православных РПЦ в обследованных местностях того же района. Пожалуй, отличительным элементом в конце XX в. выступает наличие савана: описывая свое *смёртно*, о нем почти всегда упоминали старообрядцы и только однажды — православные.

Кроме савана, особенное внимание придается также поясу и молитвенным принадлежностям: «*Смёртно* надо готовить заранее. У меня приготовлено: рубаха белая, платье ситцевое пестрое, платочек белый; не пояс, а ниточка белая с 40 узлами — *сорокауст*, ею подпояшат поверх белой рубахи. На низ гроба кладется ткань. Еще нужен саван; [как] говорится: “Не страшен гроб, а страшен саван”. Староверу лестовку вешают на руку — должна быть белая или черная. В гроб кладут подушечку из березовых веников [листочки], иногда туда и волосы кладут. Бывает, женщина копит, но забывает положить. Надевают и крест на шею. Раньше обмывали чужие: одна — многих; сейчас приходится обмывать своим»³⁴.

В процедуре подготовки умершего к отпеванию и погребению явственно запечатлены признаки: свои–чужие, пространственная ориентация, тело–душа. Так, обмывать и одевать покойника могли в конце XX в. свои (а раньше, еще в первой половине XX в., были *нарочные старушки*). Рыли могилу по-прежнему чужие, несли гроб на кладбище и опускали его в могилу только чужие, не из кровной родни умершего — и у поморцев, и у старообрядцев «церковных» (единоверцев?)³⁵.

Внимание к пространственной ориентации сказывалось, во-первых, в том, что все ритуально значимые движения совершались посолонь и, во-вторых, в том, как располагался гроб с покойником относительно икон в переднем углу избы: сначала, при положении в гроб — головой, а при отпевании в третий день — ногами к иконам и, наконец, при выносе из избы — ногами вперед, к двери.

Пространственный и временной аспекты промежуточного пребывания покойного, его тела и души, между космическими локусами живых и мертвых образуют вполне определенную последовательность: от дня смерти до третьего дня и отпевания — только в избе, где умер; в третий день, после отпевания — движение из избы на кладбище (если отпевание происходит не в избе, а в моленной, тогда оттуда на кладбище); с третьего дня, после погребения, и до 40-го дня тело пребывает в могиле, а душа, находясь между двумя космическими локусами, может появляться в избе, где жил умерший. Наконец после 40-го дня не душа, а ее заместитель — *бес* — может приходить в дом к родным и близким покойного. Приведу описания этих моментов посмертного промежуточного хронотопа — в обрядовых действиях и представлениях беспоповцев Нижегородской обл.

Покойного обмывают сразу после смерти; в некоторых местностях у поморцев используется мыло, а во многих — только водой. Федосеевцы обмывают без мыла. Мыло и использованные при этом тряпки — все сжигают (Тонкинский р-н, д. Большие Зеленые Луга), или зарывают в землю (Бутурлинский р-н, д. Марьино; так же здесь поступают и православные РПЦ)³⁶. Своеобразный медиаторный вариант избавления от этих вспомогательных предметов пограничного состояния (между постелью и гробом) зафиксирован мной у старообрядцев-поповцев белокриницкого согласия в Уренском районе: мыло закапывают, а тряпки в течение 6 недель [до 40-го дня] держат на чердаке, затем их сжигают³⁷.

У всех групп беспоповцев покойного, пока гроб в доме, «одного не оставляют»: недалеко от него находятся родные (оставляют ненадолго, только чтобы отдохнуть) и если есть кому — непрерывно читается Псалтырь по кафизмам —

«читают и днем и ночью, всего надо их три раза прочесть»³⁸. Непрерывное чтение Псалтыри у гроба с покойником проводилось старообрядцами «церковными», и православными РПЦ в Ковернинском районе³⁹. Пока в доме покойник, все окна, зеркала, а кое-где и фотографии на стенах — все закрыто занавесками, полотенцами.

Сакральность гроба с покойником маркирована медной иконой, которую кладут ему на грудь. Покойной кладут икону Богородицы, а покойному — икону Спасителя, или Николы, или иную «мужскую икону». Перед заколачиванием гроба ее забирают, оставляя икону в гробу греховно.

Забота о душе покойного, кроме чтения молитв, сказывается уже с первого дня и в том, что в переднем углу у божницы вешается полотенце и в божницу ставится стакан с водой. Так делают в ряде местностей поморцы, а также православные РПЦ Ковернинского района (кое-где православные и хлеб кладут — «душа как бы кушает»)⁴⁰. И православные, и те поморцы, что следуют этому обычаю, дают сходное пояснение: «В течение 40 дней, как умрет, воду ставим в часовню [божницу], она там сразу поставлена, и полотенце висит; говорят, что *он* утираться ходит» (д. Овсяниково, информант поморского согласия, 1921 г. р.)⁴¹.

Однако и в конце XX в. поморцы во многих селениях того же района вовсе обходились, как и прежде, без этого народно-православного обычая⁴², подразумевающего материальные проявления души усопшего. Ни поморцы Бутурлинского района, ни в Тонкинском районе — поморцы-безбрачники и федосеевцы — воды в божницу на 40 дней не ставили. Отметим, что в отличие от беспоповцев и православных РПЦ в Бутурлинском районе, и старообрядцы-беглопоповцы Тонкинского района и полотенце на 40 дней вешали у божницы, и воду туда ставили. Вот объяснение, зафиксированное у последних: «Если душа не грешна — может прибыть, воды попить. Если грешна, уже не посещает дом. И полотенце у икон вешают для души. Говорят, что когда душа приходит, обитает невидимо на этом полотенце, прилетает на это полотенце» (д. Большие Зеленые Луга, информант 1907 г. р.)⁴³.

Необходимо отметить, что медиаторные предметы — полотенце у божницы и вода на 40 дней — не обязательно составляют единый ритуальный комплекс. У поморцев-безбрачников и федосеевцев Тонкинского района вода в божницу не ставится, а полотенце в переднем углу обычно вывешивается. Вот объяснение этому обычаю федосеевцев в д. Набережная: «Как умрет, вешаем полотенце у икон. *Он* за это полотенце будет укрываться — от грехов. Воды не ставим. Потом это полотенце дома не оставляем, дарим»; «На все 40 дней полотенце висит. Потом его можно оставить или *подать* [в качестве тайной милостыни]. Воду не ставят. Говорят, до 40-го дня душа ходит каждый день — где она сядет? Только на полотенце»⁴⁴.

Итак, у беспоповцев-федосеевцев обнаруживается наиболее отчетливое различие в связи с ритуальным комплексом в переднем углу по признаку телесного/душевного: вода не выставляется; полотенце, не будучи материальным проявлением, а лишь указывающим место, маркирует пространственный локус виртуального появления души в доме покойного. Можно полагать, что у федосеевцев это представление — о виртуальном присутствии души покойного — проявляется и ранее, в момент кончины: «Как человек умирает, муж (жена) должны выйти. Ночевать потом должны в той же избе, не оставлять покойного. Все время горит лампадка или свечи» (д. Двоеглазово, информант 1907 г. р.)⁴⁵.

Заслуживает внимания, что позднее этот медиаторный предмет между душой покойного и миром живых не должен оставаться в доме. Интерпретация этого старинного народно-православного обычая, служащего в христианском мировоззренческом регистре символическим способом временной связи с предками, вероятно, более запечатлена у старообрядцев-белокриничников Уренского района, соседнего с Тонкинским. Полотенце, вывешенное в день смерти у божницы, подают тайной милостыней или сразу после похорон, или накануне 40-го дня; или же после погребения опускают в речку, «чтобы на том свете его взяли»⁴⁶.

Отпевание (в моленной или в доме умершего) и помещение в могилу — два кульминационных момента похоронной обрядности. Они служат символически выраженному, но

однозначно понимаемому в народной среде разделению посмертных судеб тела и души: первое из своей избы и селения живых перемещается на кладбище, расположенное обычно неподалеку, а вторая направляется посредством молитв чина погребения в небесный мир. Отпевание у беспоповцев проводится только при определенных условиях: умерший не покончил с собой, не «умер в вине»; в течение последнего года исповедовался.

Приведу описания того, как происходили отпевание и прощание с усопшим. У поморцев-брачников Ковернинского района: «Отпевание раньше было в моленной; некоторые и раньше дома отпевали. Отпевают с утра. Гроб в это время ставят головой к двери, ногами к иконам, чтобы как бы глядел. Отпевают до 12 часов дня. Как отпоют, несут с пенем — с *петийм*: “Святой Божий, святой крепкий...”; это поют, пока движутся с гробом до кладбища. «Во время отпевания ко гробу прилепляют 4 свечи: в ногах, в голове и по бокам на уровне рук. По полусвечке (так дешевле) держат, пока отпевают, в руках»⁴⁷.

Зажженные свечи на гробе — как и на купели — у поморцев расположены как бы на четыре стороны света, что усиливает символическую значимость этого ритуального вместилища. И купель у поморцев, и гроб — сугубо индивидуальные; но в купель тело окрещаемого никогда уже не возвращается, а из гроба оно никогда не выходит. И при крещении, и при отпевании, воздействуя на тело, направляют душу: в мир бестелесный, небесный. Пожалуй, наиболее отчетливо об этом и о роли молитвы за умершего сказал мне А.Я. Лебедев: «Душа не умирает, она идет к Богу. В течение сорока дней надо молиться за усопшего. Все эти дни душу его водят по мытарствам — везде, где грехи делал. В ад сразу не сажают: может, родные помолются. Ад в любом месте может быть; там кипят вода, смола. Когда молятся в доме [при отпевании], душа слушает час-два, а потом ее уносят ангелы или беси. Даже на один день душа не может вернуться в дом»⁴⁸.

Вот как происходило движение к могиле в конце XX в. в д. Калениха (*отец духовный* этой общины — А.В. Сычева, проживавшая в д. Остры), со слов информанта-женщины

1911 г. р.: «Когда в деревне похороны, я несу кадило. Покойника кадишь, когда отпевают. Спускают в могилу — опять кадишь. В кадило (церковное) кладем угольки и ломочек свечки — самодельные, покупаем их. Могилку ориентируют ногами к востоку, к восходу солнца, и крест там же ставят. Столбик или крест — кто как сделает. Распятьё медное кладут на грудь покойного, пока к могилке не отнесут <...> Я иду с кадилом и несу *подорожню* [*~ первая встреча*] в корзинке: полотняное, хлеб. В правой руке у меня кадило, а в левой медный крест и корзинка с *подорожной*. Крест этот можно и закрепить на корзинке. Сзади меня идет мужчина, который несет крест (или столбик); еще сзади несут крышку гроба, а потом покойника несут. Несут двое, четверо или шестеро человек. Раньше несли на носилах, переплетали их веревками, ставили на плечи. Потом стали носить на полотенцах — на *спусках*. Иногда везут на тракторе. На кладбище заканчивают отпевание. Вечером родные ненадолго приходят на могилку»⁴⁹.

Мне довелось присутствовать в июле 2002 г. на отпевании поморцев в с. Большие Бакалды Бутурлинского района. Усопшая в последние годы жила вне этого села, родни у нее не осталось, однако отпевать ее стали именно там, где она прожила значительную часть своей жизни, и гроб с покойницей доставили рано утром в день похорон. Отпевание происходило не в доме, который прежде ей принадлежал, а по гигиеническим причинам снаружи, вблизи от него. Начали в 8 часов утра, продолжалось около полутора часов. Поскольку я не старообрядец, мне не разрешили фотографировать, но разрешили присутствовать на их службе. Мне пояснили, что отпевание будет неполным, так как покойная, насколько известно, никогда не исповедовалась; молиться будут св. Паисию. Всего было 11 моельщиц, десять из них почти всю службу стояли. В начале девятого уже стало жарко; у многих моельщиц на голове был черный платок. Примерно через час появились еще несколько человек, в том числе православные РПЦ. Впереди стоял столик, перед которым постоянно находились пять-шесть моельщиц, они пели; одна из них по временам читала по богослужебной книге на церковнославянском языке. На столике стояли деревянная икона Богородицы, большой меднолитой

крест; они опирались сзади на толстые книги, укрытые белой тканью. Там же, закрепленные в семи стаканчиках с пшеном, горели 7 свечей (позднее пояснили, что именно столько — 7–8 с пшеном или пшеницей стаканчиков ставятся под свечи), рядом был поставлен еще такой же бокальчик без свечи.

Гроб стоял ногами к этому столику. На бортиках гроба по четырем сторонам было прилеплено по одной свече, всего 4. Свечи меняла по мере их сгорания одна из молещиц; огарки она убирала, похоже, в гроб. Каждая из участниц держала в левой руке зажженную свечу; расплавленный воск падал на газетный обрезок, просунутый в сторону руки, и воск этот собирали.

По завершении коллективной молитвы участницы долго молились молча, а затем по одной подходили прощаться с усопшей. Каждая из них целовала в медную икону, лежавшую на уровне груди (гроб не был заколочен, но вся фигура была закрыта белой тканью, а поверх нее — покрывалом из коричневого бархата с нашитым крестом; на стоящей в стороне крышке гроба, обитой тканью, также была аппликация — восьмиконечный крест из черной ткани). Сразу после прощания, пока еще горели свечи на столике, старшая из молещиц разрешила мне его сфотографировать (см. фото № 3): «Не положено, но уж валяй!»

Гроб, уже заколоченный, грузили на машину мужчины. Сначала, сняв со скамейки, где он стоял, его понесли на двух холстах, но один из этих холстов порвался (его потом бросили в могилу), поэтому в машину уже поднимали на веревках. Кто-то из присутствующих произнес, что положено гроб с усопшей и крышку нести женщинам, сменяясь, соответственно, шестером или вдвоем; однако тут же ему возразили, что и гроб ныне тяжелый, и женщины, которые могли бы нести, состарились. На машину погрузили и крышку гроба, и большой деревянный восьмиконечный крест на могилу, окрашенный в черный цвет.

Впереди машины с гробом шла старуха с тем медным крестом, что находился на столике при отпевании; крест был обернут полотенцем (см. фото № 4). Сначала, очень недолго, рядом с ней шла другая старуха с махровым полотенцем —

первой встречей; увидев трактор, двигавшийся навстречу, она тут же отдала это полотенце трактористу. Мужчины попросили, чтобы старуха с медным крестом двигалась в сторону кладбища беспоповцев побыстрее, но женщины тут же велели ей «идти, как она идет», не торопиться. Время от времени несколько человек пели «Святой Боже...» Хоронили неглубоко, в прежнюю разрытую могилу, где уже были два гроба — с сестрой и племянником усопшей. Гроб спускали на веревках. Каждый из присутствующих бросил по горсти земли. Среди пришедших на кладбище были и православные РПЦ (помимо копальщиков и несших гроб).

Прощание с покойным и передвижение из дома на кладбище почти так же происходит и у федосеевцев. Приведем два описания. В д. Двоглазово: «Хоронят на третий день до 12 часов дня. В день похорон, когда поют «Погребение», зажигают на гробе 4 свечки. Раньше всем, кто молится, давали зажженную свечку. Недогоревшие свечки от гроба [из тех, что на его бортиках — А. О.] раньше клали в гроб. *Последнее целование* — перед выносом гроба из избы. Хоронили на двух полотенцах. Кладбище в конце деревни. Несли мужчины. Впереди несут медный крест или медную икону на полотенце (ее потом домой забирают), этот человек проходит вперед по солнцу; потом гроб. Чаще бывает — и летом, и зимой, — что гроб с уже заколоченной крышкой. Еще раньше фонарик со свечой несли: впереди [тот, кто] с крестом или с фонариком. Фамилию, имя — и раньше можно было писать на кресте» (информант 1907 г. р.)⁵⁰. Зажженная свеча символизирует молитвенное обращение к Богу.

В д. Фомино: «На кладбище гроб на двух *новинах* [льняных холстах] тащат и продевают под гробом кол посередине. Впереди несут Распятьё в полотенце, этот человек потом стоит у могилки в ногах. За ним крышку гроба несут; потом крест намогильный (если он уже есть) и гроб. «Земля, прими» — поют, когда в могилу спускают; когда гроб в могиле, то «Святой Боже...» поют. Как закопают, уже не поют»⁵¹.

Итак, и у поморцев, и федосеевцев весьма сходны ритуалы, благодаря которым производится пространственное перемещение гроба от избы в селении живых к могиле на

кладбище. При этом, пусть с некоторыми вариациями, в народном сознании той и другой конфессии первенствующее внимание уделяется религиозным святыням и, шире, религиозным символам общины: киотный крест общины открывает путь из дома на кладбище и там временно замещает собой (в последнем описании, поскольку находится у ног покойного) намогильный крест; медная икона на груди покойного также сопровождает его до могилы, до момента заколачивания гроба; свечи, горящие на гробе при отпевании, и помещение огарков от них в гроб. Пожалуй, в связи с количеством свечей на гробе обнаруживается не конфессиональная, а региональная специфика: и поморцы, и православные РПЦ в д. Марьино Бутурлинского района помещают не 4, а 3 свечи на гробе (в голове и по бокам)⁵². Выше отмечалось, что именно в этом районе при крещении в доме и поморцы, и православные РПЦ прилепляли на купели не 4, а 3 свечи. Вместе с тем, можно в рамках данного регионального единообразия увидеть и конфессиональное отличие: поморцы *отпки* [огарки] клали в гроб к покойнику, а православные — перетапливали, с тем чтобы позднее вновь использовать на свечи. Примечателен факт обращения с огарками у беглопоповцев д. Пахутино Тонкинского района: их держали в доме до 40-го дня, а затем зарывали в могилу, ко гробу⁵³.

Еще одно этнолокальное отличие обнаруживается у поморцев Ковернинского района в отношении намогильных памятников: прежде на могилу мужчины помещали крест, а женщины — только столбик, соответственно, у ног и головы; надпись не делали⁵⁴. Более нигде не встречается различие мужское–женское в типе намогильного памятника. Старообразцы всех конфессий прежде врезали в крест небольшую медную икону.

Подобно свечным огаркам, переносимым от дома к могиле, другой ритуальный символ — кутья — у федосеевцев («московских») Тонкинского района совершает такое же передвижение, но в противоположную сторону, и не в день похорон, а в 40-й день по кончине: «Кутью несут, там ею польют крестообразно, свечки зажгут» (д. Фомино)⁵⁵. Если свечи, зажженные на гробе, сопровождают тело покойного, то кутья,

в народном сознании беспоповцев, — символ, предоставляемый его душе. Это явствует из того факта, с какого дня в различных конфессиях приготавливают кутью.

В обследованных местностях Ковернинского района православные приготавливали кутью — ранее мед с зернами пшеницы, а в конце XX в. — рис с изюмом во все поминальные дни: в третины (день похорон), девятины, в 40-й день и години. Так же поступали «старообрядцы церковные» (единоверцы?) этого района и белокрыничники Тонкинского района. Православные Бутурлинского района тоже готовили кутью начиная со дня похорон⁵⁶. Однако в тех же селениях все старообрядцы-беспоповцы — и поморцы брачные (в Ковернинском, Бутурлинском районах), и поморцы-безбрачники, и федосеевцы — все приготавливали кутью только начиная с 9-го дня⁵⁷. Это подчеркивалось некоторыми информантами: «*Понафиды* — мед с зернами пшеницы сырыми, с водой; подавали на 9-й, 40-й дни и в години по 3 ложечки»; «В день похорон *понахиды* не делаем. На 9-й день подают *понахиду* (вода, медок, пшеничные зерна — всего не более 40 зерен сырых)»; «На 9-й и 40-й дни — кутья: она вместо тела; в день похорон нет кутьи. Кутья — это мед с пшеницей, ее надо [лишь] пустить в кипящую воду — чтобы оно прорастало, так говорили»⁵⁸.

Таким образом, в контексте похоронно-поминального цикла обнаруживается своеобразная ментальная оппозиция: зажженные свечи на гробе / мед с зернами пшеницы. Первый компонент этой оппозиции связывает участников похоронно-поминального цикла с телом умершего, а второй — с его душой; первый компонент, направленный вниз, погребается в одно время с телом, а второй, как ожидается, будет подниматься вверх, прорастая, подобно душе покойного, в мир небесный.

У поморцев-безбрачников и федосеевцев «московских» и филипповцев в конце XX в. сохранялась строгая норма относительно кутьи. Как правило, она включала именно 40 пшеничных зерен; вкушать ее мог только *отец духовный* и особенно благочестивые члены общины: «В часовне [моленной] нарочные были чашки, ложки для кутьи. Кутью не всем положено хлебать <...> Хлебаете кутью, а язык, болтовня, пересуды. Кто

с мужчиной (женщиной) живет, тем не даем кутьи; и тем, кто матерится. Раньше молились на поминках в моленной, только обедали дома. В моленной брали по трети ложечки кутьи, не более» (д. Фомино). У поморцев брачных в различных местностях кутью вкушают на поминках все; сначала молельщики, а затем все остальные.

Количество пшеничных зерен в кутье — 40 — выступает не только референцией поминального числового кода, состоящего из чисел 3–9–40, подобно нормам: 9 блюд на поминках (поморцы, беглопоповцы, «старообрядцы церковные»), подать милостыней 40 головных платков в течение сорока дней (беглопоповцы)⁵⁹. Число 40 в составе кутьи акцентирует именно 40-й день, когда, по христианским представлениям, душе покойного окончательно определяется ее место в загробном мире. Таким образом, кутья оказывается семиотически сопоставленной и с полотенцем, вывешиваемым у божницы на период 40 дней. И кутья, и полотенце в народно-православном сознании представляют душу покойного, точнее, указывают на потенциальное *место ее пребывания*. Полотенце — эпизодически в течение 40 дней, в прежнем доме. Кутья — начиная с 40-го дня, навечно в ином мире («... *понафида*: мед и сырые целиковые зерна пшеницы; чтобы она там всходила — там, где он, покойный, будет жить, зернышко не жевали, чтобы оно там взшло»⁶⁰).

Кроме опосредованной коммуникации с умершим через предметы погребально-поминальной обрядности у поморцев брачных и православных РПЦ Ковернинского и Тонкинских районов существовали представления о возможном приходе к родным и близким некоего образа умершего — не только во сне, но и наяву. Чаще подобное явление случалось в течение 40 дней, но могло происходить и позднее. Приведу примеры таких быличек.

«Бывает, что в эти 40 дней к женщине муж во сне как живой приходит. Одной женщине он все казался. Говорят, она жила с ним, как с мужем — оттого и померла вскоре. Отвел будто бы ее на чердак и там задавил ее. У нее, как говорили ее родственники, были наложены овечьи говна: он их давал ей, как орехи» (поморцы)⁶¹.

«Муж покойный в эти 40 дней ходил ко мне, говорил, но я пробуждалась и матерно ругалась: “По какой хуй ходишь ко мне? Нет тебя живого” — и перестал ходить» (православные)⁶².

«Говорят, что 40 дней после смерти душа с телом не расстается. Случалось, как сноп летит, с искрами, такое ночью видели: это *он* летает. Если подумаешь об умершем (муж о жене, жена — о муже), даже и через год, то может придти» (поморцы)⁶³.

«К Антипе Яковлевичу Лебедеву душа покойная ходила: он видел, как *она* по избе ходит. Ко многим душа усопшего летала — и 40 дней, и более; особенно к тем, кто жалеет. Это опасно для разума. Ведь приходит не человек и, через 40 дней, не душа его, а приходит *лукавая сила*. К маме моей приходил мой родной тятя; люди заметили. Тогда семенем льняным обсыпали избу, в двери клали (соседи так делали) — помогло. *Он* летит, как огненный, как сноп ржаной, искры... Кошки видят *лукавую силу*. Она, лукавая сила, придет [таким], как человек был, но кошка узнает» (поморцы)⁶⁴.

«У меня более 20 лет назад умер муж. Я очень тосковала. После 40 дней, хотя я *зааминивала* изнутри избы, начиная с восточного окна и далее по солнцу все стороны и *он* ко мне не мог в избу зайти, стал стучаться в сенях. Кроме меня, это два раза слышала ночевавшая у меня родственница: в одну ночь стучались, а в другую — в звонок звонили. Мы обе вскочили — никого нет... Сказали мне тогда, что уж очень я тоскую. За грехи ко мне нечистая сила и ходит» (поморцы)⁶⁵.

«У тетки, она жила в пос. Тонкино, помер муж. И стал к ней летать *огненный змей*; до того долетается, что шарахнет с сарая. Придет в середник, говорит [ей]: «Я живой, не говори никому». Она поверила... Стали видеть, как *он* в трубу к ней летает — как сноп ржаной горящий летит, пылает... Призналась соседям. Стали за нее другие молиться. *Он* ее шарахнул с сарая, но не насмерть. Нельзя тосковать, лучше Богу молиться. Не везде зааминишь: *он* щель, дырочку найдет. Это нечистая сила летает» (поморцы)⁶⁶.

Сходные представления в конце XX в. зафиксированы в той же местности Тонкинского района и у беглопоповцев.

Соответственно образ летящего огненного змея, подобного горящему снопу — нечистой силы, которая прилетает к человеку, тоскующему по умершему близкому, — это реликт русских народно-христианских представлений, зафиксированных в конце XIX века в различных губерниях⁶⁷. Кроме молитвы, обращенной к Богу, и подачи милостыни, существовали также народные средства избавления от таких визитов нечистой силы: матерная брань; осыпание избы изнутри льняным семенем; обкладывание всех углов в избе липовым лыком; спать со скрещенными под одеялом ногами; подушку перед сном трижды крестным знаменем оградить; спать с пояском, на котором навязаны 40 узелков, перед сном 40 раз произнести Богородицыну молитву⁶⁸. Вот одна из молитв, с которой *зааминивают* углы в избе, «чтобы не приходили» ночью умершие:

Молитва ночная

Нет тебе, враг, места в моем доме,

Нет спания и лежания.

И хлеба на пропитание.

А есть у меня Ангел Господень,

Есть ему в моем доме

Спание и лежание

И хлеб на пропитание,

В окна глядеть, в двери ходить.

во веки веков. Аминь⁶⁹.

(записано в Тонкинском районе у беглопоповцев).

Несомненно, все похоронно-поминальные молитвы — в третины, девятины, сороковины и години — представляют собой форму заботы живых о загробном пребывании души покойного. Согласно раннехристианским представлениям, на 40-й день определяется, где душе покойного отведено пребывать; именно поэтому в народной среде строго соблюдается без какого-либо переноса обычай поминания в 40-й день. Кое-где кутья подавалась только в 40-й день (д. Федорово, поморцы)⁷⁰. Особая значимость для души покойного 40-го дня запечатлена посредством числового кода многими способами: 40 зерен в кутье, которые должны взойти; чтение специальной

молитвы, обращенной к Спасу, в течение 40 дней по смерти; посещение могилы родственника вплоть до 40-го дня; неоднократные посещения кладбища от второго дня (или второй недели) по Пасхе вплоть до утра Вознесения, т. е. 40-го дня по Пасхе (до этого дня умершие слышат молитву о них)⁷¹.

Еще раз стоит подчеркнуть, что в похоронно-поминальной практике старообрядцев Нижегородчины в большей мере, более отчетливо, чем у православных РПЦ, представлены структурирующие ментальные признаки: пространственная ориентация, мужское–женское и тело–душа. Последний из них запечатлен, в частности, наиболее у поморцев и федосеевцев «московских», приготавливающих кутью только начиная с 9-го дня (в отличие от православных РПЦ и беглопоповцев). У них же более выпукло представлено восходящее к тому же признаку различие символической значимости: кутьи и свечных огарков при отпевании, полотенца у божницы (антропоморфизация души) — и кутьи с 40 зернами, которым предстоит в ином мире прорасти.

Межконфессиональное взаимодействие в рамках единого сельского социума

В середине XIX в. руководители беспоповских общин («раскольнические наставники» — по терминологии представителей официального православия) требовали от своих членов почти полного воздержания от общения с иноверными — «внешними», «никонианами», примерно так, как это формулировалось еще в конце XVII в. федосеевцами. Об этом говорится в 1866 г. на страницах Нижегородских епархиальных ведомостей: «С еретики ни в чем и ни под каким видом не сообщаться ни в молитве, ни в пище, ни в питии»; «Икон новых, кроме своих мастеров, ниоткуда не принимать»; «Пищу для себя самих в домах готовить, а покупаемое на потребу поклонами отчищать»; «В торговую или общественную баню отнюдь не ходить, а из своей вышед, полагать сто поклонов»⁷².

Однако, несомненно, определенные формы общения возникали, причем не только в контексте соседства, но и совместной трудовой деятельности. И то и другое практически

не описано, имеются фрагментарные наблюдения — глазами представителей официального православия. Вот как характеризуется ситуация проживания работника у хозяина-беспоповца: «Хозяин [из] раскольников обыкновенно очень худо относится к работнику православному; он презирает его, обсчитывает и делает разного рода прижимки. Он никогда не посадит православного не только за один стол с собою, но даже не позволит ему есть из одной и той же чашки, из которой ест сам. Для “никонианина” у него есть особого рода посуда, называемая нечистою, “поганою”»⁷³.

Вернемся к полевым материалам, чтобы охарактеризовать на период 1930–1990-х гг. такие ключевые ситуации межконфессионального взаимодействия, как:

- посещение коллективного богослужения иноверных;
- трапеза и посуда, разделяемые либо не разделяемые с иноверными;
- то же относительно бани;
- конфессионально смешанный брак (гражданский, церковный).

Беспоповцы Ковернинского района еще недавно полагали, что после раскола Русской церкви возникло 77 христианских конфессий: «Никон разделил христианскую веру на 77 вер»⁷⁴. Происхождение этого числа в русской традиции неизвестно. Скорее всего, оно восходит к библейскому запрету на самоуправную месть, за что последует превышающая ее в 77 раз Божья кара (Быт. 4:24); или же просто воспроизводит общее число канонизированных у православных христиан библейских произведений — 50 Ветхого и 27 Нового Завета. В эсхатологических представлениях старообрядцев именно это число маркирует грядущее наступление конца света: «Как будет кончина века, то будет 77 ветров, 77 дождей [дождей] и 77 свадеб. Покойный дядя говорил: “При конце света не жениться; женатые — разженитесь”»⁷⁵.

В Ковернинском районе не раз доводилось слышать от беспоповцев, что они никогда не были в церкви (РПЦ); лишь некоторые упомянули, что им случалось там побывать однажды, с тем чтобы посмотреть, как происходит венчание. Интерес к церковному венчанию — поверх неизменного

игнорирования храма РПЦ и эсхатологического скепсиса — свидетельствует, полагаем, об определенной открытости и более широкой поведенческой интуиции, не сводящейся к исполнению запретов. А.Я. Лебедев, один из авторитетных членов староверческой общины, в с. Большие Круты принимавший исповедь, в беседе со мной заявил, что не считает греховным для староверов «крестить своих детей в православной церкви [РПЦ]»⁷⁶.

В 1990-х гг. во многих обследованных деревнях, селах Ковернинского и Тонкинского районов колодцы принадлежали отдельным семьям, а для чужих на крышке колодца были прикреплены кружки (чтобы не пили из колодезного ведра). В прежние годы колодцы запирались (д. Большие Круты). В доме некоторых староверов — поморцев, федосеевцев — и в конце XX в. хранилась особая посуда — «чашка, ложка мирские, т. е. для мирских» (д. Калениха Ковернинского района, д. Китанипо Тонкинского района, с. Большие Бакалды Бутурлинского района)⁷⁷.

У соседей-православных, не принимавших факт разделения в посуде как безличную обязательную норму в общении разноверных, это вызывало обиду, эмоциональную неудовлетворенность, и в результате формировалось необоснованное проективное представление об отрицательной установке староверов по отношению к ним. Так, по словам информанта 1917 г. р. из с. Шадрино: «Здесь живу с 1935 г. Мы — мирские. Нас староверы [поморцы] ненавидят, называют еретиками. В свою баню не пускают. Ходит к нам староверка в гости, держим для нее новую ложку, чашку, подаем в ополоснутой отдельной посуде. Раньше и людьми нас не считали»⁷⁸.

У поморцев же Бутурлинского района норма раздельной посуды строго соблюдалась, но и полвека назад в основном применительно к своему дому. Так, по словам православной РПЦ из д. Марьино, 1906 г. р., «Они [староверы] нам попить из своей кружки не дадут; а когда к нам приходили, то из нашей посуды ели, пили»⁷⁹.

Наибольшая бдительность в соблюдении нормы раздельной трапезы и/или посуды требовалась в ситуации поминок, когда присутствовали родственники, соседи покойного, при

этом разноверные: православные РПЦ у старообрядцев или наоборот. Следует сразу же отметить, что хотя на поминки иноверных родственников, соседей, бывало, и звали, но это приглашение далеко не всегда принималось. Так, в Ковернинском районе: «...*мирские* к себе на поминки не зовут, мы их зовем, но не приходят»; «К мирским не хожу на поминки, а пойду — есть, пить не буду»⁸⁰.

В Тонкинском районе поморцы безбрачные так объясняют, почему они не ходят на *мирской обед*: «Не мы трапезу обмалывали». Если все же *христиане* «сходят на поминальный обед к *мирским*, если даже обед устроен для христиан [информант-женщина, 1928 г. р., привела пример, когда хозяйка — *мирская*, а у нее по усопшему мужу устроен *христианский* поминальный обед — А. О.], то перед тем, как снова сесть за стол с *христианами*, надо 17 молитв по лестовке отмолиться. Если сходишь на *мирские* похороны, потом надо три лестовки [триста молитв] отмолиться»⁸¹.

В с. Большие Бакалды, где сосуществуют общины поморцев брачных и православных РПЦ, те и другие нередко приходили на поминки к иноверным, но трапеза зачастую происходила отдельно — в разное время или не за одним столом. «Староверы звали нас, мирских, на свои поминки; сначала отобедают староверы, а потом мирские»; «На свои поминки староверы звали православных, но кормили за отдельным столом»⁸². Однако даже если на плане фактического поведения бытовала такая компромиссная стратегия, все же на плане религиозных представлений такое преодоление запретов считалось неоправданным: «На поминки приходят и мирские, но, говорят, в пользу покойника это не идет. Нам нельзя ходить на поминки православных и на их иконы нам нельзя молиться»⁸³.

Конфессионально смешанные браки

Конфессионально смешанные браки, несмотря на их декларируемое запрещение, не были редкими уже в 1930–1950 гг. Так, совокупно в Ковернинском и Тонкинском районах одна пятая всех респондентов старше 70 лет (при почти

сплошном обследовании в конкретных местностях) упомянули о таком браке — применительно к себе, кому-либо из близких родственников своего или старшего поколения. Из 22 таких браков в 13 случаях муж был старовер, а жена — мирская, в 9 — наоборот. В большинстве случаев родители не выступали против заключения брака. Однако, поскольку конфессионально смешанный брак в наибольшей мере создает на плане индивидуального общения постоянную предпосылку для нарушения всех запретительных норм, всякий раз актуальной становилась проблема «перекрещивания». Неписаной, но при этом декларируемой нормой было: если православную брали замуж за беспоповца, то ее «перекрещивали», а староверку, вышедшую замуж за православного, «не перекрещивали». Если молодая семья оставалась жить в староверческом семейном окружении, то детей обычно крестили в старую веру.

Охранителем староверия, инициатором перекрещивания выступала, как правило, свекровь; принуждение невестки порой создавало обстановку вражды, эмоциональной неприемлемости. Приведем примеры.

О.Я. Хмылова, будучи православной, постоянно слышала от свекрови: «Тебе не положено кормить ребенка грудью, это как от мыши молоко»; по настоянию свекрови она «перешла в староверы». Из рассказа православной П.Н. Золотаревой, 1910 г. р.: «Родители рано умерли от тифа, меня воспитывала тетка, она служила дячком в церкви... Мой муж был комсомолец, из семьи староверов. Моя тетка была против брака, так как он комсомолец, а его мать — против венчания в церкви. Я обесчестила своих, уйдя невенчанной. Креститься второй раз я не хотела. Но когда муж ушел на фронт, я осталась с двумя девочками, жила со свекровью. Та ругала меня, что я мирская, говорила, что со мной не положено жить под одной крышей. Все же я не сразу согласилась на перекрещивание: Бог один. Но обряд разный. Свекровь крепко настаивала, а уходить мне было не к кому. Дети уже были крещены староверски, а я мирская...»⁸⁴

Из воспоминаний А.Г. Моряковой, 1924 г. р., православной, о ее взаимоотношениях со свекровью: «Муж — старовер, а я — *церковница*. Свекровь уговаривала, но я не хотела

переходить в их веру <...> [Свекровь] стряпать на праздники, на поминки мне не доверяла. Только через полтора года благословила»⁸⁵.

Конфессионально смешанный брак мог иметь тяжелые последствия не только для супруга, остающегося в новой семье иноверцем, но и для староверов — его близких родственников, санкции в адрес которых исходили от староверческой общины. Так, в 1930–1950 гг., если родители-староверы отдавали дочь замуж за *церковника*, то их на три года и более отстраняли от посещения моленной. Из рассказа В.Г. Горохова, 1907 г. р.: «У меня жена была *церковница*, поэтому наш старик не хотел меня исповедовать»⁸⁶. П.Г. Смирнов, 1910 г. р., рассказал, что его отца, женившегося на мирской, другие староверы считали *замищенным*, требовали, чтобы он брал воду чашкой *для мирских*; респондент в моленную не ходил, даже в праздники, так как староверы над ним насмеялись, оттого что его мать посещала церковь⁸⁷. Итак, маргинальный статус брака нередко сразу же приводил к маргинальности супруга и свойственников иноверного в их общине.

И после смерти иноверного супруга устройство похорон, поминок также нередко составляло повод для межконфессионального напряжения, и на эмоциональном, и поведенческом планах. Из рассказа И.В. Смирнова, 1910 г. р., принадлежащего поповцам белокрыницкого согласия: когда у его односельчанина, старовера-беспоповца П.И. Базанова, 1910 г. р., умерла невестка-*мирская* (жена его покойного брата), тот не позволил отпевать ее в избе, где они жили, объяснив это так: «После мыши освятишь, а после вас — не освятишь». «Так они говорят о нас, — продолжил Смирнов, — мирских, православных»⁸⁸.

Можно, впрочем, привести и контрпримеры, более редкие, межконфессионального мира в семье. Вот один из них, из рассказа Л.И. Шаговой, 1910 г. р.: ее отец был церковником, а мать староверка; после женитьбы, живя в староверческом окружении, отец продолжал посещать церковь; при этом «детей посылал в моленную, не пойдешь — вздует; в церковь не позволял нам ходить; берег и свою веру, и нашу»⁸⁹.

Межпоколенная трансмиссия своей конфессиональной принадлежности — предмет постоянного внимания староверов.

В настоящее время некоторые не возражают против того, чтобы их дети, уже в зрелом возрасте, крестились в РПЦ; порой затруднение здесь составляет не смена конфессии, а представление о том, что креститься дважды — грех.

В прошлом, еще несколько десятилетий назад, если разноверные супруги жили в староверческом окружении, то чаще всего их детей также крестили по-староверчески. Однако по договоренности между супругами часть детей могли крестить в одну «веру», а часть — в другую. Интересная норма для конфессиональной принадлежности детей существовала у беглопоповцев Тонкинского района: «Если разноверные сходятся, то сына крестят в одну веру, а дочь — в другую»⁹⁰.

Еще раз подчеркнем, что в этих районах Нижегородской области, несмотря на декларируемые нормы (гностический компонент социальной установки) и реальную возможность санкций, смены конфессиональной принадлежности у супругов, вступающих в конфессионально смешанный брак, во многих случаях не происходило. Из выше упоминавшихся 22 ситуаций брака, заключенных не позднее начала 1950 гг. между разноверными, «перекрещивание» имело место лишь в четырех: в трех — женщины-православные после вступления в гражданский брак позднее перешли в беспоповскую конфессию, в одной — мужчина-старовер крестился в церкви, что было условием брака как такового.

Иная картина межконфессионального взаимодействия на индивидуально-личностном плане наблюдается в обследованных мной южных районах Нижегородской области: в Бутурлинском — с. Большие Бакалды и округа; в Арзамасском — с. Чернуха и округа.

В течение всего XX в. здесь сохранялось функционирование нескольких христианских приходов. Так, в с. Большие Бакалды — два прихода, у каждого имеется своя часовня, где проводится праздничное богослужение, — поморцы и православные. В с. Чернуха действуют две церкви, построенные в начале XX в., — старообрядцев белокрыницкой иерархии (*австрийская вера*, или, как ее здесь называют, *зеленая вера* — таков цвет деревянной церкви, см. фото № 8) и православная; в частном доме собираются на коллективную

молитву поморцы, см. фото № 7; до середины XX в. регулярно собирались и нетовцы. Всего опрошено в Бутурлинском районе 17 чел. (старообрядцев 8 и православных 9) и Арзамасском — тоже 17 (14 старообрядцев, принадлежащих различным конфессиям, и 3 православных).

Начну с результатов, полученных в Бутурлинском районе, где, как и в рассмотренном выше Ковернинском районе, происходит преимущественно взаимодействие беспоповцев-поморцев и православных. Эти группы здесь находятся в определенном равновесии: давнее существование отдельных кладбищ и автономно проводимые в часовнях богослужения не препятствуют присутствию иноверца на поминках по его родственнику или соседу. В обследованной местности мною зафиксирована такая связь смены исповедания со вступлением в конфессионально смешанный брак:

	Всего конфессионально смешанных браков	Смена исповедания вследствие брака
1920 — сер. 1940 гг.	14	10
С конца 1940 гг.	5	3

Именно в южных районах области поморцев еще в начале XXI в. называли *перекрещенцами*, а в Бутурлинском — также *кулугурами* (это слово, малоизвестной этимологии, прежде имевшее пренебрежительно-отрицательный оттенок, утратило таковой к этому времени).

Обращает на себя внимание довольно высокая доля смены исповедания. Направление этого в довоенный период — только из православия в старообрядчество (в том числе восемь человек заново крестились при вступлении в брак с поморцем и двое перешли в старообрядчество при венчании в церкви белокриницкого согласия); после войны два человека перешли в православие. Среди перешедших в староверие до середины 1940-х гг. есть и трое мужчин.

Приведу примеры динамики вероисповедания в зависимости от семейного статуса. По словам, Оленичевой С.А., 1920 г. р., ее «мать была *церковницей*, перешла в *кулугуры*. Сноху (жену брата) крестили [перекрещивали] в проруби зимой,

опускали на холстах, не крякнула, не заболела; но когда ее мужа убили на войне, она опять в церковную веру перешла, и детей она перевела в церковную веру» (Д. 127. Л. 54 об.) Бобылева П.Г., 1930 г. р., рассказала, как произошло в ее семье: «Я была крещена в *кулугурскую* веру: отец — старовер. Когда отец погиб на войне, мать перешла назад в церковную веру. И нам, троем дочерям, сказала: “А вы — как хотите?”. И мы позднее, не сразу, перешли в церковную веру. Поп в Большом Мурашкино нас миро помазал. Я уже тогда замужем была; у нас веру сменить, когда замуж выходишь, не поуждали» (Там же).

Стремление сохранить внутрисемейное единство служило наиболее характерным, но не единственным мотивом смены конфессии. Так, по свидетельству Глазковой А.А., 1919 г. р., проживающей в с. Большие Бакалды, ее «дед (отец отца) — церковный, переходил в старую веру. Он уже был тогда женат, и его два сына были женаты. Иначе ему землю не давали, если не перейдет; богатые это решали. Он зимой на пруду крестился»⁹¹. Сама Глазкова также состояла в конфессионально смешанном браке. Будучи, как и мать, староверкой, против воли родителей, без их благословения вышла замуж за *церковного*; он не препятствовал ей участвовать в богослужениях поморцев.

Итак, следует предположить, что значительная доля случаев смены исповедания в довоенный период при конфессионально смешанном браке обусловлена не столько психологическим принуждением, сколько сознательным выбором личности, в числе прочего учитывающим, что прежде в данном сельском социуме принадлежность к поморцам обладала высоким социальным престижем.

Более сложная картина межконфессионального взаимодействия наблюдалась в Арзамасском районе, особенно в с. Чернуха, где, как уже упомянуто, сосуществовали четыре различные конфессии. В этом селе уже в течение столетия на общем кладбище имеются четверо ворот, через которые на близлежащий участок входит погребальная процессия: для православных РПЦ, для «австрийской веры» (см. фото № 9) поморцев и нетовцев (*понеты*).

Всего в данной местности мною зафиксирован 21 конфессионально смешанный брак, и примерно в половине случаев происходила смена исповедания одного из супругов.

	Всего конфессионально смешанных браков	Смена исповедания вследствие брака	Направление смены исповедания (переход в...)
1920 — сер. 1940 гг.	14	6	православие РПЦ — 3 старообр. («австрийская вера») — 1 старообр. (поморцы) — 1
С конца 1940 гг.	7	4	старообр. («австрийская вера») — 1 старообр. (поморцы) — 3

Несмотря на строгую норму, не все случаи брака поморца с партнером иного исповедания влекли за собой «перекрещивание» последнего. В двух случаях до войны этого не произошло: жительница д. Судеб, поморка Гришина В.Д., 1922 г. р., венчалась в «австрийской церкви», а прихожанка этой же церкви Горюшина, 1918 г. р., жительница с. Чернуха, сохранила верность своей конфессии. На индивидуально-личностном плане наблюдалась при этом определенная терпимость, хотя брак через год расстроился: «Мой муж — *перекрещенец*. Я не пошла в его веру <...> В семье *перекрещенец* ко мне хорошо относились, все золовки меня любили. Свекровь велела мне молиться на их иконы, они такие же ликом, как у нас»⁹².

Нетовцы (подробнее о них речь будет идти позднее, в специальном разделе) не стремились к обращению иноверного супруга. Что касается православных РПЦ и «австрийской веры», то функционирование их храмов и высокий престиж венчания порой предрасполагали к смене исповедания в направлении супруга-*церковника*.

Итак, именно для данной местности Арзамасского района строгому разделению в богослужении и сохранению строгих различий в похоронно-поминальной обрядности сопутствова-

ла — на плане личностного общения в семейно-родственных и соседских отношениях — взаимная проницаемость конфессий.

Возвращаясь к теме специфических черт обрядности в различных группах беспоповцев Заволжья, следует констатировать одновременное действие двух факторов: конфессионального и регионального, скорее даже локального. Так, в обряде крещения, проводившемся в 1920–1950-х гг. мирянами — православными и староверами-поморцами — в Бутурлинском районе (с. Большие Бакалды), присутствует черта, отличающая их и от поморцев других местностей, и от древнерусского обряда: постановка на купели не четырех свечей, по сторонам света, а трех. Аналогично, но для похоронной обрядности, в д. Марьино того же района на бортики гроба устанавливалось обеими конфессиями не четыре, а три свечи. Не только относительно свечей, но и других ритуальных предметов — полотенце, вывешиваемое у божницы, вода у икон на 40 дней — обнаруживается значительная вариативность у поморцев и федосеевцев в различных местностях. По-видимому, эти элементы обряда, служащие символическими посредниками между миром живых и умерших, в народно-христианском сознании разных конфессионально локальных групп, функционировавших автономно, могли обрести различную значимость. На уровне исследовательской интерпретации, учитывающей также фактор эволюции обрядов, вполне обоснованной представляется постановка вопроса о вариативности доминантного символа, взаимной заместимости символов-посредников.

Конфессиональное общение — и на плане межличностном, и личностно-групповом — также окрашено действием этих двух факторов. Так, у поморцев и северных, и южных районов области (в обследованных местностях) в первой половине XX в. изредка происходили конфессионально смешанные браки; в северных районах подобные факты подвергались более строгому осуждению, были чреватые большим наказанием для староверов-родителей. Однако если в северных районах конфессионально смешанный брак лишь примерно в четверти случаев влек за собой «перекрещивание» снохи, обычно по настоянию свекрови, в южных районах это происходило в половине случаев, но скорее было результатом сознательного решения.

Конфессиональное взаимодействие на межгрупповом плане в ситуации бедствия (засуха)

В ситуации такого бедствия для всего сельского социума, как засуха, во многих обследованных местностях существовали особые формы обрядового соучастия разных конфессий: от координации молений по месту, времени — вплоть до проведения совместного моления о дожде. Предпосылкой к координации служило то, что, в отличие от православных РПЦ, у которых традиция моления на полях прервалась после закрытия церквей (за исключением южных районов Нижегородской обл.), и старообрядцы-поповцы, оказавшиеся в подобных условиях, и беспоповцы не прерывали этого в течение всего XX в. в ситуациях засухи. Охарактеризуем обнаруженные способы соучастия в коллективном ритуальном противостоянии бедствию.

1. О том, что к проводимому одной из конфессий молению присоединялись представители другой конфессии, имеется сообщение из староверческой д. Полице: «...молились о дожде на поле; и никониане стояли сзади, только не молились»⁹³. В данном случае описан наиболее слабый вариант координации: примыкание к чужому молению.

2. Противоположный этому, хотя не всегда структурно отчетливый вариант координации, — совместное моление, когда к обряду, организованному одной из конфессий, свободно присоединяются и молятся и другие. Проследим, чем определялась структура взаимодействия. И в Новгородской, и Нижегородской областях это было возможно не в моленной, а вне ее — на поле или кладбище. Детальное различие, при каких обстоятельствах это возможно, издавна существовало в северных районах Нижегородской обл. Так, в Ковернинском районе при засухе староверы нередко собирались с вечера на молитву не в храме, а в сарае, объясняя это тем, что туда больше поместится народу. В сарае позволено было молиться вместе с ними и *мирским*⁹⁴.

Однако с наибольшей уверенностью и староверы, и православные РПЦ упомянули о возможности совместной молитвы

не только вне храма, но и вне какого-либо его замещения. Вот пояснения старовой: «Мы старовой. Раньше *церковники* приводили попов из церкви, вокруг деревни ходили, на поля заходили. Старовой тоже с ними ходили молиться. На улице можно креститься вместе, а под крышей нельзя». Вот как о том же сказала православная: «На могилках, на общем кладбище с ними вместе можно креститься <...> Но ни дома, ни в сарае — нельзя нам креститься»⁹⁵.

Подобное суждение высказано и наставницей спасовцев в с. Пустынь Арзамасского района Ериной А.М., 1937 г. р.: «При засухе молиться к озеру ходили. К нам и никониане приходили, на улице можно вместе молиться»⁹⁶.

Поле и естественные, искусственные водоемы (река, озеро, колодцы), а также общее кладбище — те места не «под крышей», где считалась возможной и действенной одновременная молитва разноверных. Если поле и водоемы в народно-православном сознании воспринимаются как объекты приложения Божьей милости — испрашиваемого дождя, то выход с молитвой о дожде на кладбище требует комментария. Бытование такой традиции вплоть до 1970–1980 гг. зафиксировано мной и в северных районах Нижегородской обл. (в Ковернинском — д. Копани, Калениха, Остры, с. Шадрино; Тонкинском — д. Двоеглазово, пос. Тонкино), и в южных (в Сергачском — с. Толба (см. фото № 10), Малиновка; Арзамасском — с. Чернуха).

Во всех местностях, где выходили с молитвой о дожде на кладбище, это инициировалось беспоповцами (поморцами, федосеевцами, спасовцами). Вот каким образом мотивировался выход именно на кладбище: «чтобы вроде как родители помогли»⁹⁷ (д. Двоеглазово); «О дожде все вместе ходили молиться — и *церковные*, и старовой; молились на колодцах, а потом на кладбище; бывало, о дожде сразу на кладбище ходили молиться, вроде того, чтобы и родители тоже просили Господа Бога»⁹⁸ (с. Малиновка).

Итак, кладбище, в отличие от поля и водоемов, — не объект приложения Божьей милости, а место, откуда лучше дойдет до Бога молитва (в том числе от разных конфессий на общем кладбище). В этой организуемой в ситуации бедствия

сакральной коммуникации *родители* выступают посредниками, заступниками.

Насколько мне известно, о молении на кладбище при засухе ни в материалах РГО, ни фонда В.Н. Тенишева не упоминается, а в литературе имеется лишь одно подобное описание (конца XIX в., по Новороссийской губ.)⁹⁹. Вместе с тем, в народном сознании присутствовала связь дождя с умершими и кладбищем: в начале XX в. сохранялось поверье, что грозу и дождь производят умершие¹⁰⁰, и фольклорное представление, запечатленное в словах песни, что умершие родители могут придти на землю вместе с дождем¹⁰¹. Кроме того, в XIX — начале XX в. при засухе в некоторых южнорусских губерниях считали необходимым провести обряд перезахоронения тех, кто не должен быть на общем кладбище, — *опойцы*, убитые, утонувшие: после эксгумации таких покойников переносили в лес¹⁰² или бросали в овраг, болото, речку¹⁰³. По-видимому, в среде старообрядцев-беспоповцев и во второй половине XX в. сохранялась ритуально действенная и осознаваемая семантика кладбища — медиатора в коммуникации, обращенной от сообщества православных к Богу. Отметим, что эта функция кладбища не обладала внехристианской (языческой) семантикой: для моления на кладбище приносили нередко иконы из моленной; кроме того, еще два-три десятилетия назад беспоповцы врезали в надгробный крест медную иконку, чтобы умерший как бы молился, глядя на восток.

Подобную ритуальную функцию выполняли для сельского социума и чудотворные иконы. В ряде обследованных местностей на юге Нижегородской области при доставлении чудотворной иконы для моления о дожде также сходились представители разных конфессий. Так, по сообщениям беспоповцев-поморцев из Бутурлинского района (с. Бакалды, д. Марьино), при засухе «все вместе разные веры шли, с иконой Владычицы из с. Большие Комбы. Приносили икону православные, а шли с ней молиться все. Свечки на столик ставили, зажигали их. Воду брали, там ее освящали. Потом ее понемногу домой забирали. И я, другие под икону садились. Одаривали эту икону полотенцем, вешали на нее — много полотенце, ей дарили»¹⁰⁴. Подобная традиция была и в Арзамасском районе:

«Чудотворную икону [Богородицу Тихвинскую из «австрийской церкви» — А. О.] из с. Чернухи все село провожало, все веры. Под иконой проходили, поцеловав ее. Шли в другое село — Селёму. Потом делали молебен у родника. Батюшки не было, церковь уже была закрыта. Все веры тогда ходили»¹⁰⁵.

В Арзамасском районе существовала еще и такая форма структурной организации разных конфессий на общую молитву, как их встреча на границе — «на рубеже» поселений. По сообщению староверки Гришиной В.Д., 1922 г. р., из д. Судеб, «о дожде молились на рубеже с с. Селёма. И из Селёмы туда же приходили, они не по нашей вере, они церковные православные. Знали и мы, и они заранее, что придут. Молились вместе на рубеже. Родника там нет. Брали с собой иконы из моленной, больше ничего»¹⁰⁶.

Отметим, что и кое-где и старообрядцы-семейские Бурятии — в с. Нижний Жирим Тарбагатайского района — разноверные (беглопоповцы, оставшиеся в советское время без священника и называющие себя «беспоповцы», и православные, но тоже не имеющие храма) сходились на совместную молитву на соседней с селом возвышенности: при засухе «ходили на гору молиться, приносили крест медный, икону Ильи, свечки брали <...> Раньше все вместе ходили — и *сибиряки*, и *семейские*. Руководила уставщица Анна. А крестился каждый по-своему»¹⁰⁷.

Итак, в разных местностях прослеживаются ритуальные структурные элементы, благодаря которым становилась возможной совместная молитва при засухе. Выделяются такие их типы: 1) моление не «под крышей» — на поле, у водоемов (т. е. у мест приложения испрашиваемой Божьей милости); 2) моление в тех местах, которые, по народным представлениям, опосредствуют коммуникацию с Богом — на кладбище, на границе поселений, на горе; 3) крестный ход, моление с чудотворной иконой.

3. Кроме очерченных выше двух групп совместной молитвы (простое примыкание; структурно организованное соучастие), к формам координации ритуального поведения при засухе следует отнести также отдельную коллективную молитву, но с согласованием места проведения и времени. И прежде,

и теперь все понимали, что действенность моления возрастает, если разные конфессии проводят его пусть не одновременно, но примерно в одни и те же сроки. Так, в Бурятии (д. Надеино, с. Харитоново Тарбагатайского района) *семейские с сибиряками* (старожильческое православное население) раздельно, но совершая сходный ритуал, ходили молиться: «...*семейские* с уставщиком при засухе ходили на гору молиться, там крест стоял. Брали иконы, свечи. А у *сибиряков*, которые тоже на гору ходили молиться, все особое было. У нас свое, а у них свое особое моление. В разные дни о дожде ходили молиться»¹⁰⁸.

На юге Нижегородской обл. возникли различные формы координации раздельных молений о дожде, проходивших примерно в одинаковые сроки и вблизи расположенных либо одинаковых местах. Вот как это происходило в с. Большие Бакалды у поморцев и православных РПЦ: «О дожде молились раздельно: разные веры — на разных родниках, заранее было известно кто куда пойдет. Примерно в одни и те же дни ходили»¹⁰⁹. В с. Толба у спасовцев и православных («никониан») была несколько иная координация: при засухе «ходили с никонианами, а бывало — раздельно: эти на один пруд идут, а наши на другой пруд, ключ идут. Бывало, в один и тот же день ходили, хотя специально об этом не договаривались»¹¹⁰. В с. Пустынь, где сосуществуют два прихода спасовцев, называемые по именам их лидеров-основателей, наставница еринского прихода, сказав, что в их молении о дожде могут участвовать и православные РПЦ, добавила: «Мы и луппановский приход [спасовцев того же села] молимся, договорившись, в один день, но не вместе, а в разных местах»¹¹¹.

Прослеженные формы межконфессионального взаимодействия обнаруживают, что в конкретных поведенческих стратегиях заложены две ориентации: дистанцирования и координации — то и другое в рамках сельского социума, осознаваемого, в ситуации бедствия, в качестве единого.

И на индивидуальном, и межгрупповом планах взаимодействия различных конфессий поведенческая стратегия отличалась от декларируемых норм, запечатлевших тенденцию к абсолютному обособлению. Рассмотренные выше *поведенческие стратегии*, складывавшиеся уже в первой трети XX в.,

в течение всего столетия служили для разрешения противоречия между, с одной стороны, запретительными нормами, и, с другой стороны, потребностями общения в деревенском социуме. Таким образом, в XX в., в отсутствие адресной государственной, социальной дискриминации староверия, фактические поведенческие стратегии в межконфессиональных контактах способствовали преодолению в конкретной местности той социальной мозаичности, что укоренилась в российском обществе ввиду раскола Церкви и последовавшей за этим неоднородности русского православного населения.

Для выявления общего и специфического — в рамках такой поведенческой стратегии — обратимся теперь еще к двум другим регионам Европейской России, откуда также имеются наши полевые материалы, хотя менее подробного характера.

Новгородская область

На территории Новгородчины уже в первые десятилетия раскола Русской церкви формируется один из наиболее влиятельных и крупных центров беспоповского направления старообрядчества — федосеевское согласие¹¹². Его основателем в теоретическом и организационном отношении был дьяк Крестецкого Яма Феодосий Васильев. Основные положения этого согласия были сформулированы на руководимых им Новгородских соборах (1692 и 1694 гг.) противников новообрядчества. В числе таких положений, следование которым сразу же выделило федосеевцев в особую конфессиональную группу, провело демаркацию между ними и поморцами и, вместе с тем, сохранилось в качестве их отличительной черты в течение более чем трех столетий, было категорическое неприятие вновь заключаемых браков (в безблагодатной, согласно старообрядцам, никонианской церкви, а также, позднее, и по благословию беспоповских наставников — у поморцев брачных). Разделение на «староженов» и «новоженов» сначала послужило демаркацией внутри общины между теми, чей брак (браковенчание до раскола) признается, и теми, чей приравнен к блуду¹¹³, а позднее первый из этих терминов стал в основном использоваться как самоназвание федосеевского

согласия, в отличие от прочих беспоповских согласий, к которым федосеевцами применялся второй. Насколько мне известно, в XIX–XX вв. термин «федосеевцы», употребляемый извне, не служил самоназванием для членов этого согласия.

Согласно О.М. Фишман, восстановившей основные вехи в истории федосеевства на Северо-Западе Европейской России, к середине XVIII в. имелись многочисленные общины последователей Ф. Васильева не только в новгородских, но также во псковских, ярославских землях, в Прибалтике и Польше. В первой половине XIX в. в сельской местности Новгородчины среди старообрядцев преобладали беспоповцы, причем в одном и том же селении могли проживать и поморцы, и федосеевцы. Во второй половине XIX в. средоточием беспоповцев обоих согласий был главным образом Старорусский уезд; федосеевцы несомненно проживали и в ряде волостей Валдайского, Крестецкого уезда и по левобережью р. Мсты (ныне территория Маловишерского района)¹¹⁴. В течение XIX в., как установлено Н.С. Федорук, численность старообрядцев в Новгородской губ. возрастает; несмотря на запреты, в различные периоды, согласно официальным документам, функционировало от двух-трех до девятнадцати молитвенных домов; отмечается также нейтральное уважительное отношение к староверам со стороны местного православного населения¹¹⁵. Численность беспоповцев и присутствие молитвенных домов — то и другое в различных регионах Новгородчины документально прослежены Т.А. Воскресенской; так, во второй половине XIX в. отмечается значительное количественное преобладание их в Старорусском и Крестецком уездах; вместе с тем сравнительно большее количество молен в Валдайском уезде. В середине XX в. общины беспоповцев (обоих согласий) были зарегистрированы в нескольких районах области¹¹⁶.

Опираясь на наши полевые материалы, собранные в Новгородской области (в 2000 г. — в Валдайском, Крестецком и Маловишерском районах, в 2009 г. совместно с А.А. Чувьюровым — в Старорусском, Поддорском и Волотовском районах), сначала кратко охарактеризуем специфику требоисправления, а затем более подробно — локальные варианты межконфессионального общения старообрядцев и православных РПЦ.

Регионально-конфессиональная специфика требоисправления

Таинства, совершаемые мирянами-беспоповцами в Новгородской области — крещение и исповедь, а также похоронно-поминальные обычаи — в основном описаны Т.А. Воскресенской¹¹⁷ (на конкретном эмпирическом материале, но с попыткой дать обобщенную картину). В излагаемых ниже наших полевых материалах акцент поставлен на обнаружение, в рамках локальной целостности, особенностей регионального и/или конфессионального характера.

Старообрядцы обследованных местностей Новгородской области принадлежали некогда к беспоповцам поморского либо федосеевского согласия, но осознание своей принадлежности на рубеже XX–XXI вв. почти у всех информантов было неотчетливо: только некоторые о себе говорят «поморцы» либо «христиане» (то же самоназвание, что у потомков нижегородских федосеевцев); многим же лишь известно, что они «староверы»; о нестароверах говорят «мирские», «никониане», «церковники». Без самоназвания «федосеевцы», но со специфическим для этой конфессии отличием себя от «новоженов» сохранилось представление о себе у беспоповцев д. Валтошино Старорусского района. Здесь помнят, что в первой половине XX в. в составе клирошан могли быть только незамужние, неженатые; беспоповцы, состоявшие в браке, присутствуя на коллективном богослужении, стояли позади и в это время не должны были молиться.

В 2000 г. в трех ранее упомянутых районах моленных уже не было, коллективная религиозная служба более двадцати лет не проводилась. Наоборот, все староверы Старорусского и других районов, обследовавшихся в 2009 г., окормляются наставником поморской общины г. Старая Русса Г.И. Косолаповым, регулярно принимающим на выезде, во время Великого поста, исповедь; в отсутствие наставника в некоторых местностях Волоотовского района (д. Сельцо, Городцы) проводятся отпевания и поминальные службы.

Вот как описан обряд крещения, совершавшийся беспоповцами в д. Костково Валдайского района в середине XX в.

информантом-женщиной, 1931 г. р., родившейся в конфессионально смешанной семье и крещеной в церкви (по отцу), но вышедшей замуж за старовера. По ее словам, она не раз посещала моленную в праздники, неоднократно присутствовала и при отпевании, и при крестильном обряде. «Дети мои все крещены в их [беспоповцев] веру. В доме крестили, когда уже моленной не было, остались две-три бабушки, которые могли крестить. И из другой деревни к ним привозили. У меня всех детей в доме крестили. Была для этого отдельная бочечка, в нее ничего не клали больше. Приносили в ней воду, бывало, со льдом даже. Воду не нагревали. Сразу погружали ребенка с головой, три раза погружала — одной рукой, а другой ушки держала. А перед этим моление было, и крест в воду опускала. Перед иконами стояла [эта] бочечка, иконы тогда открывали, зажигали лампадку. Ставили три свечки по краям бочечки. Огарки этих свеч клали на божницу, сохраняли. Должны были быть и крестный, и крестная (без разницы, замужние ли, женатые). Мальчика крестная принимает, а девочку — крестный. Подарков крестным не давали, обед обычный устраивали. При крещении все стояли, и я тоже, хотя я другой веры»¹¹⁸. Во многом сходно описание крещения в Крестецком районе, д. Китово, данное информантом-женщиной 1922 г. р., никогда не бывшей замужем: «И я была крестной как-то, мальчика крестили. Один из вопросов был: “Отречешься от сатаны?” — “Да; остры когти у сатаны...” В деревне была бочка для крещения. Ставили три свечки, кадили. Три раза погружали. Были и крестный, и крестная. Мальчика крестная на руки, берет и наоборот. Мать ребенка, хозяйка, делает стол; платы не брали. Подарков не было. Крестная приносила колпачок и рубашечку, пояс, полотенце (с вышивкой). На куме нельзя жениться, на ее сестре — можно. Если я первый раз девочку окрестила [была крестной], только девочек далее должна крестить и если мальчика — мальчиков. Иначе бы мои крестники — мальчик и девочка — не могли бы пожениться, как от родной матери. Крестная выше матери, в ответе на том свете за все. Раньше было принято крестить на восьмой день, как Христа»¹¹⁹.

В этих и других описаниях присутствуют черты крестильной обрядности, общие для всех старообрядцев: использование проточной воды, которая не подогревается; для каждого окрещаемого вода заново наливается в купель; троекратное полное погружение (а не обливание сверху), присутствие двух восприемников разного пола. В приведенных описаниях обращает на себя внимание, во-первых, то, что на купель ставились три свечи, а не четыре, как чаще всего делается у поморцев в различных местностях (в Нижегородской обл. три свечи на купели ставились только в одном из обследованных районов). Во-вторых, требование, чтобы принимал окрещенного ребенка крестный не его пола — здесь наши данные расходятся с материалами Т.А. Воскресенской¹²⁰. Вместе с тем, в Старорусском районе, д. Валтошино, согласно нашим же материалам (экспедиция 2009 г.), старообрядцы-федосеевцы придерживались принципа одинакового пола крестника и принимающего из купели. По-видимому, имеет место вариативность в рамках значимости как таковой соотносительной половой принадлежности крестника и его крестного. С этим же коррелирует стремление избежать смешения в духовном родстве, что сопоставимо в народном сознании с кровосмешением.

В только что упомянутой местности федосеевцы в крестные брали неженатых, вдовых или же детей; при крещении также ставились три свечи на купели, крещение старались совершить на третий день. Полагаем, что три свечи, как и третий день для проведения обряда, возникали в народной среде в качестве символического усиления главного действия в числовом коде — троекратного погружения. О трех свечах на купели и об одинаковом поле крестника и восприемника упомянули также поморцы брачные в д. Горки Маловишерского района, те же черты были характерны для крещения у православных соседней д. Барашиха в отсутствие священника¹²¹. Вместе с тем, по словам бывшего наставника М.В. Никитина, 1926 г. р., приход которого включал д. Дубки и Горки, при крещении на купели ставились четыре свечи.

Конфессионально локальная специфика в большей степени проявляется в похоронно-поминальной обрядности. Начну с рассмотрения двух описаний из Валдайского района.

В д. Серганиха, по словам информанта 1913 г. р., «мыли, одевали не только чужие; я мыла своих. Воду выливают на улице под тот угол, где иконы стоят. Всю одежду умершего и тряпки, которыми мыли, жгут на огороде. В гроб на дно стружки кладут. (Если гроб до времени сделан, то туда надо зерна насыпать.) Гроб ставят на табуретку ногами к иконам. И если гроб еще не готов, кладут так же. Перед тем, как в гроб класть, его кадят. С покойником все время сидят; раньше все эти дни читали, что — не знаю, сейчас некому читать. Долго молились, а потом перед выносом крышку забивали. На краю гроба ставили по краям четыре восковые свечи. Если они сгорали не до конца, в гроб клали. Деньги в гроб не кладут. Гроб до ворот деревни несли на носилках (четырёхугольная рама на ножках), а из дома выносили на полотенцах. Вперед идут (раньше Шура Пигусова впереди шла [одна из двух сестер — старых дев, которые прежде, пока были живы, вели здесь богослужение и могли крестить — А. О.] с иконой на полотенце, а затем гроб закрытый на носилках. Хоронили на третий день до 12 часов. На могиле еще молились; могила глубокая, примерно 1,8 м. Роят, опускают в могилу на веревках чужие. В день похорон обед делают, всех зовут, даже тех, кто не ходил [на кладбище]. В 9-й и 20-й день подают милостыню — деньги самым бедным, в 40-й день — обед, как в день похорон. Поют *понафиду* в 9-й день и в родительские дни. Кутьи не делают»¹²².

По словам информанта — женщины 1923 г. р., старовой, вышедшей замуж за православного против воли своих родителей, но сохранившей свою конфессиональную принадлежность, передавшей ее одному из детей и внучке, в д. Костково «как умрет человек, полотенце вешали и воду ставили в божницу — до 40-го дня. Чужие мыли, одевали покойника, могилу копали, гроб несли. Одежду, одеяло покойника жгли на озере. В гроб стружек немного клали, а в подушку — березовые листочки. Смертная одежда: рубаха, платок — белые, платье темное, лестовка новенькая (любого цвета), пояс — по-верх, крестик. Гроб ставили ногами к *боженьке*. Сидели у покойного ночью, читала знающая бабушка; года три назад приходили к нам отпевать из Локотско. Если человек не покается

в течение года, то его отпевают вселенской панихидой. При отпевании ставили свечки на край гроба: по одной в голове и ногах и по две с боков [всего 6]; огарки в гроб клали. Гроб несли восемь человек на специальных носилках, на полотенцах. На полотенцах в могилу опускали. Вперед шли с медной иконой, а сзади затем несли гроб. На груди покойного лежит медная иконка, ее забирают перед тем, как гроб забивать. У староверов гроб забивают дома, сразу после отпевания. На следующий день после похорон, с утра, навещали покойного. Поминки — в день похорон, в 9-й (для близкой родни) и 40-й. На поминки подают кисель, пироги; без вина»¹²³.

Как и у старообрядцев-беспоповцев Нижегородской области, в обращении с покойником и гробом здесь существенными оказываются признаки: свои (родственники)—чужие, пространственная ориентация, тело—душа. Содержательно почти все, что представлено в этих описаниях, встречается и в других региональных группах, своеобразно только количество свечей на гробе при отпевании. Однако эта черта не является конфессионально специфичной: такое же количество свечей и в том же порядке устанавливают на гробе православные д. Быково (та же административная территория). В другом районе — Маловишерском — встречается сходная ситуация, также представляющая не конфессиональную, а региональную специфику. И у староверов (д. Виниха), и у православных (д. Медведь) на гроб ставятся три свечи¹²⁴. Если полагать, что количество свечей (3 или 6) не является случайным, а выражает в числовом коде свойства похоронной обрядности, тогда напрашивается допущение, что первый из этих вариантов запечатлевает третий день, когда происходит расставание с телом, а второй — «шесть недель» (народный вариант названия сорока дней), когда происходит расставание с душой покойного.

Для поиска региональной, конфессиональной специфики в различных районах Новгородчины требуется, полагаю, сопоставление с обрядностью православных РПЦ на той же или близлежащей территории. Оно представляется особенно необходимым ввиду того, что в Новгородской области ни беспоповцы, ни православные не являются пришлым населением,

и несмотря на конфессиональное размежевание, здесь более, чем где-либо, возможно взаимовлияние, а кроме того, могли сохраниться в обеих этноконфессиональных группах черты общности, сформировавшиеся еще до церковного раскола.

Приведу одно подробное описание похоронно-поминальной обрядности, данное информантом-женщиной 1912 г. р., урож. д. Шугино, православной РПЦ, жившей по выходе замуж в д. Буданово: «В Шугино как умрет человек, вешали полотенце и около божницы, и снаружи дома на передний угол. И водичку ставили с обеих сторон (снаружи — на зава-linkу). Покойного клали на лавку или на доску на два стула, головой к божнице. (А в церкви при отпевании — ногами к иконам). Раньше только чужие мыли покойника. Стружки от гроба клали в гроб, ими подушку набивали (можно и березовыми листьями). Оставшиеся стружки на костре около дома сжигали. Белье, одежду покойника — сжигали. Воду от обмывания выливали на передний угол снаружи, туда же и мыло. Хоронили на третий день до 12 часов. Пока покойник в доме, всю ночь кто-то сидел у него, молитвы читали по книгам. Все время четыре свечки на гробе горели и лампадка в божнице. При прощании клали деньги в гроб, их брали хозяева на поминки. На кладбище деньги кидают в могилу.

Делают обязательно поминки через 7 дней и на 40-й день. Раньше кутью делали: рис с изюмом; брали по ложечке сразу, как проводят за ворота, перед тем, как везти на кладбище. Фамилии раньше на крестах на кладбище не писали, иногда наверхие делали. Общий поминальный день — в субботу перед Троицей или в Троицу. Крест намогильный ставят только на 40-й день. Говорят, до 40-го дня душа сюда ходит; справишь — успокоишься. Водичка, что стоит [у божницы] 40 дней, может помочь: помоешься, если кожная болезнь»¹²⁵.

Отмечу сразу своеобразную черту, более нигде не зафиксированную ни в Новгородской области, ни в других обследованных регионах: постановка намогильного креста только на 40-й день, иначе говоря, только тогда, когда душа умершего уже перестала приходить в этот мир. В семиотической паре с намогильным крестом — как медиатором живых и умерших — в рамках данной локально-конфессиональной целостности

предстает вода, ставившаяся у икон на весь период, пока душа, приходя в дом, могла ею воспользоваться, а теперь она послужит живым. Если до завершения сорока дней эти два медиатора — вода и крест (изготовленный, но еще не установленный) маркировали местопребывание, соответственно, души и тела покойного, то позднее они же становятся маркерами последствия, оставляемого умершим в мире живых — на их теле или же в их памяти, душе.

В данном описании можно выделить черты, которые совершенно не свойственны старообрядцам: ориентация гроба с покойником головой к иконам; приготовление кутьи из риса с изюмом (а не из меда и зерен пшеницы); помещение денег в гроб. Первая черта наверняка, а во многих случаях и вторая во всех других обследованных регионах страны могут послужить индикатором конфессионального отличия в обрядности. Однако в различных местностях Новгородчины (в д. Брод и Костково Валдайского района, д. Локотско и Еваничи Крестецкого района, д. Барашиха и Медведь Маловишерского района) православные РПЦ в XX в. ориентировали гроб с покойником ногами к иконам, причем мотивируя это так же, как и старообрядцы: «...ногами к божнице, чтобы смотрел на божницу», «гроб к иконам ногами: голова должна глядеть на иконы»¹²⁶. При отсутствии более ранних полевых материалов трудно сказать с уверенностью, сказывается ли здесь в первую очередь авторитет обрядности беспоповцев, происходившей вне церкви и, в свою очередь, усиливавшей религиозную значимость переднего угла избы, или же перед нами сохраненная новгородскими православными реликтовая черта древнерусской обрядности. Ранее мною выдвинуто первое из этих предположений¹²⁷, однако оно несколько ослабевает, уступая место второму, если учесть два момента. Во-первых, эта черта довольно широко встречается — в трех районах у православных РПЦ. Во-вторых, на Новгородчине весьма выражено стремление отличаться в обрядности от конфессии своих соседей. Ярким примером этому может послужить тот факт, что на староверческом кладбище в д. Локотско, где уже несколько десятилетий покоятся умершие обеих конфессий, на нескольких надгробных крестах у православных РПЦ

косая планка ориентирована не правым, как положено, а левым концом вверх; несколько таких случаев мне довелось наблюдать, и о намеренности таких фактов — чтобы отличаться от староверов — так говорили информанты, принадлежащие той и другой конфессии¹²⁸; о подобных фактах, но в связи с надгробными крестами староверов, сообщает и Т.А. Воскресенская¹²⁹.

Итак, к отличительным чертам староверческой похоронной обрядности на Новгородчине не относится положение гроба относительно божницы; отличительным в пространственной организации выступает только общая для всех старообрядцев ориентация при движении, в том числе перемещении гроба, *посолюнь* (по часовой стрелке). Кроме того, состав кутьи — непременно из меда и зерен пшеницы.

Необходимо отметить еще одну оригинальную черту в обрядности православных РПЦ, имеющуюся в приведенном описании и представляющую как раз регионально-конфессиональную специфику: маркирование переднего угла избы снаружи на весь период сорока дней (шести недель). Такой обычай православного похоронного цикла встретился мне не только в д. Буданово, но и д. Костково Валдайского района, а также в д. Еваничи Крестецкого района. («...Как умрет, сразу на 6 недель вешали белую тряпочку снаружи, где передний угол. А около божницы вешали полотенце; и воду ставили на стол, когда за стол все садились, все отпивали по глотку; говорят, умерший приходит умываться и вытирается»¹³⁰), в д. Виниха Маловишерского района («Как умрет человек, так из белого коленкора узкая тряпка висит снаружи на переднем углу 40 дней. Затем эту тряпочку — в речку или в печку»¹³¹).

В похоронно-поминальной обрядности *христиан* (потомки федосеевцев — в дд. Жизлино, Городцы, Сельцо Волотовского района) встречается ряд семантически связанных черт, отличающих эту конфессию и от православных РПЦ и, возможно, от поморцев. Перечислю эти черты:

- покойника обмывают, не используя мыла;
- при отпевании на бортиках гроба ставятся не четыре зажженные свечи, как чаще всего у поморцев, а восемь

(три у головы, по две по бокам на уровне рук и одна у ног или же всего шесть, тогда у головы одна;

- огарки от свечей в гроб не кладутся, их сохраняют для поминальных служб;
- прощание с покойным происходит до того, как завершат петь «Погребение», причем без целования медной иконы, лежащей на груди усопшего;
- кутья в день похорон не подается, а лишь начиная с девятого дня¹³².

Приготовление кутьи по-разному распределено во временном аспекте похоронно-поминального цикла — в зависимости от конфессиональной принадлежности и местности. Так, во всех обследованных районах православные РПЦ непременно готовят кутью уже в день похорон; в ряде местностей кутья, приготовляемая только в первый день, служит, таким образом, символическим завершением погребального обряда (д. Быково, Костково Валдайского района, д. Карпина гора, Виниха, Барашиха, Медведь)¹³³. Кое-где ее даже несут на кладбище и сразу после погребения предлагают всем участникам проводов («Ели ее и на кладбище понемногу, и на могилу сыпали, и дома ели <...> На 40-й день — поминки без кутьи»¹³⁴).

У старообрядцев-беспоповцев Крестецкого района мною обнаружены три локальных варианта сроков приготовления кутьи: 1) начиная с 9-го дня, «только когда *понафиды*» (пос. Крестцы, поморцы брачные); 2) наоборот: в 9-й день кутью не готовили, а только в день похорон и 40-й день (д. Локотско); ее предлагали вкушать только тем членам общины, кто не был замирщен, — *рабным*¹³⁵; 3) только на 40-й день (д. Китово). В д. Горки Маловишерского района беспоповцы, посещавшие в начале 1950-х гг. поморскую церковь в д. Дубки, готовили кутью только на 40-й день, и они тоже предлагали ее на поминках только тем, кто сидел за столом «для *рабных*» (второй стол, в той же или другой комнате, предназначался для *мирских*, в категорию которых входили и замирщенные староверы)¹³⁶.

Информанты-христиане Волотовского района прокомментировали, почему в день похорон кутья не должна изготавливаться: «Если тело [покойник еще в доме] — кутьи не надо», «В день

похорон нет кутьи: покойник лежит»¹³⁷. Кутья готовится ими из пропаренных зерен пшеницы в количестве 40 (отмечено информантам в д. Жизлино и Сельцо) — в этом сходство с нижегородскими федосеевцами, с добавлением небольшого количества меда и колодезной некипяченой воды. Пока поется «Панихида» (в девятый, сороковой дни, в години и позднее), кутья в чашке стоит на столе в переднем углу. В д. Сельцо эту чашку помещают на квадратную деревяшку, по углам которой прилепляют четыре длинные катаные свечи, а пятая ставится к иконам в божницу (см. фото № 14); так же делается и в случае заочного отпевания. Кутью и прежде, и в настоящее время вкушают по три ложки, причем не все присутствующие на поминальной службе, а только те, кто ее исполняет — «певчие». К поминальной службе допускаются только известные своим благочестивым поведением пожилые женщины.

Итак, если у православных РПЦ кутья связывается в первую очередь с поминанием в день похорон и венчает погребальный обряд как таковой, то у старообрядцев-беспоповцев ее приготовление в большей мере ориентировано на последующие этапы поминаний в 9-й и 40-дни, иначе говоря, не на проводы тела, а проводы души. Наиболее последовательно и отчетливо это различие тела/души посредством включения (или невключения) кутьи в обряд выражено у потомков федосеевцев.

Межконфессиональное взаимодействие: границы и формы притяжения/отталкивания

Напомню, что для опроса отбирались информанты старше 70 лет из числа и старообрядцев, и православных. Изучались такие аспекты взаимодействия, как: посещение «иноверного» храма (соответственно, церкви/моленной), конфессионально смешанный брак, раздельная трапеза, участие в поминках по соседу или родственнику-иноверцу. Пропорцию общих и особенных черт в локальных вариантах взаимодействия не всегда можно объяснить, интерес представляют конкретные формы преодоления раскола социума по признаку конфессиональной идентичности. Вместе с тем, не стремясь изна-

чально объяснить своеобразие, упомянем о специфических факторах, существенных для функционирования, хотя бы в первой половине XX в., религиозного сознания в этих районах: в Валдайском — сравнительно большее число православных центров (монастырей, церквей); в Крестецком и Маловишерском — сравнительно более мощные, со значительным диапазоном территориального притяжения, старообрядческие центры (моленные в д. Крестцы, д. Полищи; церковь старообрядцев-поморцев в д. Дубки).

Всего опрошено 52 информанта, затронувших проблематику межконфессионального общения, в том числе старообрядцев и православных РПЦ: в Валдайском районе — 7 и 12, Крестецком — 4 и 8, Маловишерском — 15 и 6. Из них состояли, на момент опроса или прежде, в межконфессиональном браке (заключенном в 1930–1950 гг.), соответственно: 8, 4 и 7 чел., т. е. одна треть в Крестецком и Маловишерском и 42 % в Валдайском районе.

На плане повседневных контактов, в будни и праздники, дистанцирование обычно наиболее заметно в отношении раздельной трапезы и/или посуды, что сдерживает проявления гостеприимства, ограничивает контакты в домашней среде. Для староверов следование этой норме означает постоянное стремление избежать опасности «замирщения», нарушающего благочестие, а для мирских — что ими пренебрегают «как нечистыми». О существовании норм раздельной трапезы (посуды), в основном до середины XX в., упомянули многие мирские и некоторые староверы, в равной мере по всем районам.

Вот как об этом рассказали в Валдайском районе. В гости к староверам ездили со своей посудой, иначе «если поешь, они из этой посуды есть уже не будут, разве что кошке дадут»¹³⁸. В староверческой деревне Лучки в 1930 г. девушкам, приехавшим на работу и поселенным в общежитии, «даже ведро не хотели дать, чтобы мы у себя пол помыли <...> И воду давали из особой кружки»¹³⁹. Однажды в 1940 г. в староверческой деревне Серганиха после устроенного там гуляния молодежи девушки-мирские (жившие в соседней деревне) зашли в гости к подруге-староверке. «Ее мать говорит: “Наши — сюда, а мирские — по другую сторону стола”; подают отдельно им и нам.

Одна из “мирских” говорит: “Девки, у вас вкуснее!” — и взяла, своей ложкой влезла в их чашку... Те не стали есть»¹⁴⁰.

В селе (ныне — деревня) Локотско Крестецкого района в основном проживали православные, а в нескольких соседних деревнях — в основном староверы. Из воспоминаний М.Г. Брызгаловой, 1923 г. р., мать которой была портнихой, поэтому нередко общалась и со староверами: «Когда они у нас в доме выполняли какую-либо работу, то никогда не садились за стол, брали еду с собой. У них бытовало мнение, что православные — поганые люди»¹⁴¹. У некоторых создавалось представление, что раздельная посуда — главный или наиболее значимый момент межконфессионального общения: «Старовер ненавидит православного, не даст из своей кружки напиток. Они считают, что все, кроме староверов, нечистые»¹⁴².

Интересно, что у информантов Маловишерского района более нейтральное отношение к норме раздельной трапезы (посуды), хотя также имеются об этом неоднократные упоминания. Здесь сохраняется знание о норме восстановления благочестия, если староверу доведется поесть из одной чашки с мирским: надо отмолиться десять лестовок.

Для оценки степени межконфессиональной толерантности весьма важно знать, каково общее мировоззренческое отношение к иной конфессии («вере») — ее богослужению, коллективной молитве. Если и в Крестецком, и Маловишерском районах из числа опрошенных православных только один посещал старообрядческую моленную (а из числа староверов посещали церковь, соответственно, — ни одного, один), то в Валдайском районе — иная ситуация. В этом районе посещали моленную (или старообрядческое богослужение на дому) 5 православных, а из пожилых староверов посещали церковь 3 чел. Здесь можно заключить, по-видимому, о присутствии не отталкивания, а скорее некоего интереса, притяжения. Так, З.Н. Архипова, 1917 г. р., жительница д. Серганиха, была обвенчана в православной церкви со старообрядцем (присоединенным тогда же к официальному православию). Молодая семья проживала с родителями мужа, старообрядцами; свекровь предлагала невестке перейти в староверие, но свекр заявил, что в этом нет необходимости; первый ребенок

был окрещен «в старую веру», которую из членов семьи исповедовали только его бабушка и дед. И все же Архипова посещала все службы в моленной, наставницы не требовали согласиться на «перекрещивание». По словам Г.П. Киселевой, 1931 г. р., «церковницы», вышедшей замуж за старовера и жившей с его родителями в д. Костково, все «церковные» в праздники посещали старообрядческую моленную (им там только не разрешали креститься).

Еще один важный аспект межконфессионального общения в деревенском социуме, показательный в отношении притяжения/отталкивания, — участие в отдании последнего долга покойному соседу-иноверцу. Посещение православными поминания, проводимого старообрядцами, сопряжено с возможным их присутствием на богослужении (в доме покойного) и участием в общей трапезе. Из числа информаторов-православных Валдайского района посещали староверческие поминки 8 человек, т. е. две трети опрошенных, а в Крестецком и Маловишерском — 2, 3 человека, т. е. одна четверть, половина. (Количество упомянувших, что староверы не «не допускали проститься с покойным», «не звали» на поминки, соответственно, 1, 2 и 2 чел.) Итак, и по этому аспекту общения имеются локальные различия; на период 1930–1960 гг. толерантность в большей мере наблюдается в Валдайском районе.

Нормы раздельной трапезы особенно строго придерживались, отчего она наиболее явно обнаруживалась, как раз в ситуациях поминок. Так, в Валдайском районе могли устраивать «два стола в разных комнатах — для староверов и для нас» (сообщение православной, которой доводилось готовить поминки по матери и тетке мужа-старовера); или разноверные ели за одним столом, но из разных чашек. В староверческой деревне Китово (Крестецкий р-н) православные и староверы на поминках ели на разных сторонах стола, при этом требовалось стелить разные скатерти. В Маловишерском районе, если приглашали православных, то усаживали их за отдельный стол.

Конфессионально смешанные браки, несмотря на то, что они не должны были совершаться, все же в 1920–1950 гг. не были редкостью. Всего таких браков (свой, родственников, соседей)

упомянуто 49 случаев. Интересно проследить, какова фактическая тенденция в их направленности: дело в том, что у старообрядцев существовал строгий запрет на брак девушки-староверки с «церковником» (на что указали в Валдайском и Маловишерском районах)¹⁴³, в отличие от женитьбы старовера на мирской. Можно предположить, что за такой нормативной асимметрией в направленности смешанных браков стоит стремление старообрядцев к укреплению эндогамии своей этноконфессиональной группы, поскольку при патрилокальности брака, характерной для русской деревни, молодая семья и ее потомство оказывались тогда подконтрольны, в том числе в вопросах исповедания, родне мужа. Вот как выражено в каждом из обследованных районов направление конфессионально смешанных браков:

Район	Брак старовера с «мирской»	Брак «мирского» со староверкой
Валдайский	9	7
Крестецкий	11	6
Маловишерский	4	12

Определенная направленность браков наблюдается в двух из трех обследованных районов, причем только в Крестецком она соответствует стремлению старообрядцев к сохранению конфессиональной эндогамии. Однако отсюда нельзя заключать, что в Маловишерском районе старообрядцы были безразличны к сохранению своего исповедания в последующих поколениях, такой вывод противоречил бы тому значительному авторитету, которым обладала община в Дубках. Заметим, что именно в этом районе информанты сообщали о случаях несостоявшегося брака старовера с «никонианкой» ввиду сопротивления его родственников. По характеристике наставника М.В. Никитина, 1926 г. р., уроженца д. Дубки, «браки с никонианами допустимы, но не узаконены»¹⁴⁴. Следует предположить, что поскольку почти все упомянутые ситуации браков в этом районе приходятся на послевоенные 10–15 лет (в отличие от Крестецкого, где, в основном, на конец 1920–1930 гг.), мог сказаться демографический фактор, а именно недостаток

мужчин. Тогда еще одним звеном, воссоздающим специфику Маловишерского района, должно стать предположение, что в довоенный период здесь в большей мере воздерживались от конфессионально смешанных браков как таковых.

Наконец, еще один значимый показатель межконфессионального взаимодействия — переход в иное исповедание, что могло происходить в силу разных индивидуальных причин, в том числе по принуждению при браке разновременных. Согласно информаторам, к смене исповедания далеко не всегда понуждали. Тенденция смены конфессиональной принадлежности в результате заключения брака более выражена в Крестецком районе: всего таких случаев 8, в том числе 5 — «перекрещивание» в старую веру под давлением родственников мужа и 3 — переход в официальное православие (по настоянию священника при венчании, крещении детей). В Валдайском районе — по две аналогичные ситуации.

В Маловишерском районе обнаружилась иная ситуация. Брак разновременных стал причиной смены исповедания только в двух случаях, оба — переход в старую веру. Однако всего здесь упомянуто 6 ситуаций перехода в староверие, и в 4-х это происходило вне контекста заключения брака, добровольно, ввиду значительного авторитета староверия.

Во многих случаях это наблюдается во всех обследованных районах, дети пожилых информантов-старообрядцев крещены в староверие (и при браках с православными РПЦ). Однако браки детей информантов заключались, в основном, с партнерами-православными. Внуки информантов, чаще всего живущие от них в отдалении, крещены в православной церкви. Таким образом, явственно прослеживается, начиная с 1960–1970 гг., утрата межпоколенной преемственности конфессиональной принадлежности.

В заключение назову черты своеобразия, присущие в 1930–1950 гг. рассмотренным локальным вариантам межконфессионального общения:

- в Валдайском районе — взаимный интерес к богослужению иной конфессии, большее участие в отдании последнего долга односельчанину-иноверцу, баланс в направленности конфессионально смешанных браков;

- в Крестецком районе — обоюдное воздержание от посещения богослужений иной конфессии, в конфессионально смешанных браках преобладает стремление старообрядцев к сохранению эндогамии своей исповедной группы и, в тесной связи с этим, большее, сравнительно с другими районами, стремление к перекрещиванию «церковницы»;
- в Маловишерском районе — воздержание от посещения и богослужений, и поминаний, устраиваемых иной конфессией, тенденция индивидуального добровольного перехода официально православных в староверие.

Усть-Цилемский район Республики Коми

Территория этого района вплоть до 1920-х гг. входила в состав Архангельской губернии. История сложения этнорегиональных, этноконфессиональных традиций обусловлена рядом факторов, действие которых прослежено в монографии Т.И. Дроновой, опубликованной в 2002 г.¹⁴⁵ Перечислим их: первоначальное ядро населения Усть-Цильмы составили в XVI в. выходцы из Великого Новгорода; длительные хозяйственно-бытовые и межличностные контакты с соседним этносом — православными коми-ижемцами; образование на р. Пижме, притоке Печоры, в первой половине XVII в. Великопоженского скита — крупного центра старообрядцев-беспоповцев, быстрое и прочное распространение его религиозно-просветительного влияния; сложение в течение XVIII–XIX вв. трех этнолокальных групп со специфическим самоназванием: *устьцилема* (жители с. Усть-Цильмы, или устьцилемцы), *пижмцы*, *цилемцы*, при общем для всех самоназвании — *староверы*¹⁴⁶.

В начале XX в. в Усть-Цильме, крупном торговом селе, были и православная церковь РПЦ, и единоверческая церковь, и несколько старообрядческих моленных. После закрытия церквей в советское время роль старообрядческой конфессии, и прежде весьма значительная, возрастает. К концу XX в.

не менее двух третей населения района — старообрядцы-беспоповцы (поморское согласие — брачные)¹⁴⁷.

Этнокультурный контекст функционирования старообрядческой поморской традиции в Усть-Цилемском районе Республики Коми по ряду признаков имеет противоположный характер сравнительно с тем, что мною наблюдалось в Новгородской обл. На момент экспедиции 2003 г., охватившей территорию проживания всех трех этнолокальных групп, старообрядцы-поморцы — по-прежнему единственная христианская конфессия в районе, обладающая организационной структурой. Ни церкви или часовни РПЦ, ни организованной общины какой-либо иной старообрядческой конфессии нет. Имеются зарегистрированные общины, с молитвенными домами — в с. Усть-Цильма (см. фото № 15, 16) и Замежное, фото № 19, религиозные лидеры — *отче* (настоятель молитвенного дома в Усть-Цильме, получивший в 2001 г. благословение от московских беспоповцев, см. фото № 17) и наставники в Усть-Цильме и округе, наставники в с. Замежном и Загривочной; регулярно проводится богослужение, производятся требы.

В 2003 г. в рамках этнографической музейной экспедиции мною изучались различные аспекты взаимодействия старообрядческой общины с официально православными русскими и коми, крещенными в РПЦ за пределами района, но ставшими его постоянными жителями в силу трудовой миграции и/или вступления в брак с партнером-*устыцилемом* (или из другой локально-конфессиональной группы *староверов* этого района). Перед тем, как приступить к изложению полученных результатов, кратко охарактеризуем специфические черты староверческой общины и обрядности, в сопоставлении с поморцами других регионов. (Подробное описание этих черт, с исторической реконструкцией, но без соотнесения с другими регионами, содержится в указанной выше работе Дроновой.)

В прошлом, более полувека назад, во всех трех этнолокальных группах существовала отчетливая стратификация общины по признаку благочестия, дистанцирования от греховного мира. В начале XXI в. представление об этом сохранилось в сознании лишь некоторых пожилых людей. Так, по словам информанта-женщины, 1908 г. р., урож. с. Загривочное, «Здесь

три веры было: *староверческая*, *поперечная* (дедушка был поперечный) и *мирская* — третья вера; те, что курят, *мирски* были. *Поперечная* — это средняя вера. В коллективной службе *староверческие* глядели на образа, на восток, а *мирские* — отдельно, на другую сторону смотрели. Нынче все мирски, все стоят в одну сторону... Нет поперечных. *Староверческая* вера чище, вернее, чем *поперечная*. *Поперечная* — это уже пониже, *мирская* — еще ниже. Кто *миришится*, с мужиками живут — те мирские. В женьтибе эти три веры не различали <...> Я была *староверческая*, а вышла замуж — стала *мирская* <...> В 1920-е гг. я ходила в Пасху в с. Замежное, не один раз, на лодке переправлялась. Там у аналоя [только] *староверческие* стояли»¹⁴⁸.

Итак, здесь три градации — *истые*, *поперечные*, *мирские* — функционировали в рамках самой общины беспоповцев. Однако (аналогично тому, что ранее упоминалось в связи с Нижегородской обл.) термин «мирские» мог обозначать и только тех, кто не принадлежал данной конфессии. Так, в этнолокальной группе цилемцев, по словам информанта 1925 г. р.: «Мы называли себя *староверские*. Если тоже кто крестом [двуперстием] крестится, но всюду бывает, со *щепотниками* общается, того называли поперечным. Которые *щепотники* [крестятся тремя перстами — православные РПЦ], не нашей веры — тех называли *мирские*, тот уже *мирской*. По закону, нельзя было сесть [за один стол] ни с попом, ни с *поперечными*, ни с *мирскими*; но как на самом деле было — не знаю. Особые чашки, ложки были на полке: для староверских, поперечных, мирских. Бывало, спрашивали гостя: «Вы из кого будете?.. и т. д.» Мыли разную посуду отдельно. Наливали [всем] из одной той же кастрюли. На поминки староверов мирские не приходили и их не звали. Нынче — все ходят <...> После тебя [обращаясь к исследователю] вымою тарелку с молитвой; нынче тарелка общая»¹⁴⁹.

Почти у всех наставников в Усть-Цилемском районе имеется значительный интерес к книжному знанию — к тому, что можно самостоятельно извлечь из Евангелия, толкований Апокалипсиса и авторитетных в старообрядческой среде книг — таких, как Кормчая, Зоннар и другие. Нередко, отвечая на вопросы исследователя, наставница в с. Усть-Цильма А.А. Чупрова, а также наставница в с. Загривочная А.М. Чу-

прова обращались к собственной библиотеке, множественным выпискам.

Опора на собственную интерпретацию иногда приводит к фактическому отступлению от норм, принятых прежней традицией. Так, в с. Загривочная (пижемцы) обнаружилось значительное своеобразие — относительно таинства причащения (обычно ни при каких обстоятельствах не совершаемого поморцами) и развития оригинальных представлений о Суде Божиим и апокалипсическом числовом коде. Наставница Чупрова сообщила о ежегодно проводимом ею таинстве причащения: «Причащение делаю по книге “Лествица” преп. Иоанна. Читаю в Великий четверг причащение два часа. Причащаем хлебом и морсом. Хлеб заранее разрежешь, сколько надо кусочков. Он лежит рядом с образами, покадишь его. И стаканчики с морсом или вином (пьет если кто). После молитвы едим, пьем». И перед смертью, как она полагает, необходимо и возможно причаститься: «Умираешь — надо причащаться: попросить кусочек хлеба и воды (любой), сказать при этом: “Я, раба Божия... причащаюся тела и крови Иисуса Христа”. Надо перед Господом Богом покаяться, если нет перед кем»¹⁵⁰. Она же сообщила о члене общины Лаврентии (Л.А. Торопове), которому было видение и открылось знание о грядущем Суде Божьем в 2014 г. и о разгадке числового кода, содержащегося в книге пророка Даниила¹⁵¹.

Итак, своеобразная черта религиозных общин района, выражающая способность к гибкой самоорганизации, выдвижению лидеров — высокий авторитет всех прежних наставников (выбранных до появления в Усть-Цильме молитвенного дома и *отче*) и автономия ими в осуществлении треб. Еще одно проявление внутренней организации общины состоит в существовании устойчивых групп для проведения чина погребения; в особенности это относится к самой Усть-Цильме, где имеются «две бригады» (терминология информанта-участницы) по 15 человек, которые за установленную небольшую плату проводят панихиду, в храме либо на дому.

В обрядности жителей района присутствует непременно *каждение* — такой ритуальный компонент, который сам по себе отнюдь не эксклюзивен, а скорее традиционен для

православия, но здесь он имеет повсеместный и массовый характер, что, на наш взгляд, также выражает демократичность религиозного поведения. Кадят при крещении, при похоронах, причем неоднократно — соответственно, наставники и благословленные на это лица; каждый верующий кадит в Духов день, отправляясь с ковшиком и смолой хвойных деревьев на кладбище и обходя с каждением все могилы ушедших родственников и друзей-односельчан.

Приведу описания того, как происходит крещение — на дому и в храме. Вот рассказ наставницы И.А. Кирилловой, см. фото № 18, 1928 г. р., урож. с. Загривочная, с начала 1950-х гг. проживающей в дер. Карпушовка, недалеко от Усть-Цильмы, о ее действиях при крещении: «Для крещения у меня есть ванна алюминиевая на четыре ведра, ее использую, с этой ванной меня везут крестить. Ведь не в каждую купель запи-хаешь: может, она с матюками, может, она из-под рыбы, а это грешно. А у меня она освящена; как занесем ее пустую, я ее крещу с молитвой и кажу — серой (смолой) из ковшика. Покадила — потом воду наливаю и снова воду кажу с молитвой, чтобы вода святая была. Кадить надо по солнцу. А пока ребенка раздевают, перед погружением эту воду еще кресто-образно крестишь: “Благослови, Христос Господи” — 3 раза. Потом трижды ребенка купаешь. “Во имя Отца” — первый раз купнешь. “Во имя Сына” — второй раз и “Во имя Святого Духа” — третий раз купнешь. После этого передаешь крестной, у нее пеленочка, перед этим покаженная. И рубашечка, поясок, крестик — все покаженное. Купель ставится недалеко от божницы, там зажигаю три свечки. (Обычно я сама молюсь при одной свече, ставлю ее к Распятию, в воскресенье, праздники — при трех свечах.) Девочке достаточно одной крестной, а мальчику надо и крестную, и крестного. Крестные считаются состоящими в родстве: ни они сами, ни их дети не могут пожениться. Становятся кумовьями, должны наставлять своего крестника, иметь ответственность за него, [как] мать и отец крестнику. Крестные в день крещения и в день рождения дарят всю жизнь что-либо крестнику»¹⁵².

Довольно близкое описание крещения у цилемцев содержится у другого информанта-женщины, 1920 г. р., не имевшей,

по ее признанию, благословения на проведение этого таинства: «Крестила в цинковой ванне, в ней не стираю. Вода — из колодца, подогревала на печи. Больше на реке крестила. Крестила здесь и свою молодку [невестку] из Усть-Цильмы, она была некрещеная. Воду надо крестообразно покадить. В воду ничего не надо добавлять, нельзя ее трогать. Три раза погружала с молитвой. Достаточно одного крестного (крестной). Рубашечку, поясок, крестик — все это надо покадить. Если у матери 6 недель не прошло, ее надо окадить. И зыбку покадить. Имя давала по святым. Крестили до двух месяцев. Имя мальчику давали по 8-му числу от рождения, а девочке — и в течение 8 дней до рождения, и в течение 8 дней после рождения»¹⁵³. В обоих описаниях не упоминается о постановке свечей на купель; по нашим материалам, это встречается в с. Усть-Цильма и Замежное (так делают наставницы). На предметном плане ритуала акцентировано каждение.

Если в первом описании кроме самого обряда характеризуются отношения духовного родства, то во втором специальное внимание уделено и таким компонентам жизнедеятельности окрещаемого, как его мать и зыбка: их тоже надо покадить. Именно каждение, в единстве с молитвой, служит сакральной соединительной линией необходимых компонентов, образующих весь предметный план ритуала: купель, вода, пеленка для окрещаемого, крестик и первая одежда — и даже продолжается далее вовне. Такой выход за предметные пределы таинства предстает, полагаем, в качестве народно-христианской трактовки очистительной функции крещения. Вот как о роли каждения при крещении взрослых сказала наставница А.А. Чупрова, 1928 г. р., урож. с. Усть-Цильмы: «Взрослого когда крещу, сама стою в лодке, делаю ему три погружения, произношу “Во имя Отца, Сына и Святого Духа”. Он смотрит на восток, а перед этим я ему путь кадиллом [кадильницей] просвещу... И потом, когда он одевается: “Одевается раб Божий” ...»¹⁵⁴.

Мне довелось, с разрешения *отче*, присутствовать при крещении младенца в молитвенном доме. Кратко охарактеризуем предметный план и действия участников. В сторожке молитвенного дома уже стояла цинковая купель вытянутой

формы. На полке с иконами горели три свечи. Младенца держала на руках крестная; и она, и крестный участвовали в таинстве, на вопрос об отречении от сатаны отвечала за ребенка крестная. Отче Алексей поставил четыре зажженные свечи крестообразно на бортиках купели. Пока крестный читал молитвы (по Древлеправославному календарю), о. Алексей три раза покадил разложенную на столе одежду ребенка, полотенце и крестик, а перед тем, как нести ребенка к купели, он попарно снял горевшие на ее бортиках свечи и каждую пару поочередно погасил, опуская в воду, находящуюся в купели. Только после этого было совершено троекратное погружение, отче надел крестик ребенку и поздравил крестных и мать, стоявшую в отдалении. Обращает на себя внимание активное вовлечение в ритуальный процесс обоих крестных, а также оба типа сакральных медиаторов — и свечи, и каждое, первый из которых служил завершающему освящению купели, а второй — очищению всего, что должно составить первую встречу окрещаемого с предметным миром. Эта взаимодополняемость двух типов медиаторов представляет, на наш взгляд, непротиворечивое сочетание двух обрядовых уровней — церковного и народно-христианского, что особенно характерно для беспоповцев различных согласий.

Взаимосвязь этих уровней еще в большей мере представлена в похоронно-поминальной обрядности староверов Усть-Цилемского р-на. Различные последовательные этапы погребения — расставания с телом усопшего и поминаний — заботы о движении его души в мир предков в обобщенном виде описаны Т.А. Дроновой¹⁵⁵. Для конкретизации того, какие ключевые семиотические признаки, медиаторы присутствуют в рассматриваемой обрядности, обратимся к нашим полевым материалам.

Начнем с результатов наблюдения во время присутствия на похоронах жителя с. Усть-Цильмы в конце июля 2003 г. Вынос гроба происходил в 13 часов; гроб и крышка — трапециевидной формы, примерно одинаковой высоты. На усопшего, с седой бородой, был надет саван. Во время движения к кладбищу процессия несколько раз останавливалась, в основном на перекрестках, и всякий раз пожилая родственница

усопшего кадила гроб и причитала (фото № 22). В левой руке она несла ведро с угольками, а в правой — ковшик со смолой. Кадила крестообразно, произнося при этом трисвятое «Святый Боже...» Впереди всей процессии несли венки из искусственных цветов, затем два человека несли крышку и восемь человек — гроб. Следом шли в черной одежде близкие родственники, а затем все остальные, некоторые из них были в моленном костюме (сарафан, рукава). Позади всех везли на телеге намогильный столбик. На кладбище гроб разместили над могилой на двух толстых металлических прутах. Та же родственница, что несла ведро и ковшик, кадила могилу и покойника, долго причитала (фото № 23). Затем присутствующие прощались с усопшим, многие при этом касались лишь рукой гроба, а некоторые — его груди.

Могила была уже укреплена досками. Спускали в нее гроб вчетвером на двух веревках. Затем один из мужчин прыгнул в могилу и установил над гробом еще доски: две поперек, они вошли в заранее прокопанные пазы, и поверх этих двух еще три вдоль могилы. Опять кадили могилу. После этого присутствующие бросали по три горсти в могилу, беря землю либо с нарытого холмика, либо с лопаты, которую держал один из мужчин. После того, как могила была зарыта, столбик установили в ногах. Неокрашенный столбик был с наверху — двумя узкими досками-«крыльями», с пятью зубчиками на концах. Снова кадили столбик и намогильный холм, причитали. Вслед за этим присутствующих позвали на поминальный обед в дом усопшего.

Каждение в погребальной обрядности выступает главным сакральным маркером: намечая пространственную траекторию ухода, соединяет тем самым все прижизненно значимые участки на территории села с новым местопребыванием тела покойного — его кладбищенской могилой и намогильным памятником.

Соотнесение «тело–душа» и другие семиотически важные признаки в структуре похоронно-поминальной обрядности выпукло предстают в подробном описании, данном наставницей И.А. Кирилловой: «Когда умер, поются три *понахиды* [панихиды] день за днем, в день похорон — *отпев*.

Его не заканчивают дома, заканчивают только на могилке, когда в нее опускать гроб; крышку забывают — отпев заканчивают. Когда прощаются, то человека в лоб или щечку целуют, в икону поцеловать — грех считается. У нас вообще икону, крест — святыню не целуют, это грех, так как человек может ругаться, клясться <...> Пока в доме покойник, зеркала завешаны. На третий день сразу после 12 выносят из дома. До 12 *понафиду* поют, с 9-10 утра <...>

Гроб заранее не делают, мертвого измерят — потом уже делают; обычно из еловых досок. Все стружки кладутся в гроб. Подушку, что под голову, набивают листьями из березовых веников, а веточки от веников кладут под подушку. Я собираю в гроб те волосы, что падают при расчесывании. Лестовку в гроб кладут ту, с которой молился, не обязательно белую. Одежда не обязательно белая, только покрывало обязательно белое <...> Одежду, в которой умер, стирают и не отдают, дома держат, остальную одежду [покойного] раздают Христа ради. Кровать, перину, на которой умер, покадят, и их можно использовать.

Если одинокий человек умер, то потом дом не должен пустовать до 40-го дня; потом можно дом закрыть, продать. Душа до 40-го дня везде ходит, где был — где работал, ездил, и каждый день приходит в дом на ночь. Поэтому кто-то из родных всегда должен в доме быть; раньше 40 дней входную дверь в дом не закрывали. [В ответ на вопросы исследователя о подготовке к возможным приходам души умершего в дом — А. О.]. Воду в божницу не ставили, хлеб не клали; полотенца не вешали. Когда первые *понафиды* поют, то ставят на стол для покойного стакан с водой, так же — на 9-й, 20-й и 40-й дни. И через год — в день смерти и день ангела ставят стакан с водой и кусок хлеба, пока *понафиду* поют. Три года *понафиду* поют обязательно, а потом уже по возможности. Кутьи не делают. На 9-й день душа вроде обратно является в первый раз; и в полусорочины, и в 40-й день является, а потом только в години <...> Если мать умерла, дочь все дни до 40-го ходит к ней на могилу. Муж умер — жена ходит. Тропарем помянут, водички, еды принесут, немного оставят <...> Когда хоронят, то впереди идут с кадилом, потом несут крышку, потом гроб, а по-

том столб намогильный. И сейчас некоторые врезают в столб (крест) иконку; у нас [иконки с крестов] не воруют»¹⁵⁶.

Обращает на себя внимание своеобразное, при этом отчетливое прослеживание признака «тело–душа». Соответственно, с одной стороны, вместо того, чтобы уничтожить одежду и постель, в которых умер, — сохранение их в доме; а с другой, заботясь о виртуальном земном присутствии души усопшего, — пребывание родственников в опустевшем доме и предоставление ей воды и хлеба во время панихид. Необходимо отметить существенное отличие только что названного способа коммуникации с душой умершего от характерного, в особенности для православных РПЦ, обычая ставить воду в передний угол на время сорока дней по смерти. В данном случае не просто передний угол как таковой, а только панихида — коллективная молитва, исполняемая в дни, значимые для посмертной судьбы души, прокладывает мост между прижизненным и позднейшим ее местопребыванием. Фактически, вода и хлеб, включенные в контекст поминальных молитв, играют ту же медиативную роль, что и кутья (но в рассматриваемой местности прежде ее не делали), представляя собой церковный способ коммуникации, а предметы-посредники — коммуникацию народно-христианского уровня.

Если заботы, связанные с погребением тела, длятся три дня, то поминания — коллективные моления о душе покойного — должны совершаться в течение не менее трех лет. Отметим вслед за Т.А. Дроновой¹⁵⁷ особенный, весьма разработанный порядок поминовения в зависимости от того, насколько усопший этого достоин. В день похорон отпев совершается только для наиболее благочестивых, а для прочих категорий умерших — или на 9-й, 40-й дни, или только в години и т. д., не позднее тридцати лет после кончины (если покойный не наложил на себя руки). О существующей неписаной норме мне сообщил отче Алексей: «Если человек исповедовался в последний год или хотя бы перед смертью, то его или перед гробом отпевают [в день похорон], или позднее — когда сам скажет, бывает, только на 40-й день (не считал себя достойным). Кто каялся, того отпевают не позднее 40-го дня. Если не исповедовался (из-за болезни, бывает) —

того через полгода-год можно отпевать; если посты соблюдал, но не исповедовался, через год можно отпевать. Если табак курил, бороду брил — только через три года можно отпевать. Если умер пьяным — только через семь лет. Самоубийц — никогда не отпевать»¹⁵⁸. Весьма близка к этим нормам и фактическая практика. Вот как происходит у цилемцев, по словам информанта-женщины (благочестивой, благословленной крестить младенцев), 1924 г. р.: «Кто молится, ходит на исповедь, того на 40-й день отпевают. Если старушка молилась, ее на 3-й или 9-й день отпевают. Некоторых — только через несколько лет. Мы сообща решаем, кого каким днем отпевать. Недавно утонул молодой — его не отпевали, только через три года пройдет. Его поминали 31-м (30 — это его предки, начиная с отцовской стороны, если не хватает, тогда и с материнской). В первый год пели понафиды только Паисию, так как утонувший не исповедовался и, возможно, табак курил. У меня брат был коммунистом и табак курил (кроме последних пяти лет), не был на исповеди. Его поминали 301-м, после 300 человек; заранее готовят списки, в них названо только имя. Если утонул или повесился, то вместо его имени говорят «...иже с ними» <...> Сын мой застрелился, ему было 22 года; его не отпевают. Я сама за него читала в родительские дни. До того он мне все снился: как бы гоняет меня, хочет убить; перестало сниться. Я это только на 14-й год после смерти читала. Ныне о. Алексей разрешает таких — наложивших на себя руки через семь лет отпеть.

Надо поминки творить ежегодно. Если не было поминок, понафид, то он [покойник] лежит, как камень в могиле»¹⁵⁹. Неоднократно приходилось слышать, что многие мужчины, особенно умершие молодыми, долго остаются неотпетыми: «Много неотпетых есть. Если утонул (и не исповедовался), его третьим-четвертым поминают. У меня мужика за 20–30 человек поминали, далеко. Бывало, он Бога материл; так я думаю, никакое моление к нему не пристанет <...> Бывает, только через несколько годов, бывает, через семь-девять только отпевают. Много есть неотпетых: молодые курят, чай и вино пьют, матерятся»¹⁶⁰.

У цилемцев существует предание о неотпетом человеке: «Поминание — для того, чтобы земля приняла человека. Как-

то нашли на кладбище голову (череп), которая сказала, что ее земля не принимает. Через 30 лет эта голова только исчезла — ушла в землю; потому некоторые только через 30 лет поминают»¹⁶¹. Предание, при всей его краткости, интересно в нескольких отношениях: служит этиологическим объяснением того, почему через 30 лет можно всех поминать (кроме самоубийц); содержит трактовку, что происходит с неотпетым покойником. Она может быть сформулирована таким образом: пока душа не отправлена к предкам, не принята ими, тело усопшего не будет принято землей. Такая трактовка, полагаем, имеет народно-христианский характер: она увязывает воедино два вопроса — о посмертной судьбе души и тела, подчиняя второй первому.

Временной рубеж отпевания и его конкретный порядок в каждом отдельном случае определяется отче или наставницей, которая консультируется с членами общины, знавшими покойного, и затем принимает решение. Мне довелось невольно присутствовать, как наставница А.А. Чупрова, жительница с. Усть-Цильма, обладающая значительным авторитетом во всех староверческих общинах района, отвечала по телефону о порядке отпевания женщины, умершей пьяной. Оказалось, что усопшая — «молодка», взята в жены из д. Степановской, находящейся на р. Пижме, и что она некрещеная. Наставница сказала, что поминать усопшую следует 51-й за «родителями», и не по имени, а безымянно — «иже с ними». Поминать ее таким образом можно уже в 9-й и 40-й дни; если эти дни придутся на понедельник, среду или пятницу, тогда накануне. Затем она пояснила мне, что если поминают за родителями, то «всегда нечетным числом (здесь — 51-й). Если не исповедовался, умер трезвым, но скоропостижно [не успев исповедоваться] — тоже грешник. Такого хотя бы 41-м помянуть, не ранее. Родители там беспокоятся о нас, тоже молятся. Не стыдно поминать за родителями: родители вымаливают»¹⁶². Разработанная устьцилемцами процедура поминания грешников за их «родителями», т. е. ушедшими поколениями достойных, — оригинальная народно-православная традиция, постепенно восстанавливающая и репутацию усопшего, и благочестивый баланс между миром живых и воображаемым миром предков.

Межконфессиональное взаимодействие ввиду отсутствия православных (РПЦ) общин изучалось исключительно на индивидуальном плане. Основные аспекты изучения:

- 1) представления староверов о замирщении, возникающем ввиду контактов с православными;
- 2) межконфессиональный брак;
- 3) присутствие православных на старообрядческом богослужении;
- 4) посещение ими поминальной трапезы старообрядцев.

Опрос проводился во всех трех этнолокальных группах — в с. Усть-Цильме и округе (устыцилема), а также в селах, деревнях, расположенных по р. Пижме (пижемцы) и по р. Цильме (цилемцы). Всего опрошено 69 человек, в том числе 61 старообрядец и 8 *мифских*: 7 православных — русские, коми, мордвин и 1 немец-католик, состоявших в конфессионально смешанном браке.

В сознании религиозных лидеров, а также пожилых членов общины сохраняется отчетливое представление об источниках возможного замирщения. Так, по словам о. Алексея: «Если где-то бывал, есть опасность замирщения: поел с кем-либо из мирских либо с кем-то не нашей веры. Я всем “Начал” кладу на всякий случай. С замирщенными нашей веры можно есть, но на отдельном полотенце. У моей бабушки хранилась *чистая посуда* и *поганая посуда* — для мирских»¹⁶³. В с. Усть-Цильма мне встретилось еще одно наименование для посуды, хранимой в доме староверов для гостей-иноверцев: *мифска мисочка*. По словам наставницы А.А. Чупровой, такая посуда обычно хранилась отдельно; покормив из нее, затем тщательно ее мыли и кадили. Вообще считалось, что с мирскими нельзя питаться за одним столом, и перед тем, как накормить у себя дома странника, читали специальную молитву от замирщения¹⁶⁴. Аналогично, по сообщению Е.И. Чупровой, 1918 г. р., в с. Трусово, где прежде жили только староверы, в доме также хранилась отдельно посуда для «мирских» — тоже староверов, но которые «езде ездили, мало молились». Считалось, что «если куда-либо ездил, был у нестароверов, надо по возвращении отомолиться девять или десять лестовок»¹⁶⁵. Прежде в Усть-Цильме считалось, что «староверам

вместе с другими — неверными в бане нельзя мыться»; однако уже в середине 1950-х гг., как сообщила информант-православная, вышедшая замуж за старовера и сохранившая свою исповедальную принадлежность, в семье свекра для молодых посуда была общая, мылись в одной бане¹⁶⁶.

В сознании многих респондентов отчетливо разделяются два периода межконфессионального взаимодействия: до и после Великой Отечественной войны. До войны обязательной нормой при заключении брака с иноверным (обычно приезжим) было «перекрещивание». Поскольку в 1920-х гг. уже существовала форма светской регистрации брака, то требование смены конфессиональной принадлежности сохранялось только в качестве социально-психологического, играло роль не столько условия заключения брака, сколько фактора его благополучного протекания, особенно если молодые жили в одном доме с родителями партнера-старообрядца. По мнению информантов, после войны *перекрещивание* иноверного супруга перестало быть нормой; следят в основном за тем, чтобы дети, внуки были крещены в староверие, даже если молодая семья живет в другом регионе страны.

Поведенческие тенденции в обоих периодах, рассмотренных порознь, отличаются от декларируемых норм. Так, до войны из 8 зафиксированных мной случаев конфессионально смешанного брака только в трех православные партнеры (две женщины, один мужчина) сменили конфессиональную принадлежность. После войны из 47 упомянутых случаев (в большинстве из них молодая семья проживала отдельно от родителей) в 9 происходило «перекрещивание», в том числе сменили конфессиональную принадлежность две женщины и семеро мужчин.

Те пожилые респонденты, которые, несмотря на отсутствие православного храма, сохранили свою принадлежность к РПЦ, эпизодически обращались за помощью в старообрядческий приход: с тем чтобы заказать панихиду (по умершим родственникам-старообрядцам или же по православным друзьям, родителям — в годовщину их смерти), для участия в коллективной молитве. В панихиде по православным староверы обычно отказывали — не только в молитвенном доме

поморцев, но и в доме умершего. Наоборот, панихида по умершему супругу-старообрядцу разрешается и в храме, и с приглашением моельщиц в дом, где ныне проживает только православная вдова, которая сама и подготавливает поминальную трапезу. Вот как об этом рассказала коми православная, проживающая в Усть-Цильме Д.Н. Чипсанова, 1931 г. р., вдова старовера, дети которой также староверы: «...На панихиду к староверам не хожу. Но когда устраивала у себя в доме староверскую панихиду по умершему мужу, то их наставница велела: “Стой с нами”. И я стояла, крестилась по-своему [т. е. троеперстием — А.О.]. Тогда и обед поминальный я готовила»¹⁶⁷.

Возможность проведения панихиды, подготовленной православным, а в особенности разрешение в этой ситуации «креститься по-своему» свидетельствуют, конечно, об определенной форме межконфессиональной толерантности. Незначительное количество подобных случаев не позволяет оценить, имеет ли место поведенческая стратегия, характерная для этноконфессиональной группы, или здесь сказываются гибкость и авторитет духовного лидера — наставницы А.А. Чупровой. Необходимо лишь сказать, что совместная молитва по покойному родственнику-старообрядцу — это своего рода промежуточная ситуация допустимого /недопустимого для иноверца. Почти недопустимо присутствие на регулярно проводимой коллективной молитве: раньше старообрядцы не допускали на проводимые в домах праздничные службы, а ныне, по свидетельству респондентов-православных, и в Усть-Цильме, и За-межном с неприязнью воспринимают и попытку появления в молитвенном доме¹⁶⁸. В с. Хабариха, однако, считается вполне допустимым участие православных в отпевании старовера. По свидетельству Т.М. Перфильевой, 1929 г. р., урож. Архангельской обл., православной, переехавшей в Хабариху в 1956 г. с мужем-православным и детьми, староверы приглашали ее на похороны, поминки и более того: «На понафиды, отпевы ходила с ними, повторяла [за ними] и крестилась тремя перстами, они не возражали. Молюсь с ними на их образа»¹⁶⁹.

В противоположность к настороженному отношению устьцилема к возможному присутствию иноверных в молит-

венном доме, молитва православного на кладбище — общем, но где значительно большую часть составляют могилы старообрядцев, воспринимается ими толерантно. Показательно в этом отношении, что некоторые православные следуют обычаю староверов — посещению в Духов день кладбища, с каждением многих могил: «В Духов день, как и все здесь, я хожу на могилы, кажу и могилу мужа, и родственников, соседей, и крещусь по-своему; все это знают, никто никогда не возражает»¹⁷⁰.

Наряду с единой процедурой похоронно-поминального цикла, в которой подвергается строгой оценке степень благочестия покойного и отсюда — форма и временной отрезок, необходимый для отпевания, т. е. полноценных проводов в мир предков, наблюдается значительное локальное варьирование в межконфессиональном общении. В большей степени декларирование норм дистанцирования, в особенности недопущение иноверца к коллективной молитве, свойственно усть-цилемцам. Однако и в их среде, если происходили межконфессиональные браки (с приезжими русскими или коми-православными) перекрещивание осуществлялось, фактически, лишь в небольшом количестве случаев. Вплоть до второй половины XX в. главная конфессионально значимая граница замирщения проходила внутри общины и внутри совместно проживающих родственников (*чистая* или *поганая* посуда — для своих же староверов-«мирских»).

¹ Кормчая (Номоканон). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. СПб., 2004.

² Там же. С. 290, 291, 293–294, 496, 560, 675.

³ Мельников П.И. Письма о расколе. СПб., 1862. С. 48.

⁴ Там же.

⁵ Лебедев Е. Начало и распространение раскола в пределах Нижегородских // Нижегородские епархиальные ведомости. 1865. № 14. С. 22; Там же. № 16. С. 26, 28.

⁶ Варадинов И. История Министерства внутренних дел. Кн. 8. СПб., 1863. С. 645.

⁷ Архангелов С.Д. Среди раскольников и сектантов Поволжья. СПб., 1899. С. 127.

- 8 См.: *Белякова М.М., Новикова Л.Н.* Нижегородские старообрядцы-беспоповцы: духовная культура и конфессиональные особенности // Вестник РГНФ. 1999. № 4. С. 47–56.
- 9 *Зимин М.М.* Ковернинский край. Кострома, 1920. С. 11.
- 10 Там же.
- 11 Там же. С. 13.
- 12 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 68. Л. 14.
- 13 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 85. Л. 60об.
- 14 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 67. Л. 34, 36об., 44; Д. 68. Л. 8, 55.
- 15 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 68. Л. 16–16об.
- 16 Там же. Д. 75. Л. 93.
- 17 Там же. Л. 59.
- 18 Там же. Л. 89.
- 19 Красный устав. М., 1883. С. 177.
- 20 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 85. Л. 60.
- 21 Там же. Д. 127. Л. 60.
- 22 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 67. Л. 12об–13.
- 23 Там же. Д. 68. Л. 311об.
- 24 Там же. Д. 85. Л. 60об., 79об.
- 25 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 85. Л. 62 об.
- 26 Там же. Д. 127. Л. 44об., 48, 58, 60 (старообрядцы-поморцы); л. 52об., 63 (православные РПЦ).
- 27 Там же. Д. 67. Л. 7об., 21, 40об., Д. 68. Л. 13, 26об., 37.
- 28 Там же. Д. 67. Л. 29об., 60; Д. 68. Л. 30.
- 29 Там же. Д. 68. Л. 23.
- 30 Там же. Д. 67. Л. 21–21об.
- 31 Там же. Д. 67. Л. 11об.
- 32 Там же. Д. 127. Л. 54.
- 33 *Бучилина Е.А.* Беспоповские старообрядские общины в Нижегородской области // Мир старообрядчества: история и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 271.
- 34 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 67. л. 10.
- 35 Там же. Д. 67. Л. 58об., 60об.; Д. 68. Л. 11об, 26.
- 36 Там же. Д. 85. Л. 65; Д. 127. Л. 54.
- 37 Там же. Д. 127. Л. 71.
- 38 Там же. Д. 67. Л. 37, 39, 40об.; Д. 68. Л. 32, 46об., 48, 64об.
- 39 Там же. Д. 67. Л. 60об., 55об.
- 40 Там же. Д. 67. Л. 10об., 47; Д. 68. Л. 11, 16об., 21об., 28, 30.
- 41 Там же. Д. 68. Л. 28.
- 42 Там же. Д. 67. Л. 39 (беспоповцы-чашиники); Д. 68. Л. 15об., 23, 34, 36, 41об.
- 43 Там же. Д. 85. Л. 68об.

- 44 Там же. Л. 76об., 78об.
- 45 Там же. Л. 89об.–90.
- 46 Там же. Л. 71об., 72, 72об. (д. Карпово, д. Чердаки).
- 47 Там же. Д. 68. Л. 36, 64об.
- 48 Там же. Л. 15об.
- 49 Там же. Л. 38об.
- 50 Там же. Д. 85. Л. 90.
- 51 Там же. Л. 78об.–79.
- 52 Там же. Д. 127. Л. 54, 57об.
- 53 Там же. Л. 87об.
- 54 Там же. Д. 68. Л. 15об., 32, 42об., 53об. (д. Большие Круты, Никитино, Остры, Копани).
- 55 Там же. Д. 85. Л. 79.
- 56 Там же. Д. 67. Л. 30, 47об., 61; Д. 85. Л. 75№ Д. 127. Л. 49об., 55, 62об.
- 57 Там же. Д. 67. Л. 11об., 24об., 37об., 59; Д. 68. Л. 11об., 32, 48об.; Д. 85. Л. 67об., 76, 90об.; Д. 127. Л. 45, 48, 51.
- 58 Там же. Д. 68. Л. 11об., 32об.; Д. 127. Л. 51. Свообразным исключением из нормы всех беспоповцев обследованных местностей выступает ритуальное поведение федосеевцев «казанских» и филипповцев в д. Двоглазово Тонкинского района: в отличие от федосеевцев «московских», проживающих там же (и в д. Фомино этого района), они кутью подавали начиная с третин. Вероятно, здесь сказывается установка на отличие от федосеевцев «московских».
- 59 Там же. Д. 85. Л. 79.
- 60 Там же. Д. 67. Л. 37об., 61; Д. 68. Л. 11об.; Д. 85. Л. 84об.
- 61 Там же. Д. 67. Л. 38–38об.
- 62 Там же. Л. 25.
- 63 Там же. Л. 59об.
- 64 Там же. Д. 68. Л. 12об.
- 65 Там же. Д. 85. Л. 70.
- 66 Там же. Л. 76.
- 67 См.: *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.
- 68 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1 Д. 68. Л. 12об.; Д. 85. Л. 67об., 87об.; Д. 67. Л. 39, 72.
- 69 Там же. Д. 85. Л. 87об.
- 70 Там же. Д. 68. Л. 46об.
- 71 Там же. Д. 67. Л. 41, 59; Д. 68. Л. 41об., 43, 64об.
- 72 *Н. И-ский.* Исторические очерки из жизни раскольников в Нижегородских пределах // Нижегородские епархиальные ведомости 1866. № 1. С. 125–126.

- 73 Е. Л-в. Несколько слов о раскольниках Нижегородской епархии // Православный собеседник. 1866. Декабрь. С. 292.
- 74 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 68. Л. 19; то же — Д. 67. Л. 40.
- 75 Там же. Д. 67. Л. 40.
- 76 Там же. Д. 68. Л. 14об.
- 77 Там же. Д. 68. Л. 37; Д. 85. Л. 76об.; Д. 127. Л. 48.
- 78 Там же. Д. 68. Л. 60.
- 79 Там же. Д. 127. Л. 55об.
- 80 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 68. Л. 34, 37.
- 81 Там же. Д. 85. Л. 66.
- 82 Там же. Д. 127. Л. 62 об., 49 об.
- 83 Там же. Л. 51.
- 84 Там же. Д. 67. Л. 9-9 об.; Д. 68. Л. 57-57об.
- 85 Там же. Д. 67. Л. 27.
- 86 Там же. Д. 68. Л. 24 об.
- 87 Там же. Л. 3.
- 88 Там же. Д. 85. Л. 81.
- 89 Там же. Д. 68. Л. 17.
- 90 Там же. Д. 85. Л. 62 об.
- 91 Там же. Д. 127. Л. 44 об.
- 92 Там же. Л. 69 об.
- 93 Там же. Д. 114. Л. 5.
- 94 Там же. Д. 67. Л. 16.
- 95 Там же. Л. 28. 45 об.
- 96 Там же. Д. 127. Л. 78 об.
- 97 Там же. Д. 85. Л. 91.
- 98 Там же. Д. 127. Л. 11 об.
- 99 *Киртичников А.* Очерки мифологии XIX века // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 3.
- 100 *Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 141.
- 101 Там же. С. 141-142; *Виноградов Г.С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 69.
- 102 АРГО. Д. XXVIII-6. Л. 8об.
- 103 АРГО. Д. XXXVI-60. Л. 168, 170; АРЭМ: Д. 1487. Л. 28; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 95; *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // Этнографическое обозрение. 1895. № 1 (кн. 24). 1895. С. 32.
- 104 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 127. Л. 59 об., 45.
- 105 Там же. Л. 70.

- ¹⁰⁶ Там же. Л. 80 об.
- ¹⁰⁷ Там же. Д. 119. Л. 50 об.
- ¹⁰⁸ Там же. Л. 91.
- ¹⁰⁹ Там же. Д. 127. Л. 47 об.
- ¹¹⁰ Там же. Л. 24 об.
- ¹¹¹ Там же. Л. 78 об.
- ¹¹² О сложении этого согласия и этапах его развития и распространения в XVII–XIX вв. см.: *Фишман О.М.* Очерк истории феодеосеинства в Новгородском крае. XVIII–XX вв. // Новгородское староверие. Великий Новгород; Москва, 2009.
- ¹¹³ *Журавлев А.И.* Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. М., 1890. С. 77.
- ¹¹⁴ *Фишман О.М.* Указ. соч. С. 35, 46–51. Согласно материалам середины XIX в., в ряде местностей Валдайского, Крестецкого уездов Новгородчины население состояло из обрусевших карел-старообрядцев — см.: *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 57. По мнению О.М. Фишман (высказано в 2011 г. ею в личной коммуникации с автором книги), специфика этнокультурного контекста послужила фактором большего сохранения в этих местностях, вплоть до второй половины XX в., традиций староверия.
- ¹¹⁵ *Федорук Н.С.* Старообрядцы Новгородской губернии в XIX в. // Новгородское староверие. С. 79–81.
- ¹¹⁶ *Воскресенская Т.А.* Новгородские староверы-беспоповцы в XIX–XX вв.: течения, численный состав и расселение // Новгородское староверие. С. 87–89.
- ¹¹⁷ *Воскресенская Т.А.* Тайнство крещения у новгородских старообрядцев-беспоповцев // Новгородское староверие. С. 146–155; *Ее же.* Новгородские старообрядцы-беспоповцы во второй половине XIX — начале XX века: мировоззрение, быт, культура. Великий Новгород, 2009.
- ¹¹⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 113. Л. 43–43 об.
- ¹¹⁹ Там же. Л. 58 об.
- ¹²⁰ См. *Воскресенская Т.А.* Новгородские старообрядцы-беспоповцы во второй половине XIX — начале XX века: мировоззрение, быт, культура. С. 48.
- ¹²¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 113. Л. 77, 81, 83–83 об.
- ¹²² Там же. Л. 17 об.-18.
- ¹²³ Там же. Л. 41 об.-42.
- ¹²⁴ Там же. Д. 113. Л. 72; Д. 114. Л. 2.
- ¹²⁵ Там же. Л. 35 об.-36.

- ¹²⁶ Там же. Л. 47 об. (информант 1912 г. р., д. Костково); Л. 52 об. (информант 1911 г. р., д. Локотско).
- ¹²⁷ *Островский А.Б.* Старообрядцы и православные в русском сельском социуме XX в. (Поведенческие стратегии взаимодействия) / Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 90.
- ¹²⁸ АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.113. Л. 63, 64.
- ¹²⁹ *Воскресенская Т.А.* Новгородские старообрядцы-беспоповцы во второй половине XIX — начале XX века... С. 60.
- ¹³⁰ АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.113. Л. 64.
- ¹³¹ Там же. Л. 71 об.
- ¹³² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 43. Л. 43-44, 46, 50-51.
- ¹³³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 113. Л. 32 об., 48 об., 67 об., 69 об., 71 об., 83, 87 об.
- ¹³⁴ Там же. Л. 87 об.
- ¹³⁵ Там же. Л. 50, 55 об., 56 об.
- ¹³⁶ Там же. Л. 75.
- ¹³⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 43. Л. 46, 51.
- ¹³⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 113. Л. 48.
- ¹³⁹ Там же. Л.29 об.
- ¹⁴⁰ Там же. Л.33 об.
- ¹⁴¹ Там же. Л. 54 об.
- ¹⁴² Там же. Л.59 об.
- ¹⁴³ Там же. Л.26, 83 об.
- ¹⁴⁴ Там же. Д.114. Л.4 об.
- ¹⁴⁵ *Дронова Т.А.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX в.). Сыктывкар, 2002.
- ¹⁴⁶ Там же. С. 55–56.
- ¹⁴⁷ Там же. С. 15.
- ¹⁴⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 132. Л. 26.
- ¹⁴⁹ Там же. Л. 45 об.-46 об.
- ¹⁵⁰ Там же. Л. 29 об.
- ¹⁵¹ Подробнее об этом см.: *Островский А.Б.* Видения Лаврентия, старовера общины в селе Замежное Усть-Цилемского района // Сны и видения в славянской и еврейской традиции. М., 2006. С. 164–169.
- ¹⁵² Там же. Л. 10 об.-11.
- ¹⁵³ Там же. Л. 49–49 об.
- ¹⁵⁴ Там же. Л. 7 об.
- ¹⁵⁵ *Дронова Т.А.* Указ. соч. С. 125–161.
- ¹⁵⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 132. Л. 11–12 об.
- ¹⁵⁷ *Дронова Т.А.* Указ. соч. С. 150–153.

- 158 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 132. Л. 78 об.-79.
159 Там же. Л. 55-55 об.
160 Там же. Л. 44 об.-45.
161 Там же. Л. 51.
162 Там же. Л. 75.
163 Там же. Л. 9.
164 Там же. Л. 16 об, 17.
165 Там же. Л. 41, 42.
166 Там же. Л. 75, 75 об.-76.
167 Там же. Л. 76 об.
168 Там же. Л. 34-34об., 76-76об.
169 Там же. Л. 73 об.
170 Там же. Л. 79 об.

II.2. Спасовцы Нижегородчины

Спасовское согласие, или нетовщина, возникло на рубеже XVII–XVIII вв. в крестьянской среде Нижегородской губернии. Известно, что в XIX в. оно уже распространилось от Среднего Поволжья до Астрахани, на Урале и в Томской губернии¹. Изначально существенное отличие спасовцев (нетовцев) от других беспоповских согласий состояло в отрицании возможности для мирянина совершать какие-либо таинства. Эти «нет» сочетались с признанием истинности двух таинств — крещения и браковенчания, совершенных в «никоновской» церкви. Такая, на первый взгляд, двойственная позиция относительно отвергаемой церкви дополнялась духовным акцентом, упованием на постоянную помощь верующему от Спасителя — отсюда и самоназвание этого согласия. Только во второй половине XIX в. среди определенной части спасовцев формируется новое течение — «нетовщина поющая» (в литературе называемая «новоспасовцы»), т. е. с церковным пением, признающее за мирянами возможность совершать таинства крещения, исповеди, а также чин брачения и полностью отошедшее от контактов с Господствующей церковью.

Исследователям-археографам из МГУ им. М.В. Ломоносова удалось обнаружить рукописные материалы соборов спасовцев (в основном новоспасовцев), происходивших в различных местностях Поволжья с 1887 г. по 1966 г., по тематике и решениям которых можно проследить как идеи народного богословия, так и социально-психологическую эволюцию общин². Существенное место занимают вопросы дистанцирования от иноверных — в различных ситуациях трапезы, в семейном общении, а также осуждение отступлений от благочестивого облика (типовые случаи: «брадобритцы», «табашники», ношение женщинами короткой одежды, мужской шляпы или шапки и др.)³. Наиболее часто — на семи соборах — рассматривались вопросы, возникающие при конфессионально смешанном браке⁴.

Не только в религиозном, но и этнологическом отношении спасово согласие сравнительно с другими крупными

согласиями беспоповцев остается слабо изученным. Основываясь на полевых материалах 2002 г., собранных мной в двух районах Нижегородской области (Сергачском и Арзамасском), охарактеризую специфику спасовских общин в середине — второй половине XX в., уделив особое внимание обрядности, которая неизменно оставалась у них неподконтрольной официальному православию — похоронно-поминальной, а также межконфессиональному общению.

Во всех обследованных местностях (в с. Толба и Мокрый Майдан Сергачского района и с. Чернуха и Пустынь) спасовцы сохраняли религиозно-общинные традиции. Общины различались: в с. Толба существовало пение, а в других местностях — только чтение богослужбных книг; с середины XX в. в с. Пустынь, луппановской общине (названной так по имени ее тогдашнего лидера) осуществлялись крещение и брачение. В с. Толба на момент обследования оставалось лишь несколько спасовцев, а в с. Чернуха — несколько десятков; в с. Пустынь они составляли значительную часть населения. В селах Сергачского района спасовцев называли обидным словом непонятого происхождения — *кулугуры*; а в с. Чернуха этим же словом православные РПЦ и поморцы обозначали старообрядцев-поповцев белокриницкого согласия.

Вот как объяснила возможность принятия таинств (крещения, венчания, совершаемых священником РПЦ, а также причащения без его участия) информант-женщина 1917 г. р. из с. Толба: «...Нет у ни у кого благословения. И вот остались только, что по старым книгам читают и отпевают. И к причастию не идут. Если нет кому, то писано, что ради нужды Господь посылает Ангела на венчание и на крещение. Святым духом они крестятся, а священник, говорят, лежит связанный... А о причащении в одной кафизме есть: кто ночью встает и молится, тот днем причащен будет. Писано: не ходить в церкву, не причащаться там. Святая гордыня улетела в пустыню, а за престол вселился сам сатана, потому [те, кто по старой вере — А. О.] не хотят в церкви причащения и не причащаются. Молись, говорят, ночью, вставай ночью — причащен будешь на каждый день. Так каждую ночь надо... Одна старушка все это исполняла, а потом, когда померла, лампада

шесть недель все горела, хотя ее сразу же загасили...»⁵ Приведем еще одно свидетельство, из которого столь же отчетливо видно промежуточное, в религиозно-обрядовом отношении, положение спасовцев между церковным православием и беспоповщиной: «Когда-то у реки сделали келью, ходили туда молиться; мать меня с 7–8 лет туда водила. В начале 1930-х гг. ее сломали. Потом ходили молиться к старичку Павлу Михайловичу (27 лет назад он умер). Нас звали кулугуры <...> Мы в церкви крещены и венчаны, но у нас молятся крестом, а у церковных щепотью. Помрет человек — мы службу служим отдельно. Еще здесь была какая-то старая вера — те и крестили, и венчали. Наш старичок сказал перед смертью: “Лучше в православную веру идите, там и крестят, и венчают”. У нас грехи не сдавали. Он [наставник] говорил: “Отвернитесь к стене и кайтесь, Господь все услышит”. Три раза утром и вечером надо пройти по лестовке. В полночь вставали дома: надо пройти пять лестовок. Это тяжелая работа»⁶.

В с. Мокрый Майдан (см. фото № 25) спасовцы аналогично осознают свое отличие и от православных РПЦ, и от беспоповщины какого-либо иного толка: «Здесь другая была старообрядческая вера. У них была своя моленная и отдельное кладбище. Кузьма Андреевич был у них старший, говорили о них: “кузина вера”. Жиды называли Господа кулугуром, когда ополчались на Него. Здесь все нас звали кулугурами. Мы — по спасовой вере, я слыхала так от других, они про нас говорили <...> Кузьма Андреевич брезговал священником, а мы не брезговали»⁷. (Последняя фраза была сказана в связи с тем, что в отличие от новоспасовцев — «кузиной веры» староспасовцы при засухе ходили молиться вместе с «никонианами» — и при священнике, и позднее.) Исповедуются, как правило, только в случае тяжелой болезни, перед смертью, не прибегая к кому-либо в качестве посредника: «Я буду каяться не человеку — не попу в церкви, а перед иконой — Господу. Икона — как свидетель. Перед смертью покаюсь перед иконой»⁸.

В с. Пустынь, где с середины XX в. сосуществуют две общины спасовцев, в одной из них крестят и брачуют, а в другой для этого обращаются в с. Чернуху, старообрядческую церковь

Белокриницкой иерархии. Ни в одной из этих общин не проводится исповедь; новоспасовцы не применяют ладан.

Похоронно-поминальная обрядность в обследованных общинах спасовцев почти одинакова, обнаруживаются и черты, общие для всех старообрядческих согласий, и регионально специфические, и конфессионально специфические черты, которых нет у старообрядцев других согласий (у поморцев, поповцев Белокриницкой иерархии) в тех же местностях. Приведу описание из с. Толба: «Смертное шили раньше изо льна, все рукодельное; ныне из коленкора, тоже все белое — рубаха, платье, платок. Обязательно лапти. Ноги в белую ткань заворачивают; лестовка в левую руку — тоже белая. Саван — белый. У меня все заготовлено. Мужчине кладут на грудь Распятье, а женщине — Богородицу. Эту икону с покойником несут на кладбище, а потом домой возвращают. Хоронить надо на третий день <...> Гроб делали, когда умрет; долбленных гробов не застала. Родителям делали гроб из тех досок, что в сусеках стояли. Стружки в гроб и подушку клали. Крышка гроба — ровная, прямая со всех сторон; гвоздями раньше не забивали, использовали только деревянные шипы. Некоторые женщины заготавливали волосы, чтобы их в подушку положили. Покойника и родные, бывало, мыли. Мыли без мыла; воду выливали туда, где не ходят. На лавке лежал головой к иконам; перед отпеванием в день похорон кладут в гроб ногами к иконам, говорили: “Вроде и он с нами Богу молится”. (У церковных покойник головой лежит к иконам все время, не переворачивают его.) Поворачиваем все по солнцу.

Когда отходит, свечку зажигают; горит, пока не отойдет. Лампадка все время горит, пока в доме покойник. При отпевании ставили на гроб свечки на четыре стороны — всего 4 свечки <...>Что не догорит на бортах гроба, клали в гроб. Пока в доме покойник, часть ночи старец Псалтырь читал. С покойником дома прощались (а церковные — на кладбище). Когда на кладбище шли, Распятье с груди усопшего мужчина нес на полотенце; следом гроб несли, рядом с гробом крышку несли отдельно. Деревянный намогильный крест везли. Пока шли, все время пели “Святой Боже, ...святой Бессмертный, помилуй нас” <...> Поминальный стол в день похорон начинается

с *тюри* (тюря — вода с медом к накрошенным в нее хлебом), ее в первую очередь ставили в большой чашке. Ныне подают только чистый мед. Кутьи не делали. Потом подавали суп, лапши, каши. <...> И в 9-й, 40-й дни, години готовили тюрю»⁹.

Несколько иное описание у другого информанта, тоже пожилой спасовки из Толбы: покойника сразу кладут на лавку ногами к иконам; саван делается со сборами на голове, но без узлов. Приведем полученное от нее же развернутое обоснование того, почему надо хоронить в лаптях: «Говорят, Богородица положила Исуса Христа в чунях; нам потому велят класть покойника в лаптях. Там гора велика, песочная гора; в лаптях плетеных он лучше цепляется, иначе душка не вылезет. У меня и сейчас лапти есть, приготовлены <...> Одна старушка в родительские дни только луковку подавала — у нее ничего больше не было; все над ней смеялись. А когда она померла и ей надо было лезть на песочную гору, там перья от лука ей и помогли, она ухватилась, а то бы и не влезла»¹⁰.

Надевать лапти покойнику — региональная черта, встречается и у православных (в соседней деревне Малое Ключево), с тем же обоснованием. В с. Мокрый Майдан встречается дополнительное обоснование: «На лаптях — кресты»¹¹. Здесь же у спасовцев зафиксирован случай передачи лаптей на тот свет: дочери покойной приснилось, что мать, которую похоронили в тапках, жалуется, что никак ей на гору не влезть, все съезжает; тогда чтобы передать лапти для нее, дочь вложила их в гроб другой женщине.

Обмывание без мыла — также черта, характерная для данной местности, так же поступают старообрядцы-единоверцы из с. Малиновка. Тюря на основе меда, а позднее чистый мед в качестве первого блюда на поминальном столе — символ-медиатор между живыми и миром предков. При отсутствии в данной местности освященной молитвой кутьи он также обладает региональной, а не конкретно конфессиональной значимостью: встречается и у православных.

Спасовцы Мокрого Майдана ставили при отпевании не четыре, а три свечи на гроб — в голове и по бокам. Такое же количество свечей на гробе, но в иной комбинации встречается в похоронной обрядности спасовцев («понетов»)

в с. Чернуха. Приведем описание, данное И.А. Загребеевой, 1926 г. р., в прошлом учительницей начальных классов: «Раньше хоронили в колодах — долбленых гробах без гвоздей. Верхняя часть гроба, где голова, делалась поменьше (поуже). Хоронили во всем белом. Смертная одежда — из льняного холста <...> Гроб готовили заранее, он лежал в амбаре. Заранее готовят и сейчас, но из досок. Стружки клали в гроб, в подушку; если волосы собрала, тоже положат. Саван — обязательно; пеленают без узлов. На ноги — лапти. Рассказывают, что когда Иисус Христос еще по земле ходил, то оставались от Него следы, они были в клетку, поэтому надо, объясняли, хоронить в лаптях. Но ведь там, где Иисус Христос ходил, и лыка-то не было? <...> Отпевают в доме, где лежит покойник. На гроб на уровне пояса [покойника] ставят деревянную планку, на которой горят 3 свечки (восковая свеча горит около трех часов). Огарки этих свеч перетапливают <...> Свечки, кроме гроба, [ставятся] только около икон, обязательно около икон не менее 7 свеч; чтобы держались, обязательно их ставят в пшено или соль. Молящиеся не держат свеч <...> Гроб спускают на холстах. Раньше гроб с незамужней женщиной спускали только женщины, а остальных — мужчины. — 14–15 м, длина одного холста; гроб несли 6 человек; холсты стирали и сохраняли. Ныне [спускают] на полотенцах. Иногда несут, а иногда везут. Иконку, которая на груди лежала, несут. Эту иконку [медную] зарывают около креста до 40-го дня; потом ее домой берут (теперь уже так не делают из-за воровства). И в австрийской церкви так делали»¹².

Тот же факт (постановку трех свечей на доске, положенной поперек гроба, и семи свечей у икон) назвала уроженка с. Чернуха, понетовка Т.В. Филаретова, 1914 г. р. Она сообщила, что держит для себя наготове гроб-колоду, изготовленную вскоре после Второй мировой войны (сделан для ее тетки, но та переехала) и уже сорок лет, как заготовлена смертная одежда, включая и лапти, плетенные из лыка. Считается, что «в гроб надо класть только то, что сделано своими руками», т. е. не покупное. Она также упомянула о ритуальном действии с той медной иконой — Распятие у мужчины или Богородица у женщины, — что лежала в доме на груди покойного:

«На 6 недель — 40 дней эту икону зарывали в самую могилу, где голова; потом домой брали»¹³. И в с. Пустынь раньше икону с груди покойного зарывали на 40 дней в могильный холм¹⁴.

Мне представляется, что эти две черты: число свеч 3 и 7, соответственно, у покойника и группы молящихся, и зарывание медной иконы с груди покойного на 40 дней в могильный холм — специфичны для похоронной обрядности спасовцев, по меньшей мере, данной местности (с. Чернуха и Пустынь). Суждение Загребеевой о том, что и поповцы Белокриницкой иерархии зарывали икону в землю на 40 дней, мне не удалось подтвердить. Вместе с тем, если это имело место, то скорее под влиянием соседей-спасовцев, которые в отличие от церковных (православных РПЦ и старообрядцев-поповцев, церковь которых никогда не была закрыта в XX в.) прежде, сравнительно недавно, хоронили тайком. По словам Филаретовой, «Раньше покойника относили в клеть, в ту же ночь увозили на лошади украдкой, без отпевания и свеч. В сельсовет не общали. Могилу рыли днем. Тогда и поминального обеда не устраивали, только свои были, а дальним родственникам не сообщали. Считали грехом нести на кладбище»¹⁵.

Попробуем прокомментировать названные выше специфические черты, репрезентирующие некогда цельное архаическое представление о связи мира живых и мира умерших (предков), актуализируемое в погребальной обрядности. Однако теперь его можно постичь только посредством реконструкции составляющих его признаков. Числа 3 и 7 (количества свечей у покойного и у живых) символизируют некий признак, характеризующий связь души и тела в народно-христианской интерпретации. У покойного душа выходит из тела, покидая его и пока не имея возможности прямой коммуникации с Богом; у живых, в данной ситуации у группы моельщиков, она пребывает в теле, служащем инструментом молитвы.

Если в поиске того, какой телесный признак, связанный с исходом души, подразумевается этим сопоставлением чисел 3 и 7, отвлечься от ветхо- и новозаветных коннотаций (порознь сакрализующих каждое из этих чисел), необходимо обратиться к народным представлениям об этом моменте. По представлениям конца XIX в. у русского населения Новго-

родской губернии, душа умершего покидает тело через рот, по представлениям украинцев — или через рот, или отверстие, которое после смерти открывается в темени¹⁶. Число 3 презентует количество жизненно необходимых отверстий (рот и два внизу выделительных), становящихся ненужными, бездеятельными сразу после смерти; число 7 презентует количество лицевых отверстий, необходимых моельщику, чтобы произносить, видеть, слышать, обонять. Отметим, что, по словам И.А. Кабановой (см. фото № 26) наставницы новоспасовцев из с. Пустынь (проводит крещение и брачение для нетовцев обоих упомянутых сел), не только во время поминальной службы, но всякий раз, когда собираются на коллективную молитву, «должно гореть 7 свеч». Постановка в ряд трех зажженных свечей на гробе, на уровне пояса покойного — это, как мне представляется, визуальный образ исхода души из тела; необходимое присутствие в божнице семи зажженных свечей во время коллективной молитвы — это выражение того, что душа молящихся оставляет на время телесную жизнедеятельность ради коммуникации с Богом.

Помещение медной иконы в могильный холм на период 40 дней тоже выражает некий признак, характеризующий связь души и тела индивида и, кроме того, души умершего и Бога (поскольку судьба души определяется в течение этих шести недель после смерти). И в начале, и в течение всего этого временного периода медная икона оказывается совмещенной с телом покойного: лежит у него на груди, затем зарыта у гроба. Поскольку у спасовцев, как и у многих других групп старообрядцев, на грудь покойному кладется, соответственно его полу, только икона Христа (Распятие) или Богородицы, этот ритуальный факт выражает надежду на посмертное пребывание души в мире небесном. По истечении 40 дней, когда надежда уже должна осуществиться, прекращается связь этой иконы с телом усопшего. По завершении этого периода она возвращается в божницу, участвуя в молитве живых. Итак, медная икона, зарываемая на период 40 дней у гроба, выступает репрезентом души умершего, связанной, в свою очередь, временно с его телом (до погребения), а затем с могилой — до окончательного ухода из бренного мира.

При отсутствии у спасовцев кутьи и каждения именно эти два предмета — медная икона на груди усопшего и зажженные свечи (на гробе и в божнице) опосредствуют, в пределах погребения и поминаний, народно-христианские архаические представления о связи души и тела, движении души из мира телесного в мир небесный.

Именно в среде старообрядцев-спасовцев с целью поддержания традиционного образа жизни, не подверженного нововведениям, в большей мере сохранялись архаические запреты на такие продукты питания, как чай и картофель. В с. Толба и Мокрый Майдан еще в первой четверти XX в. староверы, в особенности пожилого возраста, не ели картофель: «Картошку, сахар, конфеты — грех есть»¹⁷. Мужчины в этот период бороду не брили, не подстригали.

Из тех форм общения с иноверными, которые старообрядцы не должны были допускать, но которые все же эпизодически имели место, причем уже в первой половине XX в. (межконфессиональный брак, общая трапеза и участие в похоронах и поминках по односельчанину), пожалуй, только третья длительная оставалась у спасовцев почти невозможной. Так, 5 из 7 информантов (православные РПЦ, единоверцы, спасовцы) во всех обследованных селах сообщили, что на поминки староверы приглашали всегда только по своей вере и сами не приходили на поминания, проводимые иной конфессией. В похоронно-поминальной обрядности в наибольшей мере присутствовало стремление к различению и автономии: похоронить неизвестно где или на отдельном кладбище, а позднее на отдельном участке общего кладбища; если и позвать соседей-иноверцев на поминки, то покормить их «из другой посуды»¹⁸; поминать родителей не в один день с «никонианами». Последнее, даже если не всегда выполнялось, снабжено в народном сознании особым мотивирующим объяснением: «Родителей поминаем не в субботу, как у Никона, а накануне — в пятницу. Господь нам сказал: с евреями не якшаться, у них суббота очень праздничный день. Нам не велено с ними; мол, делайте накануне. Вот почему у старой веры не в субботу, а накануне»¹⁹.

Для повседневной трапезы с иноверцами-христианами («церковными» и др.) особой посуды в доме не держали;

в с. Толба об этом упоминали, но только в связи с татарами, в с. Пустынь — в связи с татарами и евреями. Вместе с тем, трапеза и с «церковными» кое-где была отдельной: «С теми, кто по другой вере, мы не пили, не ели из одной чашки, кружки. Они к нам придут — им подавали отдельно»²⁰.

Конфессионально смешанные браки не были редкостью, большинство опрошенных либо кто-то из их родителей происходили из семьи разноверных. Препятствий к заключению такого брака со стороны РПЦ не было, поскольку спасовцы были крещены в церкви; и, разумеется, ни о каком «перекрещивании» спасовцами иноверного супруга (как у поморцев) здесь не могло быть и речи. Фактически, после того как регистрация брака стала прерогативой государства, а не церкви, образование семьи с супругом-иноверцем упростилось, могло происходить без венчания или брачения: «Из нашей родни бывало, что выходили замуж за православных; не венчались. Старшая сестра вышла замуж за поморца, она заново крестилась. После того ее муж погиб на фронте, она стала ходить молиться по своей прежней вере. Похоронили ее около родителей. Еще одна сестра вышла замуж за поморца; жили со свекром, свекровью. Она не сменила своей веры, их не брачили. Еще одна сестра вышла замуж за человека австрийской веры [поповцы Белокриницкой иерархии]. Она сохранила свою веру, не венчалась. Еще одна сестра, четвертая, вышла замуж за православного, сохранила свою веру»²¹ (с. Чернуха).

У новоспасовцев в с. Пустынь, которые с середины XX в. и крестят, и проводят брачение (сначала лидер общины Луппан, а позднее и на момент нашего изучения — наставница, его дочь Ирина Кабанова), в большей мере происходит дистанцирование от иноверных. Это проявляются весьма отчетливо и по отношению к православным РПЦ, и к общине староспасовцев того же села: «У луппановой веры не давали из их посуды попить тем, кто не их веры» (староспасовцы); «луппановские наших икон брезговали, они с нами о дожде [при засухе — А. О.] не молились, сами они отдельно молились» (православные)²².

Закljučая рассмотрение полевого материала по этой менее изученной этноконфессиональной группе, следует отметить, что особенные черты, обнаруживаемые и в ритуальной

практике, и в межконфессиональном общении в первой половине XX в., по-видимому, обусловлены особенной позицией спасовцев относительно священства РПЦ и крещения, в силу которой они оказывались в маргинальном положении и среди беспоповцев, и, конечно, среди тех, кто по крещению принадлежал РПЦ. Отсюда — сочетание толерантности к межконфессиональному браку с высокой нетерпимостью к ситуациям совместной трапезы, в особенности к присутствию иноверных на поминках. Меньшая отчетливость в осуществлении богослужебной практики и треб (сравнительно с поморцами и фэдосеевцами) — самостоятельный фактор в развитии народно-христианских обычаев, символики в похоронном цикле.

-
- ¹ Старообрядчество: лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 190.
- ² *Агеева Е.А., Робсон Р.Р., Смилянская Е.Б.* Старообрядцы-спасовцы: Пути народного богословия и формы сохранения традиционных обществ в России XX столетия // *Revue des études slaves*. Т. XIX/1–2. Paris, 1996. P. 101–117.
- ³ Там же. С. 111–114.
- ⁴ Там же. С. 116.
- ⁵ Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 127. Л. 25.
- ⁶ Там же. Л. 29 об.–30.
- ⁷ Там же. Л. 31 об.–32.
- ⁸ Там же. Л. 34.
- ⁹ Там же. Л. 5 об.– 6 об.
- ¹⁰ Там же. Л. 22 об.–23.
- ¹¹ Там же. Л. 31.
- ¹² Там же. Л. 66–67.
- ¹³ Там же. Л. 72 об.
- ¹⁴ Там же. Л. 76 об.
- ¹⁵ Там же. Л. 72 об.
- ¹⁶ См.: *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 19, 27.
- ¹⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 127. Л. 32 об.; также Л. 26, 34 об.
- ¹⁸ Там же. Л. 35 об.
- ¹⁹ Там же. Л. 23 об.
- ²⁰ Там же. Л. 35 об.
- ²¹ Там же. Л. 81–81 об.
- ²² Там же. Л. 77 об., 78.

II.3. Часовенные Урала

Часовенное согласие — наиболее значительное по числу входящих в него старообрядческих общин, по меньшей мере с середины XIX в., на Урале и в Сибири. Оно возникает в 1720 г. под идеологическим влиянием переселенцев из заволжских лесов и вплоть до 1840 г. эволюционирует от поповского направления к беспоповщине. На нескольких проходивших в течение этого столетия и позднее Соборах обсуждались догматические основы часовенного согласия, обусловленные, главным образом, стремлением сохранить многие таинства (а не только два — крещение и исповедь, как у беспоповцев, оформившихся в конце XVII в.) в условиях дистанцирования от официальной православной церкви. С 1840 г. после решения, принятого Тюменским собором об отказе от поиска в качестве своих иереев «беглых» из РПЦ священников (и ввиду того, что власти это запрещали, и ввиду, случалось, неудовлетворительных качеств конкретных попов), возникает проблема требоисполнения ряда таинств, в первую очередь таких, как причащение и браковенчание. Отныне это возлагается на избранных лиц: «...избираем правителей-настоятелей, коим дозволено собором сим исполнять требы и нужды мирян; якоже и предки наши имели у нас настоятелей, но подчинялись оныя священникам правленным. Но ныне их вконец отрицаем»¹. Хотя на некоторых соборах позднее, вплоть до начала XX в., вновь возникала дискуссия о необходимости поиска подлинного священства, курс на беспоповщину, а конкретнее, *стариковщину* — по народному именованию настоятелей общин — возобладал.

Причащение без священника поставило вопрос о преждеосвященных дарах; иногда крупницы их удавалось сохранить в течение более ста лет — вплоть до второй половины XX в.² Вместе с тем возникает и нетрадиционный способ причащения — богоявленской водой. В конце XIX — начале XX в. для ее освящения настоятель-мирянин использовал остатки прежней воды, некогда освященной беглым иереем. Это нововведение обсуждалось на соборах урало-сибирских

часовенных в конце XIX — начале XX в., однако не получило там окончательного одобрения.

Специфическая обрядность часовенных — не только декларируемые нормы, но их функционирование — мало изучена; имеются некоторые свидетельства, оставленные православными священниками, относящиеся к середине XIX в. и концу XIX — началу XX в. Известно, что в середине XIX в. старообрядцы Пермской губернии причащались богоявленской водой, используя специально составленный чин причащения; дары для этого таинства получали от монахов-старообрядцев, проживавших в скитах. Кроме того, некоторые старообрядцы «сами причащаются простым обыкновенным хлебом», взятым из трех печей, или простой обыкновенной водой, почерпнутой из трех рек или из одной реки»³. Тогда же кратко описаны и другие требы, с выделением их специфики, обусловленной стремлением каким-то способом восполнить отсутствие рукоположенного священника, не отказываясь от символики, образующей таинство как таковое. Так, при освящении брака настоятелем-мирянином на голове жениха и невесты закрепляли, соответственно, иконы Спасителя и Богородицы. Требовалось непременно согласие родителей на брак, их благословение⁴. В чине погребения: омовение покойника имело не столько физический, сколько символический смысл, поскольку «омывают только те части тела умершего, которые при крещении [когда оно осуществляется священником — *А. О.*] помазуются елеем». Покойника «облекают в белый холщевый саван, а по савану будто бы в подражание Иисусу Христу пеленают покойника тесьмой, шнуром или особенно приготовленным для этого свивальником, наблюдая при этом, чтобы тесьмы скрестились на передней части тела»⁵.

Итак, и в обряде, заменявшем причащение, и в брачении, погребально-поминальном чине создавалась особенная символика (числовая, визуально-имитационная, а также с использованием народных верований и социальных норм), сближавшая религиозную жизнь общины и с раннехристианским мировосприятием, и с опытом прежних поколений старообрядцев. Отчетливые следы такой символики прослеживаются в об-

рядности часовенных, зафиксированной нами в Пермской и Свердловской областях для второй половины XX — начала XXI в.; примеры приведем позднее. Соборные постановления часовенных Урала и Сибири позволяют также выявить и проследить те декларируемые нормы, которые служили сохранению благочестивого облика и тем самым — солидарности старообрядческой общины и ее дистанцированию от общения с иноверными. В этих же документах освещены и ситуации происходящего все же взаимодействия («замирщения») с иноверными и полагающиеся за это епитимии — наказания социально-религиозного характера. В определенной степени в священнических обзорах середины XIX в. и начала XXI в. прослеживаются эти аспекты; они же охарактеризованы мной, путем опроса, для второй половины XX — начала XXI в.

Описание того, как, согласно полевым материалам, происходило и ныне происходит взаимодействие часовенных с иноверными — представителями других старообрядческих конфессий и РПЦ, предварим изложением поведенческих норм, декларируемых на соборах XVIII — второй половины XX в. Они провозглашались в исторические периоды, качественно различные для функционирования старообрядчества как такового и для эволюции часовенных (от беглопоповства к специфической форме беспоповщины). Вместе с тем, в каждый период, сообразно условиям жизнедеятельности той или иной этноконфессиональной группы, неизбежно складываются более определенные поведенческие нормы и/или тенденции, составляющие местные обычаи и отвечающие конкретным обстоятельствам. Таким образом, эти две части выработанной старообрядцами соционормативной культуры, дополняющие одна другую — декларируемые нормы и поведенческие тенденции по их реализации, — благодаря сохранившемуся обширному корпусу соборных постановлений целесообразно рассмотреть порознь, не отождествляя их (что не исключает последующего их сопоставления).

На протяжении более чем двух с половиной столетий (первая четверть XVIII в. — вторая половина XX в.) в постановлениях старообрядцев часовенного согласия Урало-Сибирского региона (и переселенцев оттуда в Приморье

и Китай) прослеживаются две ограничительные тенденции: 1) поведенческие нормы, способствующие сохранению традиционного благочестивого облика; 2) нормы дистанцирования от иноверных, запреты (и епитимии) в связи с возникающими контактами. Неизбежность этих контактов и неизбежность бдительного наблюдения за всеми аспектами их осуществления сформулирована на соборе в Томской губернии в самом начале XX в.: «Мы живем среди иноверных, вельми потребно блюстися и опасение велие имети от них»⁶. Ограничительные нормы, их формулировка и акцентировка соответственно каждой из этих двух тенденций на протяжении указанного периода прослежены (на основе Соборных постановлений) в разделе I.2.

Напомним, что строгие запреты на курение табака, как и на брадобритие, хотя и не упоминаются в этих постановлениях между 1918 г. и 1990 г., по-видимому, не утратили своей значимости на протяжении всего XX в. Не исчезает и строгое осуждение чаепития.

На протяжении XX в. медленно, но расширяется круг допустимых к употреблению покупных продуктов: в конце XX в. уже не осуждено приобретение печеного хлеба и сахара, но по-прежнему недозволительны конфеты и лакомства. Вместе с тем, по мере появления в сельском быту новых предметов некоторые из них отвергаются, и тем самым пополняется список недопустимого. Так, в начале XX в. полагалась епитимия за использование керосиновой лампы, о чем сказано в рукописном тексте «Цепь небесная»: «В коим дому огненный змий зеленый и бурный, огонь сатанин лампа, в коим дому погребение не петь, гроб не делать и могилу не копать, а сволочить в ров, аки пса смердящего»⁷. Наконец, в постановлениях XX в. неоднократно встречаются требования воздерживаться от общения — бытового, религиозного — с теми, кто нарушает пищевые, поведенческие запреты (потребление чая, брадобритие и др.).

Нормы дистанцирования от иноверных и тех, кто «замирщен», пожалуй, в большей мере характеризуются устойчивостью в Соборных постановлениях часовенных, менее подвержены исторической динамике, эволюции. На протяжении более чем двух с половиной столетий актуальны запреты на совместную молитву, а также на трапезу с иноверными. Весьма

показательна формулировка в постановлении 1974 г. о том, что даже будучи в отъезде и живя какое-то время на квартире у иноверных, запрещено брать у них хлеб и воду.

На протяжении XX в. нарастает значимость формулирования запретительных норм на общение с теми членами своей конфессии, которые «мешаются с еретиками».

В конце XIX — начале XX в. на территории и Пермской, и Екатеринбургской епархий РПЦ среди старообрядческих согласий численно преобладали часовенные⁸. Так, и в 1903, 1904 гг., и в 1912 г. (это уже время «золотого века» старообрядчества) в Екатеринбургском у. Пермской губернии они насчитывали более 50 тыс. чел., что составляло более 87 % всех учтенных старообрядцев⁹. Они же составляли значительную часть уральского горнозаводского населения.

В начале 1910-х гг. в Екатеринбурге функционировали две старообрядческие часовни, в г. Невьянске — центре горнозаводского населения — также действовала часовня на кладбище. В Лысьвенском у. возводилось несколько часовен. Вплоть до конца 1920-х гг. сосуществовали три формы коллективного религиозного служения: скиты (форма, близкая к монастырскому общежителю, известна и в XIX в.), часовни, моленные дома. Православный священник В. Морозов, обследовавший в 1906 г. «состояние раскола» в Пермском уезде, отмечал высокую солидарность в среде старообрядцев вне зависимости от сословной принадлежности: на съездах «для обсуждения своего религиозного и общественного строя <...> бывают богатые и бедные, купцы и крестьяне, и все они имеют одинаковое право голоса, все они вместе разделяют за одним столом общую трапезу. Особенно же между ними развито дело взаимопомощи. В трудных обстоятельствах жизни состоятельные помогают бедным, почему в старообрядчестве и не заметно той вопиющей нужды, какая нередко встречается среди православных»¹⁰. Тот же автор, критикуя старообрядцев, включая и их наставников и начетчиков, за невежество («темен, груб и невежествен этот раскол»¹¹), отмечает в весьма положительных тонах порядок в их богослужении — «положенные по уставу и приличные дню чтение, пение и каждение», — наблюдавшемся им в моленном доме:

«Старообрядцы читают внятно, громко, выразительно, не спеша, твердо выговаривая каждое слово, несколько речитативом, но почему-то немного в нос. Они вычитывают все, что положено по церковному уставу, без малейшего опущения и строго осуждают православных за произвольное сокращение служб. Нельзя не похвалить здесь старообрядцев и за истовое наложение на себя крестного знамения. Оно совершается чинно, однообразно, точно и благоговейно...»¹²

Изложим результаты нашего изучения религиозной общности и межконфессиональных контактов во второй половине XX — начале XXI в. в среде нескольких общин часовенных в Лысьвенском и Куединском районах Пермской области и в Невьянском, Шалинском районах Свердловской области (еще 90 лет назад все эти территории относились к Пермской губ.), проводившемся посредством опроса и наблюдения в 2004 и 2006 гг.

Специфика требоисправления

Недалеко от г. Лысьвы, в дер. Захарово уже в конце 1910-х гг. была возведена часовня; тогда же была построена часовня и в дер. Большая Лысьва (см. фото № 27–29). Та и другая — крупные здания, с притвором, большим молитвенным залом, с иконостасом и множеством паникадил. После закрытия в 1930-е гг. более чем на столетия часовни вновь функционируют. Кроме лысьвенской общины, в распоряжении которой находятся в настоящее время обе эти часовни, имеется и община на ст. Кын. Там как раз живет единственный наставник на обе общины — Михаил Васильевич Кокшаров, 1947 г. р. (фото № 30); с его благословения осуществляется крещение, чин погребения, а также ежедневие и зажигание свеч в часовнях — для проведения силами прихожан праздничных служб. Мне удалось побеседовать и с М.В. Кокшаровым, и с прежним наставником (в 1982–1990 гг.) Е.Н. Тюриным, 1908 г. р., живущим в окрестностях г. Лысьвы, а также с председателями лысьвенской общины, в прошлом и настоящем, и некоторыми прихожанами из обеих общин.

В Свердловской области, г. Невьянске около двух столетий функционирует (была закрыта в 1930–1980-е гг.) часовня на кладбище; в сельской местности Невьянского и Шалинского районов часовенные собираются в частных домах. Мне удалось побеседовать с наставником Невьянской часовни — В.П. Васильевым, а также и с несколькими наставниками в сельских районах и прихожанами. Нередко часовенные, особенно в Свердловской области, о себе говорят «кержаки».

Вот что о крещении сказал наставник со ст. Кын: «Мы и зимой воду не греем. Купель — железная ванна. Ребенка сюда [в дом наставника — А. О.] приносят. Достаточно одного крестного; раньше считали, нужно двоих <...> При крещении ставим на купели 4 свечи. Перед погружением ребенка всеми свечами крестом проводишь в воде. После каждого погружения по солнцу ребенка поворачиваем»¹³.

О характерной детали крестильного обряда — поворачивании посолонь после каждого из трех погружений, — встречающейся только у современных беглопоповцев и часовенных, в течение последних столетия или полутора столетий эволюционировавших к беспоповщине, упомянули и в других местностях (ст. Россалёнка Лысьвенского р-на; с. Большая Уса Куединского р-на). Считается, что окрещаемый всякий раз должен снова «смотреть на восток»¹⁴. У часовенных Пермской губернии эта деталь обряда отмечена как отличительная уже в 1826 г. в период их тайного инспектирования по распоряжению императора Николая: «В крещении младенца строго наблюдается, чтобы его при каждом “амине”, из воды вынимая, отделять, и перевертывают посолонь, держа головой вверх, и паки потом погружать»¹⁵.

Как и у беспоповцев поморского согласия, у часовенных для каждого окрещаемого вода наливается и освящается заново; в нее ничего не добавляют, только кадят, используя в качестве ладана кедровую серу. Кое-где воду зимой подогревают. К освященной для крещения воде относятся бережно: «Когда крестишь, ни одна капля на пол не должна упасть, это грех; упала — тогда пол надо вытесывать»¹⁶.

Почти во всех основных чертах крестильный обряд такой же и в двух упомянутых районах Свердловской области:

воду раньше не грели, ничего в нее не добавляли, на купели помещали четыре зажженные свечи (см. фото № 34), которые перед крещением гасили в воде, находящейся в самой купели и уже освященной (эти свечи оставались в доме окрещаемого); троекратно погружали с головой, с поворотом после каждого раза; крестик окрещаемому чаще всего надевал не настоятель, а крестная, а затем она же — рубаху и поясик¹⁷. В обоих районах упомянуты, в добавление к сказанному, и такие требования к крестным родителям:

— в случае крещения мальчика требуются и крестный, и крестная;

— желательно, чтобы девочку от купели принимала крестная, а мальчика — крестный;

— духовное родство в дальнейшем учитывается в запретах на брак на протяжении «семи колен»; тому, кто не молится, не положено быть крестным.

С разрешения настоятеля часовни, находящейся на старообрядческом кладбище г. Невьянска, — Василия Панфиловича Васильева, лет 65–66, я присутствовал при проводимом им в часовне крещении девятимесячного младенца. Ребенка родители называли Даниил; при крещении он получил имя Павел.

Вода была приготовлена накануне родственниками Даниила: восемь ведер воды, принесенной из пруда, налили в цинковую бадью с ушками — часовенную купель. Настоятель перед проведением крещения добавил из бадьи в купель *спасовой воды* (освященной в праздник Спаса Нерукотворного 1/14 авг. прошлого года). Поскольку отец ребенка отсутствовал, настоятель поинтересовался, «оба ли родителя по нашей вере». Затем, произнося всякий раз И[и]сусову молитву, закрепил на купели, двигаясь по солнцу, 4 свечи. Во время совершения чина крещения, пока крестные молились, младенца неоднократно передавали его матери. Крест младенцу надевал его крестный, зажав в своем «кресте», т. е. между указательным и средним пальцами, — так велел настоятель.

В беседе, состоявшейся вслед за этим, В.П. Васильев пояснил мне, что младенца нельзя крестить, если его отец — иной веры. При этом если отец *церковный*, а настоятель все

же крестит, то крещение не отменяется, но этот грех лежит на настоятеле. Однажды ему пришлось сначала окрестить отца ребенка, затем он провел брачение родителей его жены, позднее состоялось бракосочетание их зятя, т. е. отца ребенка (это возможно сделать только спустя 40 дней после крещения, и «он тогда эти 40 дн. отращивал бороду»); только после этого стало возможным окрестить ребенка¹⁸.

Характеризуя особенности крестильного обряда, другой настоятель, с большим стажем (10 лет), исполняющий требы в селах Невьянского р-на — Филипп Саввиныч Коновалов, около 70 лет, отметил, что он все же иногда крестит, если мать ребенка старообрядка, а отец *церковный*: «Младенец больше матери принадлежит — я иду навстречу»¹⁹.

Важная деталь обряда относится к матери окрещаемого младенца: перед крещением отдельно, в небольшой посудине Ф.С. Коновалов кадит воду; мать младенца читает очистительную молитву и «Богородице, Дево...» Сразу после завершения крещения мать водой из этой посуды оmyвает себе груди — тогда лишь она может кормить младенца «без опаски» и участвовать в коллективной молитве. И наставник, проживающий на ст. Кын, очищает «от скверны» мать окрещаемого в этот день младенца — но не освящаемой водой, а каждением ее грудей. У часовенных п. Пильва Куединского района матери младенца запрещалось присутствовать при крещении; перед его кормлением ей требовалось омыть груди на реке.

Обряд *брачения* — чин бракосочетания, проводимый настоятелем, ныне исполняется редко, не в каждой общине часовенных и не всяким наставником. Вот его краткое описание, данное М. Балчиковой, 80 лет, жительницей д. Симонята Шалинского р-на: «Крестный, крестная иконы нам на головы ставили, когда мы брачились. Бывало, крестные кольца брачные покупали. Сбратят — волосы сразу в две косы заплетут. Когда второй раз замуж выходят (после смерти мужа), икону ставят не на голову, а на плечо. При брачении невеста в сарафане, платке. Если мужик в первый раз женится, а девка во второй, тогда ей икону на плечо ставят, а ему — на голову <...> При брачении у жениха, невесты на руке лестовка, [держат] свечки. Полотенце клали им обоим на голову, они

стояли под полотенцем <...> При брачении невеста ленточку свою клала в книгу, по которой брачат. А если уж она квёлая [т. е. не девица — А. О.], ей нельзя класть. Эти ленты раньше как закладочки использовались. Это называли “девичья краса”. Бывало, спереди на голове ленточки навязывали, нарочно навязывали — вместо фаты. Когда брачили, у невесты одна коса, а сбрачат — волосы разделят и заплетут две косы. И крестна женихова, и крестна невестина: одна плетет одну косу, а другая другую косу, бывало, силой женили, даже если им самим не надо, а родители согласны. Сбрачат — уже нельзя расстаться. Изменяли [супругу] редко»²⁰.

Причащение в настоящее время осуществляется только перед смертью. В Пермской области совершается оно принятием сохраненной богоявленской воды (пить ее можно только первые два-три часа после освящения настоятелем, наставником — затем лишь хранят)²¹.

В Свердловской области, в различных местностях, считают, что подавать крещенскую воду должен только *духовный отец* (настоятель, наставник); после этого шесть суток нельзя никаких таблеток принимать, ни уколы делать²². Вместе с тем, кое-где простые миряне считают возможным, если нет Даров, причаститься Спасовой водой (д. Верхние Таволги Невьянского р-на, с. Шамары Шалинского р-на)²³.

В похоронно-поминальной обрядности уральских часовенных отчетливо выделяются несколько компонентов: общие для различных этноконфессиональных групп русского старообрядчества (вне зависимости от региона и/или религиозного направления, согласия); характерные для различных старообрядческих конфессий в данном регионе; специфичные именно для часовенных. Так, к первому компоненту несомненно относятся такие важные устойчивые черты, сохраняющиеся в конце XX — начале XXI в., как:

- использование долбленых гробов (еще несколько десятилетий назад, см. фото № 35);
- при положении покойника в гроб ориентирование его ногами в сторону переднего угла (фото № 36);
- учет полового признака при обмывании покойника (мужчину обмывает мужчина, а женщину — женщина);

- предпочтение белого цвета для *смертной одежды*, которая готовится пожилой женщиной для себя и членов ее семьи заранее; чтение вслух Псалтыри в доме, где лежит покойник;
- помещение на грудь покойнику, поверх одежды, медной иконы или креста-распятия;
- похороны на третий день;
- постановка зажженных свеч на бортики гроба при отпевании;
- вынос гроба с покойником на специальных носилках или на длинных полотенцах;
- каждение гроба, покойника и могилы (вырываемой в день похорон);
- поминальная служба и трапеза в 3-й, 9-й, 40-й дни и в годины.

Для того чтобы выделить в совокупности прочих черт региональные и специфически конфессиональные, приведем некоторые описания, полученные от информантов, и учтем результаты наблюдения (мне довелось побывать в этом регионе дважды на похоронах старообрядцев — у часовенных Свердловской обл. и у поморцев Пермской обл.). Вот что сообщила М.А. Оборина, 1922 г., уроженка с. Большая Лысьва (в часовне того же села ее брат был настоятелем): «У мамы, тяти гроба были сделаны заранее; из дуба. Стружки [сохраняли, их клали] в гроб. Когда-то раньше делали долбленные гробы...

Меня зовут обмывать женщин. Мужиков обмывать ходит со мной Федор, но он тупой. Я мою у мужиков верх, а он — остальное. Мою сначала лицо: правую сторону, потом левую. Потом правую руку, затем левую руку. Затем — низ. Затем ставлю кресты с молитвой «Святый Боже...» Всего надо 40 крестов поставить на суставах. Покрой рубахи — «летучая мышь» [пояснила, что рукава не вшивные; зауженный рукав, без поликов], из холста. Пояс, лестовка. Делается «крест» из пальцев правой руки покойного: когда умрет, туда [в этот «крест» — А. О.] кладут *подорожную*.

Женщин хоронят без сарафана. Я всем детям своим уже заготовила смертную одежду. В левую руку покойному кладут лестовку и подручник. Пеленают без узлов, как ребенка: двумя снизу, двумя сверху. На ноги покойнику надевали *калиги*

(похожи на галоши), вязанные из толстых ниток; изредка у некоторых — лыковые лапти. На голову женщине — белый платок. Женщинам — чулки белые, мужчинам — носки.

Венчики здесь печатают (“Святый Боже...”). В правую руку кладут текст рукописания (ксерокс ныне) — “Бог милосердный и многомилостивый...” Сверху савана — еще два метра полотна; как отпоют, лицо покойника закрывают углом савана.

Мою без мыла, тряпкой, над тазом; все время читаю “Святый Боже...” Эту воду выливаю в огород, где скот не ходит. Обмываем на двери, положенной на табуретки.

Кадят гроб, покойника. Кадить может только мужчина. В гроб кладем ногами к иконам, чтобы смотрел на них; никониане [кладут] головой. Кладем металлическую икону на грудь. Пока покойник в доме, читают Псалтырь.

Отпевание — с вечера на 3-й день, примерно в 11–12 час. дня <...>. При отпевании свечи ставят и на сам гроб; кто может, по 40 ставит, но не менее четырех — крестообразно. Некоторые кладут огарки в гроб, некоторые — нет. Я храню венечальные свечи, надо их в гроб положить <...>

Как отпоем, при покойнике едят. Всех кормят. Потом везут на кладбище.

Раньше врезали в [намогильный] крест икону. Ту икону, что на груди покойника, некоторые зарывали в землю около креста на 40 дней, а потом брали ее домой <...>

Пока в доме покойник, зеркала завешиваем. Воду ставить [на 40 дн.] к иконам — большой грех. На кладбище ездим только в Троицкую субботу»²⁴.

Способ обмывания покойника — без мыла, прочерчиванием тряпицей крестиков на суставах, с пропеванием молитвы, — вероятно, создан после раскола в среде старообрядцев, принимавших беглых попов. В настоящее время он обнаруживается только у часовенных — и в других местностях Пермской и Свердловской областей. Варьирует количество символически проставляемых крестов и место на теле. Так, в том же Лысьвенском р-не, общине на ст. Кын используется другой чин погребения, при котором, положив «Начал» с 7 земными поклонами, обмывальщица ставит на теле покойника 17 крестов, используя для этого 17 разных тряпочек:

«на темени, на лбу, на глазах (по 1), на ушах (тоже по 1), на рту, носу, на плечах (по 1 — правом, левом), на груди, локтях (по 1), кистях (по 1), коленях (по 1) — итого 17»²⁵.

Проставление «крестов», но не на суставах, а на различных местах тела, на каждое отдельной тряпичей, выполняют в похоронном обряде старообрядцы-поповцы белокриницкого согласия в Куединском (д. Пильва, с. Куеда) и Верещагинском (с. Сепыч) районах Пермской области²⁶. О крестах, проставляемых на теле при обмывании, сказано в Свердловской области, Шалинском районе (с. Шамары, д. Гора) и священником, принадлежащим Белокриницкой иерархии, и мирянами из часовенных; священник указал, что это делается в 14 местах («крестообразно обмываешь все те места, где было миро помазано при крещении»)²⁷. Часовенные это делают в 17 местах²⁸. Кресты «кладут» при обмывании и в общине часовенных г. Невьянска, используя «тряпочки от смертной одежды»²⁹.

Итак, эта норма в обряде часовенных является следом их прежней принадлежности к поповскому направлению. Проставление *на суставах* либо на иных, охарактеризованных выше местах тела, — это различие служит, вероятно, в уральском регионе для дифференциации, соответственно, часовенных и белокриницкого согласия. О проставлении крестов именно на суставах, кроме М.А. Обориной (г. Лысьва), сказали также в Пермской области часовенные на ст. Росса-ленко (Лысьвенский р-н), в д. Пильва (Куединский р-н) и, наконец, авторитетный и среди часовенных Свердловской обл., и в Лысьвенском р-не Пермской обл. — отец *духовный* Борисов В.И., проживающий на ст. Унь (Шалинский р-н): неоднократно сам осуществлявший обмывание, он назвал в качестве нормы проставление 17 крестов на суставах³⁰.

Варьирование количества проставляемых крестов — 40 или, чаще, 17 — обусловлено, полагаем, несколькими обстоятельствами, относящимися к сакрализации в христианстве, в том числе в богослужении старообрядцев, некоторых чисел. И то, и другое число являются сакрально значимыми уже в раннехристианский период: 17 — согласно толкованию, столько было в Ветхом Завете пророчеств о рождении Христа; 40 — через столько дней душа умершего христианина полностью

отделяется от земного мира, это количество, в свою очередь, возводилось к 40-дневному пребыванию Моисея у Господа при получении десяти заповедей и 40-дневному пребыванию в земном мире воскресшего Христа до Его Вознесения. Второе из этих раннехристианских обоснований 40 дней зафиксировано у старообрядцев Оренбургской губернии О.Г. Барановой: «Для роженицы 40 дней открыта дорога: если она умрет при родах, то [в] 40 дней ей — Вознесенье, т. е. дорога открыта в рай»³¹. Вместе с тем, и 17 и 40 — варианты числа молитв, отсчитываемого по лестовке: 17 — один из четырех вариантов числа «бабочков» (бусин) между разделителями, а 40 — или еще один вариант, или чаще 38 бусин в совокупности с двумя разделителями по краям.

Числовая символика используется у часовенных и для маркирования благочестия. Так, если женщина была брачена, должна постоянно носить *чин* — головной убор (из х/б ткани), состоящий из двух частей: *волосник* и поверх него *кокошник*. М.А. Оборина (г. Лысьва) показала мне свой волосник: на нем на макушке вырезано круглое отверстие, в котором помещены радиально расходящиеся парные крученые нити — как было пояснено, это означает «17 пророков»; на поверхности ниже прорези сделаны равномерно по кругу 12 складок — «12 апостолов»; в двух местах на поверхности нашиты 7 и 9 красных ниток — «7 таинств» и «9 чинов ангельских»³². Подобный же головной убор показала мне, с разъяснением, и пожилая женщина, проживающая в с. Шамары Шалинского р-на: на его нижней части, называемой здесь *чин*, в форме колпачка, посередине также имеется прорезь, а на поверхности нашиты красной ниткой 7 косых крестов — по числу слов *Исусовой молитвы*³³.

Постановка на бортиках гроба именно 40 зажигаемых свеч — также бытующий в среде часовенных способ выразить благочестие усопшего³⁴. Встречается в Шалинском районе и другой вариант с тем же значением, а именно — установка на гробе 8 свеч, как бы намечающих восьмиконечный крест: по одной у головы и ног, по две — у рук и еще две пониже³⁵; или 6, но с тем же значением и изображая посредством перехода от свечи к свече косую планку (но без верхней планки подразумеваемого креста)³⁶.

Порядок обмывания характеризуется особенным вниманием не только к постановке «крестов» на теле усопшего, но и учетом признаков верх/низ, правая/левая сторона. Отметим, что оба этих признака встречаются в Пермской обл. в описании порядка обмывания также у старообрядцев-поповцев белокрыницкого согласия и у беспоповцев-поморцев (с. Сепыч, Соколово)³⁷. Вместе с тем, признак «правая/левая сторона» при обмывании не зафиксирован мной у часовенных Свердловской области. Итак, прослеженный строгий порядок обмывания усопшего представляет, вероятно, региональную пермско-уральскую старообрядческую специфику, а не своеобразие только часовенных.

Пеленание покойника с наложением четырех или, чаще, трех перекрестий — также, вероятно, не специфическая черта часовенных, но общая у них с белокрыницким согласием. Ее называли в обоих районах, обеих конфессиях³⁸; а поморцы не пеленают. Часовенным Куединского р-на свойственно спеленутого покойника завязывать свечильней (сученой нитью для фитилей свеч).

Еще одна черта: трапеза при покойнике, сразу после отпевания, до выноса гроба из дома — характерна только для уральских старообрядцев. Она характерна для часовенных Лысьвенского р-на (кроме Обориной, об этом упомянули прежний наставник Тюрин и др.), соседнего с ним Шалинского р-на, с. Шамары³⁹, и для поморцев Верещагинского р-на (с. Соколово, наставник)⁴⁰. В с. Сепыч того же района в 2004 г. мне довелось присутствовать на похоронах, где отпевание проводили приверженцы белокрыницкого согласия; после отпевания и прощания с покойным гроб переместили в сени, и сразу же был устроен поминальный стол для моельщиц, а после этого — для всех остальных⁴¹. У часовенных Шалинского р-на, соседнего с Лысьвенским, при покойнике после отпевания устраиваются только трапезы для моельщиц и отдельно для копальщиков (тех, кто выкопал могилу); в Невьянском р-не у часовенных нет обычая трапезы до выноса гроба. Итак, эта интересная особенность первых поминок не является дифференцирующей именно для часовенных; она специфична и для различных старообрядческих конфессий

на западе и востоке Пермской обл., известна в соседнем р-не Свердловской обл.

В отличие от только что рассмотренной черты, представляющей региональную специфику, закапывание в землю, у намогильного креста иконы, лежавшей на груди покойника, причем именно до 40-го дня, характерна в обследованных местностях только для часовенных: в Лысьвенском районе это традиционная норма, а в соседнем Шалинском — сравнительно новая, поскольку прежде врезали эту икону в намогильный крест⁴². В отличие от часовенных Лысьвенского района, здесь икону закапывают не на 40 дней, а навсегда.

Обычай зарывания иконы с груди покойника у намогильного креста до 40-го дня существовал и за пределами Уральского региона, но он известен только у старообрядцев-спасовцев, зафиксирован мной в Арзамасском районе Нижегородской области⁴³. Если принять во внимание, что формирование часовенных произошло под воздействием переселенцев из Заволжья, можно предположить, что уже в том регионе возникла эта своеобразная норма в рамках погребально-поминальной обрядности, а затем была перенесена на Урал и стала нормой для некоторой части часовенных, не далее к востоку от Лысьвенского р-на.

Рассматриваемая норма представляет интерес в отношении религиозного мышления старообрядцев. Помещение иконы, находившейся при отпевании на груди усопшего, у намогильного креста усиливает связь могилы с душой, уходящей из этого мира. Само по себе это отвечает народным православным представлениям о могиле как пространственном медиаторе между миром живых и умерших, верованиям конца XIX в. о том, что именно на могилах могут появляться огоньки — души умерших грешников, либо, по другому толкованию, знаки, что здесь упокоен благочестивый человек⁴⁴. Обычай врезать икону, взятую с груди усопшего, в намогильный крест, вплоть до второй половины XX в. (фото № 38) сохранившийся во многих старообрядческих конфессиях, в особенности у поморцев, служит увековечиванию такой сакральной связи. Новация, упоминавшаяся выше — зарывание иконы навсегда вблизи намогильного креста, — еще один вариант того же.

По-иному, вероятно, следует понимать значение рассматриваемой нормы — связь иконы с могилой только в течение 40-дневного периода промежуточного состояния души покойного. У православных РПЦ вплоть до конца XX в. весьма распространен на 40-дневный период обычай вывешивания полотенца у божницы, поставления воды, иногда и хлеба в божницу либо на стол, находящийся в переднем углу, — для души покойного, которая в течение этого периода может «прилететь» (чтобы могла «сесть» на полотенце, попить и умыться). В изучаемой ситуации часовенных происходит своего рода зеркальное отражение всех компонентов временно формируемого медиаторного комплекса; благодаря этому, соответственно свойствам мифологического мышления, происходит смена общего значения на противоположное⁴⁵.

**Сакральный медиаторный комплекс,
формируемый на период до сороковин**

Конфессия	Сакральный медиаторный локус	Предмет, помещаемый в этот локус	Подразумеваемые для души последствия
<i>Православные РПЦ</i>	Передний угол избы	Предметы повседневности, способствующие «телесному» проявлению души, приходящей в дом	Душе программируется уход навсегда из этого мира
<i>Часовенные (Лысьв. р-н, Пермск. обл.); спасовцы (Арзамасский р-н, Нижегород. обл.)</i>	Свежая могила	Сакральный церковный предмет, способствующий формированию иномирного свойства могилы	Душе программируется эпизодический приход в этот мир

Итак, если повседневные предметы, помещаемые православными РПЦ в передний угол, способствуют отправлению души из земного мира в иной трансцендентный, то, наоборот, трансцендентный семиотический статус иконы, символизовавшей усопшего при отпевании и затем помещаемой к надмогильному кресту, способствует впоследствии приходам души в этот мир, на свою могилу. То, что часовенные и спасовцы не отождествляют рассматриваемую норму с помещением

навсегда этой же или другой иконы на надгробный крест, выражает их акцентировку медиаторного статуса не только могилы (так и у православных РПЦ, и у всех старообрядцев), но и 40-дневного периода после смерти.

Проведенное рассмотрение того, как в среде уральских часовенных производятся требы (крещение, причащение, брачение, погребение), конкретизирует в этнографическом отношении их промежуточное положение между поповцами и беспоповцами, уже с конца XVII — начала XVIII в. отказавшихся от священства и сохранивших только два таинства. Хотя часовенные во многих обследованных местностях сближают себя с поморцами («поморцы — почти как мы», разница «в основном, в кресте: у них на кресте нет Св. Духа»⁴⁶), в рассмотренной обрядности отчетливо выделяются народно-христианские компоненты, служащие замещением тех или иных компонентов таинства, проводимого с участием священника. Кроме того, можно обнаружить компоненты обрядности часовенных, определенным образом сходные с теми народно-христианскими компонентами, что свойственны старообрядцам поповского направления или православным РПЦ.

Представления о благочестивом облике

Многие из тех запретительных норм, которые установлены на Соборах, проходивших в XIX–XX вв., помнятся уральскими часовенными, однако значительная их часть не соблюдается даже людьми пожилого возраста и не вполне соблюдалась и в 1930–1940 гг. их родителями. Так, повсеместно помнится о запретах на употребление чая (приобретенного в магазине), можно даже встретить воспоминание о запрете на самовар. Так, Е.П. Варлашова, 1931 г. р., урож. д. Платоново, живущая ныне в с. Шамары, *браченная*, вспоминает: «Отец чай пил, а мама — нет; мы только из чаги чай пили. Раньше говорили, что самовар в доме грешно иметь, но у нас есть. И у тяти был самовар, углями его разжигали»⁴⁷. Еще более отчетливо выражен отход от запретов в первой трети XX в. на чай и самовар у другого информанта — А.Ф. Васильевой (фото № 33), 1914 г., урож. с. Быньги, ныне живущей в д. Верхние Таволги:

«В середине змей шипит, а по краям вода кипит» — так мне родительница моего тятеньки говорила. Бабушка сама не пила чай из самовара, а тятенька пил. Он говорил: «Она уйдет, бывало, а мы сами без нее поставим...»⁴⁸ Вместе с тем, нередко, как и в других регионах, пожилые старообрядцы воздерживаются от чая, предпочитают напитки, настоенные на травах. Иногда запреты на чай и табак сопровождаются ссылкой на историю Церкви, традицию или легендарным обоснованием, подкрепляющим верность прежним установлениям: «Раньше чай не пили: на 7 соборах он проклятый. Табак курить — большой грех. Кто табак курит, у того хозяина и ребенка нельзя завести — такой закон был»; «Мать моя не пила чай, кофе. И я не пью давно. Раньше пил слабый чай. Чай и табак выращены на том месте, где жила блудница и куда выливали воду, когда она подмывалась»⁴⁹. Изредка запреты на чай и табак (особенно на курение в жилом помещении — это исключается, как и у старообрядцев в других регионах) сопровождаются и запретами на алкоголь: «Папа не пил, не курил. В доме *кержаки* не курят»⁵⁰.

В первой половине XX в. мужчины не брили, не стригли бороду, а в конце XX — начале XXI в. некоторые отпускают бороду, но обычно после 60 лет. Вместе с тем, на ст. Унь (первая ж.-д. станция на пути из Пермской в Свердловскую обл.), где мне довелось побывать в 2004 г., почти все встречавшиеся мужчины и средних лет, и пожилые были с бородой.

Требования к одежде в основном затрагивают женщин. Во-первых, осуждается ношение брюк: «Милостыню от женщины, если она в штанах, нельзя принимать»⁵¹. Во-вторых, наиболее отчетливы требования к моленной одежде, их многие исполняют: женщины приходят на коллективное моление в косоклинные сарафаны (некоторые хранят их в часовне), в платках, закрывающих плечи, а мужчины — в косоворотках, все подпоясаны; в Лысьвенском р-не мужчины на моление надевают кафтаны, это неоднократно я наблюдал в 2004 г. В-третьих, имеются специфические строгие нормы, относящиеся к *браченной* женщине: и ночью и днем, и при выполнении любой работы не снимать с головы головной убор *чин* (о нем сказано выше), в который должны быть убраны волосы, заплетенные в две косы, причем одним шнурком, в *косоплеток*⁵².

Немало часовенных поддерживает строгие ограничительные нормы в посты: «Если хоть один раз поел скоромного в пост (например, когда в пост сметану перегоняет, облизал ложку) — зря постился», «В Великое говенье семечки поесть — такой же грех, как табак курить»⁵³. Некоторые часовенные соблюдают запрет на телевизор⁵⁴. Осуждается матерная брань: «Когда матерится женщина, Богородица с престола падает. Я ругаюсь, но не матерюсь»⁵⁵; некоторые осуждают всякую игру в карты, даже не на деньги⁵⁶.

Не утрачиваются не только запретительные, но и позитивные нормы благочестивого поведения. Во-первых, память о религиозном этикете, разделявшемся недавно ушедшим поколением: «Бабушка не перекрестясь не сядет за стол, не встанет из-за стола. Папа в старости — тоже. В шапке в дом нельзя входить», «Мама говорила, что когда уходишь из дома, надо три поклона с молитвой на выходе из избы положить и три — перед воротами, до выхода: первые три — исповедуешься, а вторые три — причащаешься»⁵⁷. Во-вторых, наряду с участием в коллективном молении, во многих локальных группах часовенных Урала сохраняется актуальная благочестивая практика — регулярное, не реже одного раза в течение нескольких лет, индивидуальное или коллективное посещение святых мест — могил местночтимых святых (вблизи ст. Ревда, д. Верхние Таволги, д. Богоданово, Платоново, Симонята). К некоторым из этих мест ежегодно в конкретные дни проводится крестный ход.

Межконфессиональное взаимодействие

Многие из ключевых ситуаций межконфессионального взаимодействия, которые были предметом обсуждения на Соборах XIX–XX вв., не перестали быть значимыми и к концу XX — началу XXI в. Материалы экспедиционного опроса позволяют составить представление о действенности запретов на межгрупповое, межличностное общение с иноверными, иначе говоря, определить, в какой мере соблюдалась та или иная запретительная норма, каковы были фактические поведенческие тенденции.

Наставники часовенных обычно не против, если к ним «никониане» приходят для присутствия на службе (ст. Кын; с. Большая Уса Куединского р-на). Вместе с тем, в основном остается действенным отказ от посещения храма РПЦ, а также какого-либо другого иноверного храма или места, где происходит богослужение иной конфессии; «В церковь никонианскую не положено заходить, даже только посмотреть»; «... там не наши иконы, и даже не должны проходить мимо»⁵⁸. Некоторые часовенные все-таки один или несколько раз в жизни побывали в православной церкви — ввиду ли отпевания там умершего родственника или чтобы заказать за него молитву; в Невьянском р-не потом за это несли епитимию⁵⁹. Только однажды мне встретилась пожилая женщина, из «кержаков», которая прежде регулярно посещала православную церковь (ее отец был часовенный, а мать — православная)⁶⁰.

В некоторых местностях — в Куединском районе, с. Самары Шалинского р-на — наставники в настоящее время не запрещают посещать православную или старообрядческую, белокриницкого согласия церковь. Случается, что некоторые часовенные берут воду, освященную в этих церквях, и даже, придя в храм РПЦ, «записки подают» (с. Самары)⁶¹.

Случается, что по просьбе родственников усопшего часовенного его отпевают в храме РПЦ (если по каким-либо причинам этот чин отказываются исполнить старообрядцы)⁶².

Прежде, в середине XIX в., богослужения старообрядцев обычно происходили не в одно время с официально православными — раньше или позднее⁶³. В настоящее время в различных местностях часовенные в канун Крещения Господня набирают воду из природных источников не в полночь на 19 января, а раньше — днем 18-го; «кержаки» так делают, согласно интерпретации православных РПЦ, «чтобы никто им не поганил воду»⁶⁴.

Межгрупповое взаимодействие — и дистанцирование, и определенная координация — более всего заметно при посещениях святых мест и в ситуациях общего бедствия (засухи). К могилам местнотимых святых приходят православные различных конфессий, крестным ходом или небольшой группой помолиться. При этом стараются, чтобы пребывание

там не совпадало с иноверными: «В Ревде на могилу матушки Платониды из разных вер приходят: если никониане придут, они эту могилу занимают, молятся. Если не успел, отойдут на полкилометра-километр в сторону молиться. Туда ездят не обязательно в праздники; я раз пять ездил, когда жена болела — ей сразу полегчало. На этой могиле каждый год молятся в ночь на Иванов день»⁶⁵. Аналогично происходит и при посещении могил святых Аркадия и Константина, окачивании себя водой из близрасположенных источников у д. Платоново Шалинского района⁶⁶.

В ситуациях засухи каждая конфессия, как правило, по-разному совершает моление о дожде; но известны случаи координации и даже совместной коллективной молитвы. Так, в Кудединском районе часовенные «в д. Ипаты на поле молились, просили Илью пророка. Все там ходили — и австрийские, но по-своему молились; на улице можно вместе, а дома нельзя»⁶⁷. Прежде, когда православные РПЦ в д. Верхний Иргиш на поле о дожде молились (у моленных крестов, без священника), староверы к ним присоединялись⁶⁸. В с. Шамары Шалинского р-на, где кроме моленной часовенных имеются церкви и РПЦ, и старообрядцев Белокриницкой иерархии, координация моления о дожде происходит в границах кладбища: «кержаки на кладбище ходят, просят Илью о дожде; и австрийцы тоже молятся при засухе: и в своей церкви, и на кладбище (на своем участке). Разные веры — не в один день»⁶⁹.

Наиболее значимые ситуации межконфессионального общения на уровне личности, чреватые *замифщением*, — это совместная трапеза и семейная жизнь с иноверным супругом.

Воздержание от общей трапезы с иноверными — *мирски-ми*, в особенности от приема пищи из общей с ними посуды, соблюдалось в прошлом — в первой половине XX в., и служит по-прежнему ограничителем общения в настоящем: «Поесть вместе из одной посуды с никонианином — грех. Мама говорила: «Хоть соломинку поперек в посудину положи!»⁷⁰. Использование одной и той же посуды автоматически ведет к *замифщению*, или *помешке* — утрате состояния благочестия; наставник за это назначает несколько лестовок отомолиться (т. е. несколько сот молитв произнести). Кроме пищи, принимае-

мой из общей чашки, к замирщению ведет и общая вода — в колодцах, в бане. В сельской местности поэтому кое-где, чтобы «не мешались, была разная посуда, лежала и мылась отдельно; для татар — еще другая посуда. В бане не мылись с мирскими. Из колодца своего мы воду давали, но сами черпали, своими руками. И мы [тоже:] из *их* колодца если брали, то не из их туса. Вода будет поганая, если постоит рядом с их ведрами»⁷¹ (с. Куеда). В д. Сербшино Невьянского р-на, где почти все население — православные РПЦ, рассказывали о некогда жившей там семье староверов, старшее поколение которой (родители) не позволяло никому из *мирских* напиться из их колодца. Если такое происходило, они, чтобы самим снова пользоваться колодцем, 40 ведер воды из него отчерпывали⁷². (Та же норма восстановления колодезной воды у уральских часовенных⁷³ и у поморцев Нижегородской области, если мышшь попадет в колодец).

У наставника В.И. Борисова, 1949 г. р. (ст. Унь), и ныне имеется «посуда для иноверных», она и хранится, и моется отдельно. Но у многих пожилых информантов, упоминавших об отдельной посуде, этой нормы прежде придерживались их бабушки, матери; посуда «для путников» и иноверных хранилась либо в отдельном шкафчике, либо на чердаке; ее всякий раз после угощения иноверных мыли на речке: «речка все святит. Говорят, Ангел Господен святит речку каждый час»⁷⁴.

Более сложная ситуация межконфессионального общения — присутствие на поминальной службе, поминальной трапезе иноверных. Нередко и в прошлом, и настоящем здесь возникает внутренний конфликт, с одной стороны, между необходимостью отдания последнего долга соседу, родственнику и, с другой стороны, стремлением сохранить благочестие. Складывающаяся в конкретной местности, в конкретный исторический период поведенческая тенденция содержательно включает такие аспекты: приглашают ли иноверных на поминки; сами посещают ли поминки иноверных; когда приходят иноверные, как организуется поминальная трапеза.

Прежде, в первой половине XX в., в обоих районах считалось совершенно недопустимым не только присутствовать у иноверных на отпевании и поминках, но даже и проводить

на кладбище: «Раньше говаривали: “Церковные покойника несут — вниз лицом падай, чтобы [ты этого] не видел!” <...> Ухаживать за церковным умирающим можно, а на похороны, поминки — нет» (с. Роща Шалинского р-на; то же вспоминают и в Невьянском р-не)⁷⁵. В настоящее время некоторые часовенные по-прежнему избегают похорон иноверных, а другие полагают, что на похороны можно, но на поминки иноверного нельзя ходить; если все же побывали у *мирских* на поминках, приходилось за это нести епитимию⁷⁶. Вместе с тем, во многих местностях на проводимых ими поминках часовенные считают вполне возможным присутствие иноверных, в особенности родственников покойного; однако, нередко сами православные РПЦ уклоняются от этого: вовсе не приходят в день похорон или не садятся за поминальный стол⁷⁷. На поминках у часовенных иноверных прежде сажали за отдельный стол, а в последние несколько десятилетий — за общий, но стараются подавать им в специально предназначенной посуде (хранимой отдельно, «для путников»).

В первой половине XX в. брак с супругом, принадлежащим иной конфессии, считался возможным, но только при смене им исповедания. У большинства из опрошенных пожилых информантов и их родители, и их супруги были и до вступления в брак часовенными. Вместе с тем, в каждом из четырех районов и в первой половине — середине XX в., и тем более в 1960-е гг. и позднее фактически заключались гражданские браки разноверных, причем без такого предварительного условия или последующего обязательного действия, как «перекрещивание», переход в «кержацкую веру». Двигаясь мысленно с запада на восток, проследим, насколько необходимой в зафиксированных ситуациях была смена исповедания в различных местностях.

Из таблицы видно, что во всех обследованных местностях компактного проживания часовенных конфессионально смешанный брак в XX в. — это почти всегда брак с православным РПЦ. Смена конфессиональной принадлежности более настоятельно осуществлялась в Невьянском районе, а в других чаще всего не была обязательной (хотя, разумеется, такой гражданский брак не мог получить религиозного

Ситуации межконфессионального брака у часовенных Пермской, Свердловской обл.

Характеристики ситуаций Местность	1-я пол. — сер. XX в. (1930—1950 гг.)		2-я пол. XX в. (1960-е гг. и позднее)		
	Кол-во зафиксированных ситуаций	Исповедание супруга	Кол-во слу-чаев смены конфессии	Исповедание супруга	Кол-во слу-чаев смены конфессии
Кудинский р-н	6	4 — РПЦ, 2 — поморцы	1 (спустя много лет переход в поморск. согл.)	3 — РПЦ, 1 — поморцы	—
Лысьвенский р-н	5	5 — РПЦ	—	19 — РПЦ, 1 — поморцы	6
Шалинский р-н	3	3 — РПЦ	1	12 — РПЦ, 2 — белокр. согл.	4
Невянский р-н	19	15 — РПЦ, 2 — белокр. согласие	11 (в т.ч. 2 — из часовенных в РПЦ)	12 — РПЦ	2

оформления). Иногда иноверные супруги через несколько лет возвращались в прежнее исповедание. Во второй половине XX в. стремление к переводу иноверного брачующегося (зятя, снохи) в часовенные все еще сохранялось в двух соседних районах Пермской и Свердловской областей — Лысьвенском и Шалинском, где в более четверти ситуаций это действительно происходило.

Фактически сложившиеся к середине XX в. поведенческие стратегии относительно конфессионально смешанного брака заметно отличались, следовательно, от традиционной нормы религиозной общины. И родительская семья отнюдь не всегда была в состоянии повлиять в этом направлении, что особенно заметно в многодетных семьях. Приведем два примера, относящиеся к середине XX в. По сообщению бывшего наставника Е.Н. Тюрина, 1908 г. р., живущего в окрестностях г. Лысьва, его шестеро детей следующим образом выбрали себе супругов. У младшего сына, живущего с ним, жена — «никонианка»; две дочери живут в Ставропольском крае, одна из них замужем за православным РПЦ, а другая — вдова часовенного. Еще один сын, переехавший в Полтавскую область, женат на «никонианке» из Лысьвенского р-на. Еще одна дочь замужем за «никонианином»; о конфессии зятя, живущего в Ташкенте, не известно⁷⁸. У А.Ф. Васильевой, 1914 г. р. проживающей в д. Верхние Таволги Невьянского района, шестеро детей, и вот каков выбор ими супругов: трое дочерей (две из них живут в г. Екатеринбурге, а одна неподалеку от матери) замужем за часовенными, брачены. О конфессии зятя в Забайкалье ничего не известно. У сыновей, живущих в Невьянском районе, жены «церковные» — одна из них православная РПЦ, а другая — старообрядка белокриницкого согласия⁷⁹.

Аналогичная картина и во второй половине XX в. Вот какого исповедания супруги у детей С.П. Петуниной, 1932 г. р. проживающей в ст. Россалёнка Лысьвенского р-на: у сына, живущего неподалеку от матери, жена «мирская» (православная РПЦ). Еще у двух дочерей, живущих в Пермской области, мужья также «мирские». Еще два зятя, живущих в Лысьвенском р-не и в Московской области, — часовенные⁸⁰. Из пятирех детей Т.Я. Калининой, 1926 г. р., проживающей в д. Гора

Шалинского р-на, только у двоих супругов принадлежит часовенному исповеданию, у двух дочерей — РПЦ и еще у одной дочери — белокриницкому согласию⁸¹. Отметим, что не прослеживается сколько-нибудь заметной зависимости во второй половине XX в. между конфессиональной принадлежностью выбираемого супруга и тем, насколько близко от родителей-часовенных проживает создаваемая семья.

Детей и внуков, в особенности если они не уезжали на проживание в другие регионы страны, пожилым часовенным чаще всего удавалось и во второй половине — конце XX в. окрестить в «кержацкую веру». В некоторых случаях, когда иноверный супруг не сменял своего исповедания, одного из детей крестили в часовенные, а другого — в православие (РПЦ)⁸².

¹ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 336.

² *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 79.

³ *А.П.* [*Архимандрит Палладий*] Обзорение пермского раскола, так называемого «старообрядчества». СПб., 1863. С. 159, 113–115.

⁴ Там же. С. 162; *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные... С. 81.

⁵ *А.П.* Обзорение пермского раскола... С. 163.

⁶ Духовная литература... С. 362.

⁷ *Каптерев Л.М.* Островок (Из жизни уральских старообрядцев). Екатеринбург, 1919. С. 40–41.

⁸ *Пономарев П.* Раскол в пределах Савинского прихода // Пермские епархиальные ведомости. 1897. С. 236, 238; *Морозов В.* Краткий очерк состояния раскола старообрядства и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // Пермские епархиальные ведомости. 1907. С. 131; *Черных А.В.* Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 139, 141, 147; *Шилов А.В.* Отчеты о состоянии раскола в Пермской епархии как источник по истории старообрядчества (по материалам РГИА) // Старообрядческий мир Волго-Камья. С. 83–84.

⁹ *Клюкина Ю.В.* Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX — начале XX в. // Очерки по истории Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. Приложение 2, табл. 2.

- ¹⁰ Морозов В. Краткий очерк... С. 186
- ¹¹ Там же. С. 135
- ¹² Там же. С. 137
- ¹³ Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 152. Л. 17
- ¹⁴ Там же. Л. 52об., 58об.
- ¹⁵ Из архива С.Д. Нечаева: Исследования о пермском расколе в начале царствования императора Николая. М., 1894. С. 52.
- ¹⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 152. Л. 17об.–18.
- ¹⁷ Там же. Д. 189. Л. 23, 29об., 31об.–32об., 41об.–42об., 45об., 53об., 69об. Вместе с тем, наставник в с. Роща крестильные свечи в воде не гасит, крестик младенцу сам надевает. (Там же. Л. 67.)
- ¹⁸ Там же. Л. 32об.
- ¹⁹ Там же. Л. 30об.
- ²⁰ Там же. Л. 54, 56об.–57, 60об., 64, 66об.
- ²¹ Там же. Д. 152. Л. 6, 15, 18об., 52–52об.; Д. 189. Л. 31, 45об., 47об., 54.
- ²² Там же. Д. 189. Л. 31.
- ²³ Там же. Л. 18, 21об., 46.
- ²⁴ Там же. Д. 152. Л. 10–11.
- ²⁵ Там же. Д. 152. Л. 20об.–21.
- ²⁶ Там же. Л. 45, 61об., 70.
- ²⁷ Там же. Д. 189. Л. 39.
- ²⁸ Там же. Л. 40об., 41об., 48об.
- ²⁹ Там же. Л. 9об.
- ³⁰ Там же. Д. 189. Л. 27об., 43, 34об.
- ³¹ Там же. Д. 133. Л. 25–25об. (2002 г.)
- ³² Там же. Д. 152. Л. 6.
- ³³ Там же. Д. 189. Л. 70. О том, что на головном уборе *браченной* должно быть нашито 12 тесемочек и наверху отверстие, упомянули и в д. Платоновом того же района. (Там же. Л. 63.)
- ³⁴ Там же. Л. 69 об.
- ³⁵ Там же. Д. 189. Л. 48 об., 68 об., 69 об. (д. Гора, с. Шамары). Символика числа 40 особенно проявлена в 40-дневный период после смерти и в сорочины: в день похорон и в сорочины надо 40 человек накормить. (Там же. Л. 48, 53об.) За умершего родственника надо 40 милостынь раздать. (Там же. Л. 42об., 50.)
- ³⁶ Там же. Л. 67 (с. Роща).
- ³⁷ Там же. Д. 152. Л. 70, 73, 79об.
- ³⁸ Там же. Д. 189. Л. 9 об. (часовенные г. Невьянск); л. 48 об., 69 об. (часовенные, с. Шамары, д. Гора); л. 39 (белокриницкое согласие, с. Шамары).

- 39 Там же. Д. 152. Л. 15, 28 (ст. Россалёнка); Д. 189. Л. 70об.
- 40 Там же. Д. 152. Л. 77об.
- 41 Там же. Д. 153. Л. 13об.–14
- 42 Там же. Д. 152. Л. 11, 15; Д. 189. Л. 53, 63об. (д. Симонята, Платоново).
- 43 Там же. Д. 189. Л.
- 44 См. *Островский А.Б.* Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // *Материалы по этнографии.* Т. 1. СПб., 2002. С. 120–121.
- 45 Об этой операции мифологического мышления — «инверсии», или переносе бинарности, открытой К. Леви-Стросом и интерпретированной мной в ключе общей психологии, см.: *Островский А.Б.* Парадигма мифологического мышления (Очерк вклада К. Леви-Строса). СПб., 2005. С. 79, 87.
- 46 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 152. Л. 4, 5, 16 об.
- 47 Там же. Д. 189. Л. 70.
- 48 Там же. Л. 15 об.
- 49 Там же. Л. 60 об. (Конькова Е.М., 1927 г., д. Платоново); Там же. Д. 152. Л. 19 (Кокшаров М.В., 1947 г., ст. Кын, наставник).
- 50 Там же. Д. 189. Л. 6 об., 30, 67; Д. 152. Л. 4 об.
- 51 Там же. Д. 189. Л. 60об.
- 52 Там же. Д. 189. Л. 68, 70
- 53 Там же. Д. 152. Л. 17, 44об.
- 54 Там же. Д. 189. Л. 42, 64.
- 55 Там же. Л. 64–64об.
- 56 Там же. Л. 50.
- 57 Там же. Л. 60б., 20 (Невьянский р-н).
- 58 Там же. Д. 152. Л. 18об.; Д. 189. Л. 41.
- 59 Там же. Д. 152. Л. 53об., 59; Д. 189. Л. 18об., 22, 26об.
- 60 Там же. Д. 189. Л. 24.
- 61 Там же. Л. 72.
- 62 Там же. Л. 72об. (Шалинский р-н, с. Шамары).
- 63 А.П. Обзорение пермского раскола... С. 167.
- 64 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 152. Л. 24.
- 65 Там же. Л. 33.
- 66 Там же. Д. 189. Л. 42об.
- 67 Там же. Д. 152. Л. 41об.
- 68 Там же. Л. 55.
- 69 Там же. Д. 189. Л. 44об.
- 70 Там же. Д. 152. Л. 10об.
- 71 Там же. Л. 40об.; Также о запрете на помывку в бане с иноверными: Там же. Д. 189. Л. 68об. (с. Шамары).

- ⁷² Там же. Д. 189. Л. 35.
- ⁷³ Там же. Л. 40об.
- ⁷⁴ Там же. Л. 26; Л. 19, 48, 65 (Невьянский и Шалинский р-ны Свердловской обл.).
- ⁷⁵ Там же. Л. 64; 18об., 22об.
- ⁷⁶ Там же. Д. 152. Л. 53об.; Д. 189. Л. 45.
- ⁷⁷ Там же. Д. 152. Л. 21об.; Д. 189. Л. 30.
- ⁷⁸ Там же. Д. 152. Л. 14.
- ⁷⁹ Там же. Д. 189. Л. 15об., 19.
- ⁸⁰ Там же. Д. 152. Л. 28об.–29.
- ⁸¹ Там же. Д. 189. Л. 50об.
- ⁸² Там же. Д. 152. Л. 52об. (с. Большая Уса Лысьвенского р-на); Д. 189. Л. 13 (д. Нижние Таволги Невьянского р-на).

II.4. Семейские Забайкалья: аспекты этноконфессиональной идентичности

Этническая группа «*семейские*» возникла во второй половине XVIII в. в результате насильственного переселения в Забайкалье части русских старообрядцев с территории Речи Посполитой (куда они ранее, в конце XVII — начале XVIII в., скрываясь от преследований за веру, прибыли из нескольких центральных, северо-западных и южнорусских губерний). Большая часть переселенцев принадлежала к поповскому направлению (ветковское согласие), были и беспоповцы-федосеевцы. После поселения в 1765 г. и вплоть до 1792 г. сторонники поповского направления все духовные требы отправляют в официальной православной церкви, а затем перестают крестить детей, венчаться у «*никониан*», обращаются к беглым попам. В конце XVIII в. поселенцам-старообрядцам власти дали разрешение на строительство собственной церкви, она была возведена к 1833 г.; в 1840 г. кроме церкви функционировали также 15 часовен, 5 молитвенных домов, несколько моленных. К 1922 г. в Забайкалье было более 80 культовых зданий старообрядцев, но к началу 1942 г. уже не сохранилось ни одного¹.

В созданных старообрядцами более чем тридцати поселениях, среди которых немало весьма крупных, к началу XX в. компактно проживали русские, главным образом семейские, а также *сибиряки* — старожильческое население, примкнувшее в порядке соседства. Буряты, с которыми у семейских существовали постоянные контакты в сферах торговли, домостроительства, в этих селах только гостили, но не проживали; в некоторых селах жили также евреи.

Этнокультурная идентичность, особость семейских, вплоть до первой половины XX в. сохранявшая свою цельность, обуславливалась двумя факторами: 1) осознанием своей историко-культурной самобытности — происхождения,

уклада и обычаев — сравнительно с местным русским населением; 2) осознанием своего конфессионального отличия от православных односельчан и выполнением следовавших из этого норм дистанцирования. Каждый из приведенных факторов обуславливал установку на строгую эндогамию, поддерживаемую идеологией монолитности семейских, проявлявшейся во многих аспектах общения посредством оппозиций «семейские–сибиряки» и «семейские–православные».

Вместе с тем, в среде семейских не было единства, поскольку в начале — первой половине XX в. почти в каждом селе сохранялось несколько старообрядческих конфессий: беглопоповцы, «австрийское» согласие, беспоповцы, темноверцы. Внутри группы семейских² функционировали запреты на религиозное и бытовое общение с иноверными, т. е. не принадлежащими к данной конфессии. Во многих селах сосуществовали несколько старообрядческих приходов, было несколько отдельных кладбищ для поповских и беспоповских толков, православных РПЦ. Размежевание по религиозному признаку в прошлом и отчетливое представление о своей конфессиональной принадлежности в конце XX — начале XXI в. в большей мере свойственно семейским Бурятии. На территории нынешней Читинской области ввиду того, что в XIX — начале XX в. значительное влияние имели единоверческие церкви, а также Чикойский православный монастырь (находившийся вблизи с. Урлук)³, конфессиональные границы более размыты.

Наступление государственного атеизма, социально-экономические преобразования на селе в 1930-е гг., а позднее — такое значительное для всей страны событие, как Великая Отечественная война, привели к уничтожению или размыванию прежних форм религиозного исповедания и традиционного быта, в том числе норм дистанцирования от несемейских. Ниже изложены результаты изучавшейся мной в 2001 г. этноконфессиональной идентичности у семейских Тарбагатайского и Бичурского районов Бурятии (с. Большой Куналей (фото № 39), Тарбагатай, Куйтун, Нижний Жирим, Верхний Жирим, Бичура, Окино-Ключи и др.), а также

в 2008 г. — в Красночико́йском районе (с. Архангельское, Малоархангельск, Урлук, Нижний Нарым, Черемхово и др.) Читинской области.

В настоящее время старообрядческая церковь есть только в с. Куйтун (фото №40, 41) (в селе живет беглопоповский священник) и с 2000 г. — в с. Бичура (туда он же время от времени приезжает). В некоторых селах есть выбранный уставщик, который проводит крещение и отпевание; моленных в какой-либо форме уже более 20 лет нигде не существует. Далеко не каждый из опрошенных семейских уверенно назвал свою конфессиональную принадлежность. Так, отнесение себя к «поповской вере», «вере с попом» могло подразумевать, что информант в детстве был крещен беглопоповцами или в «австрийском» согласии; к «беспоповцам», «беспоповщине» — что информант некогда крещен, возможно, в одном из поповских согласий, позднее утратившем связь со священством; к «светлой вере» — отличие себя от беспоповцев-темноверцев, не употреблявших свечей и ладана при богослужениях. Некоторые из опрошенных называли себя просто старообрядцами, а несколько человек никак не смогли определить свою конфессиональную принадлежность. (Все «сибиряки» называют себя православными). Все информанты старше 70 лет (кроме одной, оказавшейся некрещеной) крещены «в отцовскую веру», т. е. согласно конфессиональной принадлежности отца, что соответствовало предписываемой норме.

Своеобразие осуществленного мной подхода к рассмотрению идентичности семейских определяется, во-первых, стремлением проследить присутствие и роль именно религиозного фактора, причем не только осознание своей конфессиональной особенности, но и ее поведенческое выражение — в специфике требоисполнения и в межконфессиональных контактах. Межконфессиональные контакты, в свою очередь, рассмотрены не столько в отношении норм и предписаний (нормативных документов в нашем распоряжении нет), сколько в отношении фактических поведенческих тенденций, проявленных в разных местностях, различных ключевых ситуациях.

Специфика требоисполнения

По сведениям, полученным от информантов, ранее, в отсутствие священства, приверженцами «большого прихода» (беглопоповцы) широко применялась крещенская вода — в крестильной и похоронно-поминальной обрядности, и повитухами, и уставщиками. Крещенская вода набиралась в ночь на Крещение, обычно в полночь или рано утром, в 3 или 6 часов, чаще на речке, а иногда из колодца. Приведем описание набора крещенской воды в конце 1920-х — начале 1930-х гг., выполнявшегося с участием уставщика в с. Куйтун: «В Крещение ходили с уставщиком на речку — на *иордань*: вырубали ледяной крест, он лежал там. Уставщик опускал в воду медный крест. Также брали воду в 12 часов ночи, приносили домой. Пили ее; разговлялись ею на первый день Пасхи и в самый день Крещения. Эта вода стоит в подполье в бутылки; через год ее скоту отдавали»⁴.

Вырубание на замерзшей реке креста из льда и тем самым *иордани* — проруби для освящения воды — обычай народного православия⁵, в старообрядческой среде зафиксированный только в поповских конфессиях (по нашим материалам, существовал у старообрядцев Белокриницкой иерархии в некоторых местностях Заволжья)⁶. Семейские-беглопоповцы Бурятии добавляли сохраненной крещенской воды в крестильную купель, давали ее в качестве причастия (если была возможность — с крупицами преждеосвященных даров) окрещенному младенцу, а также умирающему⁷. Этой же водой могли окропить или окатить окрещенного, а также покойника, перед одеванием и положением его во гроб⁸.

Отметим, что беспоповцы («беспоповщина») из семейских также набирают крещенской воды. Приведем описание из с. Нижний Жирим (в котором представлены оба старообрядческих направления): «Ровно в 6 часов утра выходим втроем-вчетвером на тальцы, у нас речка никогда не замерзает. Берем металлический крест; “Начал” кладем, молимся; свечку в ведре зажигаем. (Берем [из дома] канистру и это ведро). Крест этот все время в речке стоит, закрепляем его тесьмой. И в 7 часов утра, еще темно, возвращаемся. Все углы

побрызгаем, в огороде побрызгаем. Каждая из нас чай у себя дома из этой воды попьет. Эту воду при всякой болезни пьем, умываемся; храним ее как лекарство. Считаем, святая вода. На Пасху этой водой мылись из умывальника, пили ее, а потом уже яичком разговлялись; так в детстве у родителей делали. Хранится эта вода один год. Если еще остается, то скотину моют или себя окатят»⁹.

Крещенская вода в поликонфессиональной среде («сибиряки» — православные РПЦ, семейские-поповцы, семейские-беспоповцы) оказывается одним из узлов связи, во-первых, общего и специфически конфессионального и, во-вторых, нормативных воззрений, разделяемых в данной конфессии, и принятых в ней же народно-христианских интерпретаций. Так, у православных в с. Старые Ключи набирают крещенскую воду в 12 часов ночи, и вот как ее затем используют: «Ее пьют, малого ребенка моют; от сглазу помогает. Отец после Святок, на Крещение кисточкой из чистой соломы поновлял иконы (мыл их), молился. Воду от икон — святая вода — выливали в передний угол [снаружи]. Отец все ворота в амбаре, сарае брызгал этой водой крестообразно»¹⁰. Приведем описание ритуала с использованием крещенской воды в среде семейских с. Окино-Ключи: «В Крещение вода святая, так как в это время, так говорили, Христос купается <...> Крещенская вода применяется от сглаза. Тот, кто исцеляет от сглаза, берет в стакан крещенской воды, подходит к божнице, зажигает спичку и прочитывает один раз Иисусову молитву, тут же бросает спичку в этот стакан. Так же проделывает во второй и третий раз. Затем, вытащив эти спички из воды, прыскает три раза, лучше неожиданно, изо рта на больного; затем дает больному попить три глотка этой воды. Обычно сразу же наступает облегчение.

Однажды у молодой свиньи долго не было течки. Моя сестра, стоя у божницы, наговорила на крещенскую воду, передала ее мне. Я прыснул водой несколько раз на свинью. Назавтра у нее началась течка, вскоре появились поросята»¹¹.

По словам старейшего из наших информантов — В.С. Зайцевой, 1906 г. р., уроженки д. Надеино Тарбагатайского района (ее прадеды — из той же деревни), старообрядки поповского

направления — крещенской водой, куда «спускали тело Христово» [крупницы преждеосвященных даров], причащали и священник, и уставщик, при крещении и перед смертью. Информант сразу же добавил к этому, что на Чистый четверг эту воду пил каждый, кто болел¹². На первый взгляд, здесь просвечивает подмена народно-христианскими верованиями, связанными с крещенской водой, веры в религиозную ценность причастия. Для ответа на этот возникший вопрос изложим позицию современного беглопоповского священника из с. Куйтун Тарбагатайского района (он же осуществляет требоисполнение в церкви с. Бичура), протоиерея о. Сергия, 1974 г. р., урож. г. Нижний Тагил: «Уставщики обычно исповедовали человека только перед смертью; они даже причащали. Говорят, что у них сохранились запасные дары — еще с тех времен, когда были здесь священники; их очень экономили, давая по крошечке, по зернышку. Использование крещенской воды допустимо, но это уже отошло от истинного церковного понимания»¹³. Иначе говоря, хотя зачерпнутая в реке крещенская вода не может считаться эквивалентом богоявленной воды, освященной рукоположенным служителем, способ ее применения в крестильной и похоронной обрядности не выпадает из логики совершения таинств в старообрядчестве поповского направления. Рассмотрим ниже эти два обряда, как они осуществлялись в середине — второй половине XX в., в среде наиболее крупной конфессии семейских — беглопоповцев («большой приход»), выделяя черты, специфические для данной конфессии (сравнительно с семейскими-беспоповцами и православными «сибиряками»).

Приведу одно из описаний крестильного обряда, зафиксированное от А.К. Сазоновой, 1929 г. р., уроженки с. Большой Куналей (ее прадеды — также из этого села): «Когда церковь уже была закрыта, крестили в неглубокой деревянной бочечке, водичка была теплая, две свечки по бокам зажигали. Уставщик после того, как три раза купал, крещенской водой с маленькой ложечки три раза поливал ребенка. И сразу надевал крестик. У уставщика была кадильница с ручкой, он ладаном кадил: сначала бочечку с водой, кадильницей кругом бочечки водил и молитву читал; потом уже ребенка купал.

Крестная, без крестного — и если девочка, и если мальчик. Крестной дарили ткань или платочек, полотенце махровое. Мать ребенка не приходила туда, где его крестили»¹⁴. Сразу же отметим, что наряду с теми чертами, которые названы почти всеми информантами-семейскими — троекратное каждение купели по солнцу, троекратное погружение, присутствие только крестной (без крестного), добавление в купель крещенской воды — прочие черты обрядности варьируют, причем порой в описаниях, зафиксированных в одной и той же или соседних местностях. Так, в том же селе, по сообщению А.Ф. Ковалевой, 1928 г. р., воду, взятую для крещения младенца из колодца, «подогреть нельзя. Уставщик молитву читает, перед этим четыре свечи зажжет и поставит по краям бадьи. После того, как три раза погрузит, дает причастие»¹⁵. Итак, уже заметно варьирование признаков: подогреть или не подогреть воду, даже взятую зимой со льдом, для купели; количество зажигаемых на купели свеч. Почти все информанты в обоих районах отметили, что при крещении непременно зажигались свечи и в божнице, и вблизи купели — на столе, где она стояла, и на ее бортиках. При этом почти все в Тарбагатайском районе (с. Большой Куналей, Куйтун, нижний Жирим, д. Надеино), за исключением уставщика А.И. Трифонова (фото № 42) из с. Верхний Жирим, с уверенностью назвали 4 зажженные свечи на купели, по сторонам света; информант из семейских-беспоповцев в с. Нижний Жирим упомянул о трех свечах на купели¹⁶. С другой стороны, многие информанты той же этноконфессиональной принадлежности в Бичурском районе (с. Бичура, Окино-Ключи) назвали именно три свечи¹⁷, а четыре — не указано никем. Интересно, что информант 1918 г. р. из с. Бичура отметил, что всего зажигалось 3 свечи — по одной в божнице, на столе у купели и на ее бортике; о трех свечах при крещении бабкой упомянул также информант-«сибиряк» (д. Старые Ключи), а о трех свечах именно на купели — семейский-беспоповец (с. Окино-Ключи)¹⁸.

Возможно, общехристианская символика, сакрализирующая число 3, весьма значимая и в таинстве крещения — троекратность погружения, — в большей степени сказалась у семейских

Бичурского р-на. Как раз здесь чаще упоминалась не прямоугольная, а округлая бадья на трех ножках, игравшая роль купели, и некоторые информанты отметили, что раньше крещение происходило именно на третий день¹⁹.

В Красночикийском р-не Читинской обл. в настоящее время нет старообрядческой церкви и нет моленных; крещение проводят «дьячки» — получившие на это благословение пожилые женщины. Приведем одно из описаний обряда, проводимого В.Ф. Негодяевой, 1934 г. р., проживающей в с. Архангельское: «Крещу, уже девять ребятишек окрестила погружением. Если нескольких крестишь, заново воду ладишь. Обязательно и крестный, и крестная <...> Вода из речки, ее немного греют. Молитву на воду три раза читаю, потом туда крест благословенный (мне его оставила старая бабушка, которая сама крестила) опускаю. Ребенка погружу, голову ему омою. Взрослого — окатить холодной водой. Воду выливаешь туда, где не ходят. Когда ребенка крещу, вокруг купели ходят: я вперед, потом крестный, крестная, ребеночек у крестной на руках; три раза по солнцу обойдем. Свечка в божничке горит: «Зарождается дитя — зажигается свеча, вера принимается...» Крест в воде лежит, в баночке, а купаю ребенка в ванночке, купели нет. Передаю на полотенце ребенка, надену крестик ему. Крестный, крестная надевают ему рубаху, пояс. Потом уже купель три раза обходим. Свечка у них остается; если [потом когда-то] ребенок испугается, эту свечку разожгут и воду ладят»²⁰. О применении не погружения, а обливания при крещении упоминали информанты и в других местностях этого района (с. Малоархангельск, Нижний Нарым)²¹.

Отмечу, что у семейских Читинской области, в отличие от рассмотренного выше, освящение воды, в которой предстоит крестить, производится не путем добавления в нее крещенской воды и каждения, а опусканием в нее благословенного креста (это исполняет не обязательно тот, кто крестит, желательно отрок или вдова²²). При совершении крестильного обряда в с. Архангельское и Малоархангельск нередко произносится молитва-заговор, возникшая в народной среде. Приведу зафиксированные мной примеры:

«Крест-хранитель, крест — царю слава,
Зайди в воду, освяти воду,
От небеси до земли,
От земли до небеси»²³;
«Пресвятые, зайдите в воду,
Освятите воду усюю,
От земли до небеси,
От небеси до земли»²⁴.
«Ангел мой, архангел мой,
Спаситель мой, хранитель мой!
Сохрани мою душу, сохрани мое сердце.
Враг-сатана, отшатнись от меня!
Есть у меня Спасов ключ.
К Спасову ключу, Пресвятая Богородица.
Крестом крестюсь, Христу поклонюсь.
Крест за мной,
Крест передо мной.
Слава Отцу и Сыну и Святому Духу
Ныне и присно и во веки веков.
Аминь».

(Молитва при крещении обливанием:)

«Водицей святой
Чикой молодец
Смывает камня, коренья,
Крутые берега.
Обмой раба Божьего имярек.
Усю худобу я помываю,
Я тебе заговариваю:
Забери от тебе скорби, болезни
Костей, середки, жил.
Ныне и присно и во веки веков.
Аминь»²⁵.

И у семейских Красночикоийского района — притом, что подчеркнута значимость числа три в крестильном обряде, — также неоднозначно охарактеризовано количество свеч на купели или вблизи нее: одна, три либо четыре.

Кроме трех свечей на купели, не менее значимая черта, пожалуй, в большей мере идентифицирующая старинный

крестильный обряд, — это полные повороты младенца, обращенного головой на восток, после каждого из трех погружений: так делали уставщики беглопоповцев в обоих районах Бурятии²⁶, и таким же образом совершается священником в настоящее время. Опишу кратко обряд, наблюдавшийся мной в июле 2001 г. (фото № 43, 44).

Крещение проводил в с. Бичура о. Сергей, приехавший специально для этого из с. Куйтун Тарбагатайского района. В церкви собралось много народу; грудных детей и младенцев одного-трех лет взрослые держали на руках. Округлая металлическая купель стояла на двух табуретках, и на ее бортиках, равномерно расставленные, горели четыре свечи. Здесь же рядом располагалось несколько взрослых, ранее не крещенных или же окрещенных уставщиками, «бабушками», — с тем чтобы священник позднее осуществил «довершение».

Священник объяснил собравшимся, как надо креститься, молиться, пользоваться подручником. Назвав по имени, он помазал крестообразно миро каждого вновь окрещаемого, в нескольких местах: на лице, груди, спине и на руках и ногах с обеих сторон. Затем, после коллективной молитвы, священник каждого из крестных (почти все крестные — женщины) также помазал миро, на лице, горле и кистях рук с обеих сторон. После этого, повернувшись по команде о. Сергия, теперь оказавшегося у паперти, лицом к нему (и спиной к алтарю), повторяли вслед за ним слова отречения от сатаны. После этого о. Сергей убрал три из четырех свеч, горевших на купели, оставив лишь одну. Пока диакон (тоже приехавший из с. Куйтун) тихо читал по богослужебной книге, лежавшей на аналое, о. Сергей влил святой воды из ведра в купель, а затем поочередно погружал каждого из младенцев троекратно в купель. После каждого погружения он поворачивал детское тельце на 360° по солнцу; и после третьего сразу же передавал ребенка крестной в простыню.

Вслед за этим священник вместе с вновь окрещаемыми подростками и взрослыми вышел на канал; туда влили из ведра святой воды. Свечей не зажигали. О. Сергей читал молитву, стоя босиком на мостике. Поочередно каждый окрещаемый, без одежды, погружался троекратно, без поворотов;

перед погружением о. Сергей вновь мазал его миро. При «довершении» он также мазал миро, а после того, как довершаемый входил в воду по щиколотку, читал молитву, держа свою руку у него на голове (см. фото № 45).

Когда после этого все вновь собрались в церкви, о. Сергей каждого окрещенного или прошедшего «довершение» опять помазал миро и дал поцеловать его же крест-тельник, заранее приготовленный; и сам же надел им эти кресты. А диакон у каждого из них срезал с головы в четырех местах, крестообразно немного волос, закатывая всякий раз их в шарик воска... И при крещении младенцев, и взрослых их родственники фотографировали, чему священник, диакон не препятствовали.

Наблюдение церковного обряда позволяет уточнить религиозную значимость и семантику некоторых действий, по-иному представленных в воспоминании, интерпретациях информантов. Так, вода не подогревается, но и не обязательно только что взята из реки; в купель добавляется не крещенская вода, а освященная в церкви; в одной и той же освященной воде могут быть окрещены поочередно все принесенные младенцы; сначала на купели, при подготовке таинства, горят 4 свечи, а при совершении погружений — только одна; крестик надевает тот, кто совершает погружения (здесь — священник).

К числу народно-христианских интерпретаций отдельных элементов крестильного обряда можно добавить еще две, по словам информантов:

1) окрещенного младенца нельзя купать в последующие 3–4 или 40 дней²⁷;

2) мать окрещаемого младенца не должна присутствовать при его крещении; или же она присутствует, а после обряда должна омыть груди в той же воде — тогда лишь может кормить своего ребенка²⁸.

Первая из этих народных черт — фактически реликт народной интерпретации таинства миропомазания (которое проводит лишь священник, но в упоминавшихся случаях крестил уставщик). Вторая же представляет собой народно-христианское развитие представлений о ритуальной нечистоте роженицы, преодолеваемой крестильной водой.

Похоронно-поминальная обрядность

В обрядности семейских имеется немало черт, отличающих их от православных РПЦ — «сибиряков»; в свою очередь, среди семейских и в подготовке к погребению, и формах поминовения беглопоповцы отличаются от беспоповцев.

И в Тарбагатайском, и Бичурском районах во многих поселениях прежде было несколько кладбищ: хоронили отдельно по конфессиям. Вместе с тем, и всем конфессиональным группам семейских, и православным РПЦ свойствен народно-христианский обычай (который был широко известен в конце XIX в.²⁹, но к концу XX в. он уже мало где сохранился), воспринимаемый ныне носителями традиции скорее как одна из основ солидарности семейских. В первый день Пасхи семейские Бурятии и Читинской области, а кое-где и православные приносят на могилы крашеные яйца, посыпают могильный холм зерном³⁰. В отличие от «сибиряков», в Пасху семейские приходят на кладбище почти единственный раз в году (в Читинской обл., а также кое-где в Бурятии — и в 9-й день по Пасхе); а в родительские дни только проводится богослужение в доме. Именно поэтому праздник Пасхи — это и день встречи с родственниками, приезжающими из г. Улан-Удэ, других отдаленных мест, с тем чтобы посетить кладбище, и наиболее важный день для восстановления психологической солидарности семейских как в среде живых, так и в отношении их к умершим. Вот какое объяснение необходимости посещать кладбище в день Пасхи дал информант-беглопоповец, 1944 г. р., из д. Окино-Ключи Бичурского района: «Христос воскрес в этот день, и как-то верят, особенно раньше, что ну, как и мой умерший воскреснет — в такой надежде стали ходить на кладбище»³¹. Близкое к этому объяснение у беспоповцев: «В Пасху всякий умерший помин ждет»³² (с. Нижний Жирим). В развитие, пожалуй, этого особенного отношения у семейских к кладбищу можно привести и существующий кое-где обычай посещать его в Успенье (праздник, близкий, в определенном отношении, по своей семантике к Воскресению Христову — в память о взятии на небо тела Богородицы, на третий день после Ее смерти). В д. Окино-Ключи в Успенье,

приходя на кладбище, привязывали к надгробным крестам цветы.

Если в день Воскресения Христова «свои умершие» максимально приближены к живым, то во все прочие дни эти два мира максимально дистанцированы. В отличие от всех прочих старообрядческих конфессий семейские считают, что не следует посещать могилы — ни в години, ни в родительские дни (некоторые делают исключение только для Радоницы, что, по-видимому, продолжает пасхальную надежду на грядущее воскресение). Нередко можно услышать, что раньше вообще, кроме пасхальных дней, на кладбище не ходили: «Раньше схоронят, крест поставят — и не ходят; на могилки раньше не ходили. У нас, у семейских, умер — и все, и где наши могилки, я даже не знаю. Не должны вроде ходить, чтобы не тревожить», «Не надо схороненного человека шевелить», «Не надо беспокоить покойников»³³.

Абсолютное разделение умерших и живых особенно проявлено у беглопоповцев (в отличие от «австрийской веры») и беспоповцев — те и другие считают, что взамен пришедшего в негодность новый надгробный крест ставить нельзя³⁴. Нередко на кладбище можно увидеть на могиле упавший крест, а иногда в стороне у забора — сваленные в кучу надгробные кресты.

Сказанное отнюдь не означает безразличия к ритуальным нормам погребения и поминания. Приведем одно из описаний этих норм, зафиксированное у беглопоповцев в с. Большой Куналей Тарбагатайского района: «Покойников отпевали по домам. Старухи собирались, молились и отпевали. Пока покойник еще не в гробу, он лежит головой к иконам. Когда кладут в гроб, его по солнцу поворачивают, и он уже головой к выходу. А когда надо выносить, еще разворачивают. Завешивали зеркала на 40 дней. Укладывали в гроб две-три старухи постоянных. Гроб — деревянный, из сосны или кедра. Гроб — из колоды 45–50 см в диаметре; по краям колоду обрабатывали, получалась форма корыта, верхняя часть (крышка) меньше нижней. Ставили гроб на лавку или табуретки. Когда “Начал” пели, по краям гроба 4 свечи зажигали — в голове, в ногах и по бокам. Огарки или в божнице хранили, или, если

они маленькие, в могилу кидали. Хоронили на третий день; выносили обычно с 12 часов до 2 часов дня. Впереди шла старуха с крестом, а за ней вторая несла кутью (сырые пареные зерна пшеницы, с медом); кто подойдет на кладбище помянуть — давали по три ложечки кутьи. Только гроб сровняется с землей, скроется — останавливаются и кладут “Начал”. Читают “Отче наш”, Иисусову молитву, и потом окончательно зарывают и ставят деревянный крест <...> На 9-й день соби­рался малый круг близких родственников. На 40-й день опять всех соседей собирали; тогда же ходят на кладбище и потом дома поминают. Яства оставляли на могиле (без водки). Траурной одежды не было. Только через год вдове, вдовцу можно жениться»³⁵.

Обращает на себя внимание, что посещение могилы недавно умершего — только на 40-й день, т. е. когда его душа окончательно уходит из земного мира. Отметим, что во второй половине XX в. погребение в колоде еще довольно широко практиковалось у семейских (и поповского, и беспоповского направления) в обоих обследованных районах Бурятии и в Читинской области. Прежде в гроб могли положить цветки ромашки, мяту, а позднее стали класть только стружки.

В с. Большой Куналей придавали религиозную значимость моменту наступления смерти: считалось, что умирать надо с зажженной свечой в руке (ее надо было успеть зажечь и вставить в руку умирающему и также зажечь свечу у икон). Обмывали водой с мылом; после этого стеклянную посуду разбивали, а мыло кидали в заброшенный колодец или же сохраняли, считая, что оно помогает от болезни рук (с. Большой Куналей, Малоархангельск, Урлук), при эпилепсии (с. Архангельское), испуге (с. Черемхово). Аналогично и сохраненным огаркам от свеч, использовавшихся при отпевании, приписывалась целительная сила: воск от огарков сливали в кружку с водой и применяли ее от испуга (с. Куйтун).

Смертную одежду готовили заранее; в одежде преобладал белый цвет. На смерть женщине требовалось подготовить рубаху, сарафан, пояс, кичку, *колишки* (вязаная обувь), венчик из церкви, саван, а также лестовку и подручник — желательно изношенные, стертые, как свидетельство на том свете благо-

честивой земной жизни (псаломщица, с. Куйтун). После того, как наденут саван, покойника пеленали «узкой тесьмой или старой пряжей, правой рукой через спину»³⁶, делая «кресты» в трех местах — на груди, животе и на уровне ног, пониже, всегда три креста (д. Надеино) или, более распространенный вариант, по три в этих же трех местах — девять (с. Тарбагатай, Куйтун). Пеленали конопляной пряжей. Беспоповцы и православные РПЦ покойников не пеленали.

Семейские Читинской обл. надевали покойнику саван, но узлов не делали. В с. Малоархангельск при положении в гроб читают молитву:

Дороженька Господня,
по тебе никто не прохаживал.
Только идут два ангела, да два архангела,
Они идут да душу ведут.
Душу ведут да спрашивают:
«Почему же ты, душенька, к нам в рай не зашла?
Почему же ты, душенька, к нам в рай не зашла?
Чай, за скупство, чай, за глупство,
Чай, за душегубство.
Как у нашем-то раю весело,
Да некому.
Как у нашем-то раю
Стоит дерево да киперисовое.
Как на том дереве
Пташки поют, стихи подают
Херувимски, серафимски.
Как пошла душа
На восход солнца,
Как пришла душа
На закат солнца.
Стоят ады открытые,
Кипят котлы неутомимые,
Горят огни неугасимые.
Ой, душа, — как само тело повернулося,
Тело мое, тело грешное,
Я в тебе прожила,
Как в огне пробыла.

Тебе счастья нет готового, а с готового тебе —
Муку вечную да бесконечную.
Тебе, тело, в гроб кладут,
А мене, душу, на суд ведут.
Тебе, тело, будут в землю ложть,
А мене, душе, ответ держать,
Которонько Господне³⁷.

Пока в доме покойник, все ворота — и широкие, для подвод, и узкие, для прохода людей, — были открыты. Это региональный обычай, характерный и для семейских, и для «сибиряков».

Во многих местностях Бурятии и прежде, и в самом конце XX в. семейские несли гроб на специальных носилках, составленных из жердей (а «сибиряки» — на полотенцах). Впереди похоронной процессии движется медный крест (или богородичная медная икона), лежавший при отпевании на груди покойного. Этот крест или икону целуют, прощаясь с усопшим, а после погребения его возвращают назад в божницу («сибиряки» в с. Бичура кладут икону, лежавшую на груди покойного, в гроб)³⁸. Медный крест доверяли нести благочестивой вдове или девице. Рядом с ней пожилая женщина несла чашу с кутьей и неподалеку — кто-то нес деревянный восьмиконечный намогильный крест. У беспоповцев с. Верхний Жирим в конце XX в. его поручали нести, обернув платком (фото № 47), одному и тому же местному «юродивому» (парню, страдавшему эпилепсией).

Семейские готовили кутью из зерен пшеницы с медом, а «сибиряки» — из риса с изюмом. Беглопоповцы Тарбагатайского р-на носили кутью на кладбище, предлагали ее сразу после погребения и установления намогильного креста — или всем присутствующим, по три ложечки, или только тем, кто проводил отпевание и зарывал могилу³⁹. В Бичурском районе беглопоповцы поминали кутьей на кладбище перед тем, как зарывать могилу; в с. Окино-Ключи ее предлагали всем и на кладбище, и по возвращении домой, к поминальной трапезе. В Тарбагатайском районе кое-где кутью готовили и в 9-й, 40-й дни и години, а кое-где — только в день похорон⁴⁰ или же в день похорон и 40-й день. В Читинской области — ко всякой поминальной трапезе.

Беспоповцы в с. Нижний Жирим кутью несли на кладбище при похоронах, но там ее не ели, а в с. Верхний Жирим — также готовили ее в день похорон, но не брали с собой на кладбище; те и другие предлагали ее только при поминании в доме. «Сибиряки» в православной деревне Старые ключи (Бичурский р-н) готовили кутью только начиная с 9-го дня⁴¹.

Вариативность в датировке приготовления кутьи (до или после погребения; в день погребения и/или в последующие дни поминального цикла) свойственна и другим региональным группам старообрядцев. Поскольку у семейских Бурятии варьирование обнаруживается даже в пределах одного и того же села (и у беглопоповцев, и у беспоповцев), по-видимому, рассматриваемая норма не была устойчивой уже в середине XX в. Последнее, в свою очередь, объясняется, полагаю, тем, что уже к этому времени в народной среде семейских была утрачена глубинная семантика кутьи: быть символом посмертного бытия души, в этом отношении противопоставляться мертвому телу (осознание такой связи зафиксировано мной у беспоповцев-федосеевцев в некоторых местностях Нижегородской и Новгородской обл.)⁴². При этом, отмечу, акцентировка именно «первого дня», т. е. дня похорон, когда обязательно приготавливалась кутья — норма, общая для всех групп семейских, — коррелирует с непременным посещением кладбища в первый день Пасхи. В обеих ситуациях погребенное тело (а не душа, как в последующих поминаниях) оказывается сближенным, в пространстве кладбища и ментально, с религиозной идеей загробного бытия. К этому стоит добавить об особенных надгробных памятниках у беглопоповцев, в большей мере встречаемых в с. Окино-Ключи: кроме креста, помещаемого «в ногах», в направлении к востоку, на могильном холмике лежала трапециевидная деревянная колодка, пропорциями напоминающая человеческое тело (см. фото № 49, 54).

Наряду с кутьей, коррелятивно связанной — по христианскому преданию, возводимому к евангельским текстам, — с умершим телом и посмертным бытием усопшего, в этом же регионе мной зафиксирован редкий обычай использования еще одного символа-медиатора в период 40 дней после смерти.

В православной деревне Старые Ключи, где имеется кладбищенская часовня, сразу после смерти и вплоть до похорон помещали в доме покойного — в божнице или под гробом — камушек, обернутый в белую тряпицу. При похоронах его несли на могилу, оставляли там до 40-го дня («Чтобы душа сидела там»), а затем или хранили дома, или зарывали на холме, где стоял большой деревянный крест, к которому приходили для проведения коллективной молитвы в ситуациях засухи. Как бы параллельно пребыванию камня на могиле, икона, находившаяся на груди усопшего, после погребения и до 40-го дня пребывала в часовне, а затем ее относили домой.

В с. Бичура и Билютай того же района «сибиряки» тоже держали камень, обернутый в тряпицу, в божнице в течение сорока дней, а затем относили его на кладбище или зарывали в землю «там, где не ходят»⁴³.

Поминальная трапеза начиналась только по возвращении с кладбища медного креста (иконы), лежавшего прежде на груди покойного. Кроме кутьи, всюду у семейских подавали на стол непременно оладьи — заместитель блинов на поминальном столе «сибиряков». В отличие от «сибиряков» семейские Бурятии киселя не готовили; в Читинской области семейские подавали *бурдук* — кисель из муки. В некоторых местностях (в д. Надеино у беглопоповцев, в с. Нижний Жирим у беспоповцев) сразу же после кутьи могли подавать и оладьи, и блины⁴⁴; тем самым как бы опосредствовались две традиции первого поминального яства — древнерусского (блины) и характерного для среды семейских (оладьи). Весьма схожее семантическое опосредствование в д. Надеино было и применительно к главному в трапезе религиозному медиатору — кутье: ее готовили не из зерен пшеницы, а из риса (как и «сибиряки»), но не с изюмом, а с медом.

Кое-где семейские в течение 40 дней после смерти придерживались траурных норм в одежде. Эти нормы имели характер ограничений: близкие родственницы носили сарафаны, не украшенные лентами по подолу (с. Куйтун); девушки не заплетали косу (с. Большой Куналей). Отпевание обычно происходило с участием уставщика, но иногда он мог отсутствовать.

Внимание к числовой маркировке в целом еще более заметно, чем в крестильной обрядности: она сопровождается временную последовательность поминальных трапез, особенно акцентировано число 3. Более разнообразно это проявлено у семейских Читинской области. Так, в с. Архангельское при отпевании к чаше с кутьей прилепляли три свечи, к сороковинам необходимо было повесить не менее трех рушников, а чтобы умерший перестал сниться, требовалось подать милостыню хотя бы троим⁴⁵. В с. Нижний Нарым считали, что при отпевании должно гореть всего три свечи — в божнице, на столе и у головы покойного⁴⁶. В с. Черемхово мать информанта велела, когда она умрет, поставить у божницы три стаканчика с водой — приходя, «душа в них купается» (по истечении 40 дней остаток воды вылили на могилу)⁴⁷. В с. Малоархангельск помнится норма, что на поминки 9-го дня необходимо «девять булочек подать», а если стол собираешь, надо «девять человек чужих пригласить» (последнее — и у православных РПЦ)⁴⁸; на сороковины надо не менее сорока человек пригласить⁴⁹.

Нормы и тенденции межконфессионального взаимодействия

В середине — второй половине XIX в. межконфессиональное взаимодействие обуславливалось двумя факторами: во-первых, социально-правовым неравенством старообрядцев и официально православных; во-вторых, различиями в этнокультурной принадлежности, этнокультурных стереотипах «семейских» и «сибиряков» — двух различных этнических групп в рамках русского населения Восточной Сибири. Отчетливые свидетельства действия этих факторов в начале 1870-х гг. можно встретить в этнографических статьях П.А. Ровинского. Так, он подчеркивал, что «семейский не может быть выбран в волостные старшины, хотя бы большинство населения было семейское. Семейские не имеют права на публичное отправление своего богослужения; их часовни заперты, колокола и кресты сняты, а иные обращены в единоверческие; они не имеют права иметь священника по своей

воле, должны приобретать его тайно, что сопряжено с громадными издержками и затруднениями, а добывши должны держать его в скрытности...»⁵⁰

Вместе с тем этот же автор, характеризуя в целом межконфессиональное противостояние в Забайкалье, считает, что старообрядцы здесь «вообще менее упорны, чем живущие в России. Здесь они все, кроме немногих стариков и старух, пьют чай, иные потихоньку покуривают табак, не берут с собой своей посуды и не отказывают в ней православным; с православными сходятся легче, в прения о вере вступают меньше, потому что менее начитанны <...> да и к духовенству православному относятся гораздо дружелюбнее, если только оно само к ним не относится с враждой или духом яркого прозелитизма»⁵¹. Меньший накал религиозного противостояния не отменял, однако, межгруппового дистанцирования по типу «свои/чужие», подогревавшегося социальным неравенством. Так, среди прозвищ, даваемых семейскими сибирякам, встречались: «желторотые, немшонные, соленые уши» — а те семейских, в свою очередь, называли «вростроголовые, сычи, шаманы, еретики». По мнению Ровинского, за этими прозвищами «скрывается ненависть друг к другу. Где бы ни был семейский, он входит в артель не с односельцем своим, а только с семейским, хотя бы он был вовсе другой волости; в судбищах и тяжбах каждый старается отстоять своего, хотя бы для того привелось покривить душой. Православный в этом случае несколько мягче вследствие большей пассивности; семейский, напротив, относится ожесточенно, потому что всегда подозревает власть на стороне православного...»⁵²

Рассмотрим ключевые социально-психологические аспекты общения в сельском социуме в XX в., обусловленные различной этноконфессиональной принадлежностью: семейские/сибиряки и, внутри семейских, — поповцы/беспоповцы. К числу наиболее важных аспектов относятся, полагаем, следующие: 1) социальная установка относительно иной конфессии — посещение ее богослужений и эмоциональный фон отношения; 2) ситуации межконфессионального брака — предписываемая норма, отступления от нее, фактические поведенческие тенденции; конфессиональная принадлежность

детей; 3) совместная трапеза с иноверными — в ситуациях гостевания и, в особенности, во время поминок.

В 1910-е гг., после принятия Указов 1905–1906 гг. о веротерпимости, открывших возможность легитимации старообрядческих приходов, отчетливо проявлялось размежевание по конфессиональному признаку. Как отмечено А.М. Селищевым, проводившим в этот период этнолингвистическое исследование семейских, большинство принадлежало к поповцам, среди которых были «общинники» (зарегистрировавшие свой приход) и «необщинники» — противники регистрации. В свою очередь беспоповцы разделялись на тех, что стали беспоповцами, поскольку к этому времени отказались от поиска беглых из РПЦ попов, и тех, что являлись потомками прежних беспоповцев, конфессионально оформившихся еще до переселения в Восточную Сибирь⁵³. У каждого направления, толка были свои молитвенные дома, часовни⁵⁴.

В одном из старинных сел — Куйтун — в довоенный период сосуществовали несколько конфессий, а одна из улиц называлась «Сибирь», где проживали православные РПЦ. Вот какое представление о множественности старообрядческих конфессий сохранилось у С.Т. Кравцова, 1906 г. р., беспоповца по матери, но придерживавшегося беглопоповской службы: «Наша вера — старообрядческая, со времен Екатерины II. Было у нас три церкви: наша старообрядческая, православная («сибирская»), австрийская <...> Сначала у нас в церкви служил священник, потом уставщик»⁵⁵.

Вот какие тенденции стали складываться после того, как была заново построена в Куйтуне беглопоповская церковь — со слов священника о. Сергия (приезжего, не из семейских): «За время безверия все старообрядческие толки здесь смешались. Поэтому к нам сейчас приезжают все, которые считали себя старообрядцами. И даже те, кто считает себя беспоповцами, если приезжают в нашу церковь, то они принимают все, что в ней, вливаются в нее: приезжают ведь не просто так, а крестить детей, венчаться или для погребения. Так называемые сибиряки, проживающие здесь, приходят редко. Вообще-то мы никого не отталкиваем, объясняем, что есть определенные правила приема, если ты крещен в той церкви

[РПЦ — А.О.] <...> Если кто-либо из сибиряков-православных захочет придти к нам на службу, то пусть, ради Бога, приходит, пусть даже крестится по-своему. Каждый, кто приходит, рано или поздно понимает, что старообрядцы — это не какие-то раскольники»⁵⁶.

Вместе с тем в обеих конфессиях сохраняется память об еще недавнем противостоянии на коллективном уровне. Так, пожилой информант-православный сообщил, что уставщик отказался исповедовать его умирающую сестру. С другой стороны, информант из семейских — пожилая вдова, которой доверяется испечь просфоры для церкви, живо припоминающая местные обычаи, считает, что «сибиряки, кто постарше, нашу церкву ненавидят»⁵⁷.

Иная ситуация сложилась в д. Надеино. Пожилой уставщик — беглопопонец, уроженец с. Куйтун, но уже более 30 лет живущий в Надеино, противопоставляет свою конфессию прочим. Так, он излагает предания о появлении других конфессий: «Когда нас, семейских, переселяли, была общая вера; позднее устои разрушились. В Куйтуне было видение: один старик перешел в астрицкую веру и сказал: “Если я неправ, накажи меня, Господи” — и выросли у него рога», «Здесь в 1908 г. был никонианский поп, он табак курил. Он брал деньги, когда крестил, — от него отошли. Так появились беспоповцы. Я дружил с беспоповцами»⁵⁸. Вместе с тем пожилые люди без труда припоминают положительный опыт взаимодействия с иной конфессией. В предвоенный период, когда в деревне еще была моленная, мать одной девочки, из «сибиряков», не возражала против того, чтобы ее дочь, нарядив в сарафан (который носили только семейские) подругу-школьницу, брала ее с собой туда на коллективную молитву. По словам того же информанта, прежде уставщики соглашались по просьбе «сибиряков» провести отпевание их усопшего родственника⁵⁹.

В с. Бичура — одном из крупнейших в мире по численности и территории — в начале XX в. было несколько церквей и отдельных кладбищ. В сознании пожилых информантов межконфессиональные границы на коллективном уровне прежде были весьма отчетливы: «[Семейские] сибирякам не имеют права служить панихиду» (уставщик,

1919 г. р.); «Сибирякам нельзя прислоняться к нашим иконам [т. е. целовать иконы — А. О.], нельзя креститься» (информант 1916 г. р.)⁶⁰.

В большей степени наблюдается варьирование поведенческих стереотипов при рассмотрении межконфессионального общения на индивидуально-личностном уровне — в связи с конфессионально смешанным браком и ситуацией гостевания, совместной трапезы. Из 70 опрошенных в двух районах Бурятии информантов 61 высказался о ситуации брака, образования семьи разноверными партнерами. По словам информантов, примерно до середины 1940-х гг. конфессионально смешанный брак считался невозможным, хотя фактически происходил, иногда он заключался вопреки воле родителей, осуществлялся *убёгом*. Бывало, впрочем, что в таких случаях родители заставляли молодых супругов расстаться.

Приведем примеры того, как воспринималось отступление от нормы.

1. Девушку из беспоповцев, в конце 1930-х гг. вышедшую замуж за семейского, но другой веры, ее мать отругала: «Знай баран барана, а яман — ямана».

2. «Грех считали жениться на бурятке или сибирке».

3. К парню из беспоповцев, в 1930-х гг. женившемуся на девушке поповской веры, приехал его дед и развел их: «У тебя — поповская, а мы беспоповцы».

4. Если кто-либо выбирал себе в супруги партнера из другой конфессии, такого человека предостерегали: «Выйдешь за него замуж — оттолкнем тебя от прихода» (беглопоповцы); «Если возьмешь сибирячку, не пойдем тебя хоронить»⁶¹ (беспоповцы). В с. Куйтун случалось, что если невестка-православная отказывалась перейти в староверие, отношение свекрови к ней навсегда ухудшалось, и молодой семье приходилось отделяться от родителей мужа⁶².

Ситуации межконфессионального брака нередко вызывали конфликт молодых супругов с родителями как той, так и другой стороны; при этом имело значение, заключался ли брак с партнером-православным или с беспоповцем (беспоповцы требовали «перекрещивания» в свою веру). Так, в с. Большой Куналей в 1930-х гг. «родители-семейские [из беглопоповцев]

не принимали молодую из православных, даже если молодые поженятся. Если за беспоповца выйдет — еще хуже, чем за православного: упадут ничком, когда мимо них проходят, чтобы не видеть»⁶³. Примерно такого же мнения относительно брака с беспоповцами придерживались и в с. Окино-Ключи⁶⁴. С другой стороны, и родители партнера-беспоповца, если его жена оставалась при «поповской вере», могли отказаться выделять своему сыну имущество (с. Верхний Жирим)⁶⁵.

Бывало, что родители-семейские никогда не принимали выбора своей дочери, вышедшей замуж за сибиряка, с его родителями они «не роднились и сватами не считались» (с. Бичура)⁶⁶. Прежде стойко сохранялось мнение, что «если наша женщина пойдет за сибиряка, то она уже погибла — так старые люди говорили» (с. Бичура)⁶⁷. И в Читинской области мною зафиксировано несколько случаев, когда родители-семейские отказались дать дочери благословение на брак с сибиряком (с. Малоархангельск, д. Коротково, Афонькино)⁶⁸.

В Бурятии более половины опрошенных упомянули о конкретных ситуациях межконфессионального брака — их родителей или их собственного, или их близких родственников, соседей в 1910-х — середине 1940-х гг. Небезынтересно, что из 61 информанта 17 состояли (ранее или на момент опроса) в межконфессиональном браке, в том числе в 12 случаях это был брак партнера-семейского с православным. Приведем сводку упомянутых информантами межконфессиональных браков за указанный период:

Исследуемый район	Всего опрошено человек	Межконфессиональных браков	Из числа опрошенных выявлено браков	
			с семейским иной веры	с партнером-сибиряком
Тарбагатайский	37	19	11	8
Бичурский	24	17	4	13

Итак, в Тарбагатайском районе межконфессиональный брак чаще всего не размывал этнической принадлежности. В Бичурском районе, где заметно большая часть браков со-

вершалась с сибиряками, это влекло за собой не только выход одного из супругов за пределы старообрядчества, но и потенциальный выход и супруга, и будущих детей за пределы этнической группы семейских, а сразу же по заключении брака — обретение свойственников из несемейских и маргинализацию личности.

С конца 1940-х гг. в обоих районах картина меняется: во-первых, родители обычно уже не возражают против брака с несемейским, и в число таковых уже входят не только русские-сибиряки, но и вообще православные — русские, украинцы (местные или приезжие), а также, в нескольких упомянутых случаях, евреи, буряты и цыгане. Во-вторых, возникает отчетливая тенденция к заключению браков вне своей этнической группы. Так, в Тарбагатайском районе из 50 упомянутых межконфессиональных браков (чаще всего это браки детей и внуков информантов) 35 заключено с несемейским; в Бичурском районе — 13 из 16. Итак, в послевоенный период в обоих районах увеличилась тенденция к преодолению эндогамии, размыванию обособленности семейских.

По-видимому, наряду с общими для страны социальными и идеологическими факторами, в среде семейских этому способствовала фактическая терпимость к супругу-иноверцу. Так, несмотря на предписание девушке-иноверке после выхода за семейского «перекрещиваться», в Бичурском районе таких случаев до войны не отмечено, а в Тарбагатайском районе зафиксировано 3 (при 19 таких браках), а позднее — 1.

Прежде детей в межконфессиональном браке крестили, как правило, по вере отца, а с середины XX в. выбор исповедания ребенка фактически определяет бабушка — с той либо другой стороны. Так, в с. Верхний Жирим внучка информанта — женщина из беспоповцев была крещена даже дважды: сначала в беспоповщину, а позднее другая ее бабушка, мать матери, крестила девочку в РПЦ⁶⁹.

В довоенный период у семейских Бурятии стойко сохранялась норма раздельной трапезы (или хотя бы посуды) при общении с иноверными, но семейские-поповцы в отличие от беспоповцев (последних, правда, всегда было значительно меньше) применяли ее главным образом не к православным

соседям, а к гостям-бурятам. О существовании особой посуды, хранимой отдельно (не в шкафу, а под кадушкой или под печкой, вблизи дров) и используемой для бурят, упомянули 7 человек в Тарбагатайском районе и 8 человек — в Бичурском. Так, Е.И. Савельева, 1909 г. р. (с. Бичура) в беседе рассказала: «Для бурят у моей матери была отдельная посуда. Мать вытаскивала ее тайком, из-под кадушечки: им не нравилось, что их бракуют <...> У мамы отец был уставщик. А если сибиряки знакомые придут, мама их чаем отпоит, а потом их посуду вымоет кипятком, заварит, перетрет всяко-разно и ставит. А посуду бурят — в стороне держала: они поганее считались»⁷⁰.

Гораздо реже наблюдалось, что и для сибиряков хранилась особая посуда или после их ухода ее особенно тщательно перемывали. Одно из упоминаний касается с. Куйтун; православная, 1929 г. р., пересказала воспоминания своей матери, относившиеся ко времени начала 1930-х гг.: «Мать наша была бедная, ходила по богатым мыть избы. Дресвой (галькой) мыла некрашенные полы, стены. Мыла у семейских: они богато жили. Кормили ее и тех православных, кто работал у них, из другой посуды, под печкой держали ее. Эту посуду в шкапе не держали, только под печкой, куда дрова кладут. К другим назавтра идем избу мыть — они эту посуду несут туда, в тот дом. И там из нее нас кормят. На несколько изб была общая посуда у семейских для сибиряков. Видят, что не семейские мы: нельзя было нас, поганых, кормить [из той же посуды, что для семейских — А. О.]. Одна женщина, что вместе с матерью мыла, побойчее, и говорит им: “Вот вы даете заработать нам, что мы приходим, по 20 копеек, а посуда — за что она ходит за нами?” Потом, после этого семейские бросили посуду передавать: держали отдельную посуду, но не передавали ее. Не уважали семейские православных: погаными считали. Потому что православные бедные и табак курили. Но вот у меня отец был православный и никогда не курил...»⁷¹ Конфессионально обусловленная норма раздельной трапезы зачастую и теми, и другими мотивировалась упрощенно, неприязнью к употреблению табака.

Имеются упоминания об особой посуде для православных РПЦ и в Бичурском районе. Уставщик 1919 г. р. (не беспоповцы

и «не беглопоповцы» — вероятно, Белокриницкой иерархии) из с. Бичура сообщил, что в 1920-е гг. — «в детстве, если случайно бурят или никонианец поел из нашей посуды, надо ее вымыть. Была отдельная посуда для бурят и почти та же — для никониан»⁷².

В 1920–1940-е гг. семейские и «сибиряки» редко проявляли по отношению друг к другу гостеприимство, особенно отчетливо об этом вспоминают в с. Куйтун: «Сибиряки никогда к нам в гости не ходили; и мы к ним не ходили» (семейская 1909 г. р.); «Раньше православные и семейские не ходили друг к другу и не дружили» (православная РПЦ, 1915 г. р.)⁷³.

В довоенный период иноверных (беспоповцы — поповцев и наоборот), даже свойственников, на поминальную трапезу не звали; и ни семейские к сибирякам, ни сибиряки к семейским чаще всего не приходили на поминки. На это указали 12 человек в Тарбагатайском и 4 человека в Бичурском районе (вместе с тем, на существование обратной тенденции указали в этих районах соответственно 3 и 4 человека). В с. Малоархангельск Читинской области прежде существовала подобное отношение: «сибиряки наших не звали и мы — не звали сибиряков; рознь была, вражды не было»⁷⁴, — но в с. Черемхово и соседней с ним д. Афонькино информанты сообщили о противоположном. В послевоенный период на поминальную трапезу уже приглашали обычно и всех свойственников, и соседей вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. (На сохранение во второй половине XX в. воздержания и семейских, и сибиряков от совместной поминальной трапезы указала только одна опрошенная из семейских в с. Куйтун.)

Итак, проведенное исследование выявило, что в структуре идентичности семейских оба признака — принадлежность к этнической группе и к конкретной конфессии — в 1910 — середине 1940-х гг. имели высокую значимость (более отчетливо — у семейских Бурятии), хотя и тогда не во всех ситуациях проявлялись в единстве. Позднее существенно снизилась значимость религиозного признака, он не всегда сохраняется как различительный даже в плане самосознания (например, информатор Ковалева А.Ф., 1928 г. р., говорила: «Мы — будто семейские, будто православные, будто старообрядцы»)⁷⁵.

Сохранение же этнического признака «семейские» относится главным образом к сфере исторической семейно-родовой памяти и само по себе не обеспечивает соблюдения социально-психологических поведенческих границ идентичности.

Определенные черты самобытности семейских как этнолокальной группы русских и в сфере жизнеобеспечения, и в духовных традициях (музыкальный фольклор, похоронная обрядность и др.), несомненно, сохраняются. Вместе с тем почти везде, где прилагаются усилия по возрождению самобытности, они, с одной стороны, затрагивают порознь традиционно-бытовую культуру и, с другой — религию (старообрядчество). Целостная структура, некогда объединявшая как особость внутриэтническую, так и особость внутрехристианскую в едином самосознании, ныне в обследованных селах семейских реконструируется только на период первой половины XX в.

-
- ¹ См.: *Болонев Ф.Ф.* Семейские. Улан-Удэ, 1992; *Его же.* Церковь и ее значение в народной жизни старообрядцев Забайкалья // Русские старожилы и переселенцы Сибири в историко-этнографических исследованиях. Новосибирск, 2002. С. 8–28; *Его же.* Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. М., 2004.
- ² Церковь. 1909. № 34. С. 1013; *Петрова Е.В.* Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. Улан-Удэ, 1999. С. 97–98.
- ³ См. *Болонев Ф.Ф.* Церковь и ее значение... С. 42; *Свистунов И.И.* Чикойский монастырь. Ч. 1–2. Чита, 2005, 2008.
- ⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 20 об.–21.
- ⁵ *Максимов С.В.* Неведомая, нечистая и крестная сила. СПб., 1994. С. 278–279.
- ⁶ АРЭМ. Там же. Д. 67, Л. 49 об., 57; Д. 68. Л. 4.
- ⁷ Там же. Д. 119. Л. 15, 22, 39, 82 об., 88, 93 об.; Л. 37, 39, 75.
- ⁸ Там же. Д. 119. Л. 4 об., 18 об., 54 об.
- ⁹ Там же. Л. 49.
- ¹⁰ Там же. Л. 96.
- ¹¹ Там же. Л. 94.
- ¹² Там же. Л. 37.
- ¹³ Там же. Л. 22.
- ¹⁴ Там же. Л. 4 об.
- ¹⁵ Там же. Л. 6.
- ¹⁶ Соответственно: Там же. Л. 6, 10, 24 об., 39, 39 об., 53; Л. 57, 49 об.

- 17 Там же. Л. 79, 86, 93 об.
- 18 Там же. Л. 70, 96, 84 об.
- 19 Там же. Л. 69 об., 73 об.
- 20 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 200. Л. 13 об.
- 21 Там же. Л. 30, 56 об.
- 22 Там же. Л. 30.
- 23 Там же. Л. 31 об.
- 24 Там же. Л. 36 об.
- 25 Там же.
- 26 Там же. Л. 10об. (с. Тарбагатай), 19об. (с. Куйтун); Юмсунова Т.Б. Родильно-крестильный обряд у семейских Забайкалья // Живая старина. 2001. № 2. С. 4 (с. Бичура).
- 27 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 86, 64 (Бичурский р-н).
- 28 Там же. Л. 4 об., 86; Юмсунова Т.В. Указ. соч. С. 4.
- 29 Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 341-342, 346.
- 30 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 7, 41, 82, 83 об., 93, 95об.
- 31 Там же. Л. 94.
- 32 Там же. Л. 49.
- 33 Там же. Л. 26 об., 73об., 80.
- 34 Там же. Л. 7 об., 18, 19, 20, 44 об., 45; АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 200. Л. 57, 76.
- 35 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 5-5 об.
- 36 Там же. Л. 37 об.
- 37 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 200. Л. 31-31 об.
- 38 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 76 об.
- 39 Там же. Л. 5, 7, 8 об., 37 об., 54 об.
- 40 Там же. Л. 8 об., 45.
- 41 Там же. Л. 94 об., 98.
- 42 Там же.
- 43 Там же. Л. 70, 89.
- 44 Там же. Л. 35 об., 50 об.
- 45 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 200. Л. 16 об., 18 об.
- 46 Там же. Л. 55 об.
- 47 Там же. Л. 70.
- 48 Там же. Л. 32 об., 34, 39.
- 49 Там же. Л. 56, 58.
- 50 Ровинский П.А. Материалы для этнографии Забайкалья // Известия Сибирского отделения ИРГО. 1873. Т. 4. № 2. С. 101.
- 51 Там же. С. 103.
- 52 Там же. С. 102.

- 53 А.М. Селищев считал их поморцами. В настоящее время благодаря архивным разысканиям Ф.Ф. Болонев стало известно, что это федосеевцы — см.: *Болонев Ф.Ф. Церковь и ее значение...* С. 9.
- 54 *Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920. С. 15.*
- 55 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 19об., 32об.
- 56 Там же. Л. 23–23 об.
- 57 Там же. Л. 31, 44 об.
- 58 Там же. Л. 38.
- 59 Там же. Л. 35, 35 об.
- 60 Там же. Л. 69, 65об.
- 61 Там же. Л. 47 об. (с. Нижний Жирим), л. 79 об. (с. Бичура), л. 81 (с. Окино-Ключи), л. 18 об. (с. Большой Куналей), л. 91 об. (с. Окино-Ключи).
- 62 Там же. Л. 29.
- 63 Там же. Л. 53 об.
- 64 Там же. Л. 92 об. (с. Окино-Ключи).
- 65 Там же. Л. 56.
- 66 Там же. Л. 73.
- 67 Там же. Л. 75.
- 68 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 200. Л. 28, 33, 34 об., 41, 74 об.
- 69 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 59 об.
- 70 Там же. Л. 75 об.
- 71 Там же. Л. 29–29 об.
- 72 Там же. Л. 69.
- 73 Там же. Л. 34, 31.
- 74 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 200. Л. 66.
- 75 Там же. Л. 61 (с. Большой Куналей).

Заключение

На протяжении всех разделов книги автор стремился показать, что межконфессиональное общение в русском сельском социуме и в конце XIX — начале XX в., и позднее, в 1920–1950-е гг. не прерывалось, хотя его осуществление имело пограничный характер: грозило отлучением индивида, его близких родственников от религиозной жизни старообрядческой общины. Оно могло санкционироваться общиной, но лишь в ситуациях, обладавших особой значимостью: в 1908–1917 гг. — проведение совместных молебнов с господствующей церковью, чтобы добиться общественного признания; в 1920–1970 гг. в ситуациях засухи — проведение беспоповцами совместных с «церковными» на поле, кладбище молений о дожде (Нижегородская обл.).

Различные типические ситуации межконфессионального взаимодействия: семейный союз разноверных, похороны и поминки по соседу-иноверцу, гостевание иноверцев и другие — неизменно были чреваты утратой благочестивого состояния. Именно эта опасность, а не какая-либо эмоциональная неприязнь или гордыня заставляли старообрядцев, в особенности беспоповского направления, воздерживаться от общения и с православными РПЦ, и со старообрядцами, принадлежавшими иной конфессии.

Категория старообрядцев-беспоповцев *замиршение*, возникшая вскоре после раскола Церкви в среде федосеевцев, во второй половине XIX — начале XX в. была весьма конкретизирована поморцами — в их Епитимийниках и других нормативных документах. Конкретизация относилась и к совершаемому проступку — недопустимому сближению с иноверными, и к накладываемому за это наказанию, после исполнения которого член общины восстанавливал свое благочестивое состояние.

Различение «свои–чужие», определяющее поведенческие границы в любом традиционном обществе, в ситуациях межконфессионального общения проявляется неоднозначно: «свои» —

сосед, родственник, даже супруг — могут оказаться «чужими». Однако при том, что во многих ситуациях доминирует признак конфессиональной принадлежности, это не исключает полностью участия подобных «чужих» в совместной трапезе, даже поминального характера. В отличие от запретительных норм, во многом сходных в различных старообрядческих группах, фактические поведенческие тенденции обладают конкретной конфессиональной, региональной спецификой. Если запретительные нормы ориентированы на противопоставление своей конфессии всем прочим («еретикам», «мирским», «церковным»), то стратегии поведенческого взаимодействия, сложившиеся в той или иной местности, ориентированы на гибкий компромисс, делающий возможным общение — в определенной мере, при определенной обстановке.

Противопоставление, присущее в XX веке сознанию многих старообрядческих групп («староверы»–«мирские»), изначально имело и религиозную, и социальную значимость, определяя границы общины. Внутри общины оно дополнялось противоположением благочестивых — замиренным. В конце XX — начале XXI в. оно по-прежнему значимо для исторической памяти общины и ее актуальной идентичности.

Специфика социально-психологических аспектов общения с иноверцами, описанная выше для различных регионов и конфессий, дополняется специфическими чертами в сфере религиозной обрядности — крестильной и похоронно-поминальной. В отсутствие централизации у старообрядцев (это особенно долго сохранялось у беспоповцев) общее для всех групп стремление сохранить прежние, возникшие еще до раскола религиозные формы, в осуществлении этого сочеталось со своеобразными чертами, определявшимися народно-православным региональным мировидением.

В обряде крещения можно выделить признаки, по которым происходило его варьирование на предметном плане и акциональном (совершаемых действий). Так, на купели представляются равномерно три либо четыре зажженные свечи. Первый вариант восходит к символизации Троицы; второй символизирует распространение христианского учения по четырем сторонам света — по всему миру. Отметим, что эти

варианты, по-видимому, дополняют друг друга, будучи производными от числового кода Небесного града Иерусалима в Апокалипсисе, с его 12 воротами на четыре стороны света, по трое. То же сочетание (по три на четыре направления, охватывающие круг) издавна присутствует и в композиции крестов на куполах храмов, а именно по три луча в углах средокрестия. Можно назвать и другие признаки, в связи с которыми происходит варьирование, подразумевающее различную метафорику: обязательно ли наполнение купели проточной водой; запрещается или нет подогрев этой воды; добавляется ли в купель сохранный святая вода (крещенская); поворачивают ли младенца после каждого из трех погружений.

Аналогичные смысловозначительные признаки, как бы задающие конфессиональное, региональное варьирование, обнаруживаются и в похоронно-поминальной обрядности: использование гробов-колод или дощатых; обмывание с использованием мыла или только водой; прочерчивание или нет при обмывании крестиков на определенных участках тела; наличие или отсутствие узлов на саване; первая поминальная трапеза — при покойнике или после погребения; первая кутья — в день похорон или только начиная с 9-го дня; регулярное посещение кладбища — только в первый день Пасхи или, наоборот, только в «родительские дни».

В похоронно-поминальной обрядности при сопоставлении варьирующих в разных конфессиях, местностях элементов отчетливо выделяется роль предметов, благодаря использованию которых символизируется разделение тела и души усопшего и также разделение (но не абсолютное, а с возможностью коммуникации) мира живых и умерших, предков. Такими предметами-медиаторами выступают возжигаемые на гробе свечи, их число тоже варьирует; каждение ладаном (смолой хвойных деревьев); мед, образующий основу кутьи.

Стремление к точному соблюдению обрядовых норм, существующее и в настоящее время многим старообрядческим группам, наряду с убеждением в религиозной значимости этих норм, выражает также этноконфессиональную идентичность, служит своего рода камертоном исторической памяти.

Список сокращений

АРГО — Архив Русского географического общества

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея

ИРЛИ РАН — Институт Русской литературы Российской академии наук

ОРРК — Отдел редкой и рукописной книги Научной библиотеки МГУ имени М.В. Ломоносова

РГО — Русское географическое общество

РНБ — Российская национальная библиотека

РЦ — Русская церковь [название Русской православной церкви до 1910-х гг.]

РПЦ — Русская православная церковь

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН

Приложение

Межконфессиональное взаимодействие

Опросник составлен и апробирован А.Б. Островским (РЭМ, Санкт-Петербург)

1. Как Вы сами называете Вашу веру? Как Вы называете другие веры — из тех, что есть в этом селе и округе? Называют ли здесь как-либо Вашу веру? Какие отличия Вашей веры от других (другой) — в молитве, обращении (приветствии, благодарении), в одежде, прическе — в повседневной жизни и на молении, в пище, соблюдении постов, постных дней?

2. Случалось ли, что *мирские (никониане)* переходили к вам, в старую веру?

3. Случалось ли, что другие старообрядцы (не Вашей веры), переходили к вам, в вашу веру?

4. Случалось ли, что кто-либо из вашей веры переходил в *церковники (никониане)* или к другим старообрядцам, в их веру? Отчего это происходило, при каких обстоятельствах? Добровольно или по принуждению?

5. Есть ли примеры, когда старовер брал в жены девушку от *мирских* (из *никониан*, поповцев)? Случалось ли такое в вашей родне, у соседей и т. д. (назвать конкретно — с кем, в какие годы)?

6. Как происходило в этих случаях: его родители давали согласие на брак? Было ли венчание? Устраивалась ли свадьба? Молодые жили у его родителей или отдельно?

7. Как к невестке-нестароверке относились свекр, свекровь, другие родственники мужа?

8. Могла ли невестка-*никонианка* остаться при своей вере? Как в этом случае к ней относились родители мужа? Как к ее мужу и его родителям относилась староверческая община?

9. Если молодые муж и жена оставались в разных верах, то в какую веру чаще всего крестили детей (первого ребенка, последующих детей; мальчиков, девочек — существовало ли

здесь различие)? Родители мужа следили за этим или кто-то другой из староверческой общины?

10. Если невестка, взятая от *мирских*, жила с родителями мужа и при этом сохраняла свою веру, то как она питалась в семье: она ела из одной чашки со староверами или отдельно? Была ли для нее особая посуда? Если нет, то как-то обрабатывали после нее посуду? (Вопрос шире: раньше держали в Вашей семье или у других староверов особую посуду для *мирских*? Ее держали в доме отдельно? Где именно? А для нехристиан, нерусских — была ли отдельная посуда? Их кормили за общим с членами семьи столом?)

11. Невестка-нестароверка — участвовала ли она в приготовлении пищи для всей семьи? (Уточнение: могла все стряпать для всей семьи; или же обычно только помогала, поскольку она другой веры; или же старались в приготовлении пищи обойтись без нее)

12. Ограничивали или нет свекр, свекровь общение такой невестки с внуками (ее детьми)?

13. Позволяли или нет такой невестке присутствовать при семейных обрядах: крещении детей (а случалось ли ей быть крестной при крещении ребенка в старую веру), поминках (а случалось ли не-староверке готовить поминальный стол)?

14. Участвовала ли невестка *мирской* веры в обсуждении дел семьи? К ее мнению прислушивались?

15. Есть ли примеры, когда, наоборот, староверка выходила замуж за *мирского* (*никонианина* или старообрядца-*церковника*)?

16. Старалась ли женщина вашей веры, выйдя замуж за *никонианина*, сохранить свою веру?

17. При таком браке происходило ли венчание (в церкви) или брачение (в моленной) или только устраивали свадьбу? Бывало ли, что родственники молодых отказывались присутствовать на свадьбе?

18. Как староверческая община относилась к самой девушке, вышедшей за *никонианина*, к ее родителям?

19. Как к невестке-староверке относились родители ее мужа-*никонианина*, другая его родня (привести конкретные примеры — кто, в какие годы)?

20. Всегда ли позволяли невестке старой веры готовить пищу для всей семьи?

21. В какую веру происходило крещение ее детей (чаще всего, и примеры отклонений)?

22. Вмешивалась ли родня мужа-*никонианца* в воспитание ее детей (их внуков)?

23. Участвовала ли невестка-староверка в похоронах, поминках по родне мужа? Готовила ли она поминальный стол? Сидела ли вместе со староверами за таким поминальным столом?

24. Участвовала ли невестка-староверка в семейном совете, к ее мнению родня мужа прислушивалась?

25. Престольные праздники в селе — были одни и те же у староверов и *мирских* (никониан, старообрядцев-церковников)? А заветные (по обету) праздники — одинаковые для разных вер или нет?

26. Если да, то служба проходила в одно и то же время или разное?

27. Случалось ли, что *мирские* посещали моленную (приходили на коллективную молитву) староверов?

28. Случалось ли, что кто-нибудь из староверов посещал *никонианскую* (или *австрийскую*) церковь?

29. Случались ли совместные моления *никониан* и староверов: например, когда приносили в село чудотворную икону? Или совместное моление во время засухи — на роднике, на поле или на кладбище (если в селе имеется общее кладбище для разных вер)?

30. К молению о дожде, которое проводили староверы, присоединялись ли *мирские*?

31. На похороны, на поминки староверов приглашали или нет *мирских*? Если да, только родню или также соседей? Только в день похорон звали всех или также на 9-й, 40-й дни? Они обычно приходили?

32. А когда *мирские* устраивали похороны и затем поминки (в день похорон, 9-й, 40-й дни) — они звали соседей, односельчан-староверов? Староверы приходили обычно на *мирские* поминки?

33. Если такое бывало, то считалось грехом, *замищением*? Накладывалась ли за это наставником епитимия (попросить привести примеры — за что именно епитимия и какая именно: молитвы по лестовке или пищевые запреты на что-либо на какой-то срок) либо сам человек считал необходимым *отмолить* этот грех?

34. Какие наиболее характерные ситуации, случаи *замищения* (попросить назвать примеры)? Какие из них считались самыми тяжелыми, более греховными?

35. Случались ли затруднения по работе, когда в коллективе были люди из разных вер? (Если да, привести примеры). Как вел себя при этом руководитель?

36. Бывало ли в селе, что *мирские* и староверы давали друг другу обидные прозвища из-за веры?

37. Бывало ли, что Вы чувствовали неприязнь в свой адрес именно потому, что Вы не той веры (то есть, соответственно, что Вы не старовер, не церковный — два варианта для разных информантов)?

38. Вы подавали *тайную милостьню* тем, кто другой веры? Это запрещено или нет?

39. Случались ли помочи от староверов *мирской* семье (*никонианам*)? Наоборот?

40. Случались ли Вам, Вашим друзьям помолиться за человека другой веры? Это запрещено или нет?

41. За кем замужем, на ком женаты Ваши дети, внуки? (Попросить назвать всех, в том числе уже разведенных, покойных в аспекте конфессиональной принадлежности; попытаться определить с точностью до десятилетия, когда был заключен тот или иной конкретный межконфессиональный брак.)

42. Попросить показать имеющиеся в доме кресты (тельники, киотные), иконы, лестовки; уточнить, кому они раньше принадлежали из родственников старшего поколения.

Содержание

Введение.....	3
I. Нормы и стереотипы межконфессионального взаимодействия.....	11
I.1. Категория «замирщение» в нормативных документах старообрядцев-беспоповцев XIX — начала XX в.	11
I.2. Требования к благочестивому облику старообрядца в Постановлениях Соборов XIX — второй половины XX в.	24
I.3. Старообрядцы глазами православных во второй половине XIX — начале XX в. (социально-психологические стереотипы)	55
I.4. Старообрядчество в условиях ограниченного социального признания(по материалам журнала «Церковь» 1908–1917 гг.).....	85
II. Специфика обрядности. Межконфессиональные стратегии в XX в.	122
II.1. Поморцы, федосеевцы Европейской России.....	122
II.2. Спасовцы Нижегородчины	200
II.3. Часовенные Урала	211
II.4. Семейские Забайкалья: аспекты этноконфессиональной идентичности.....	241
Заключение	271
Список сокращений	274
Приложение.....	275

Александр Борисович Островский

**Старообрядцы и православные
в русском сельском социуме.
Вторая половина XIX–XX век**

Формы общения. Ритуальная специфика

Этнографические очерки

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*

Корректор *О.В. Афанасьева*

Оригинал-макет *Л.А. Философова*

Дизайн обложки *Л.А. Философова*

Подписано в печать 12.10.2011. Формат 60x88 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.-печ. л. 17,5

Тираж 500 экз. Заказ № 2022

Издательство «Нестор-История»

197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7

Тел. (812)235-15-86

e-mail: nestor_historia@list.ru

www.rossica.su

Отпечатано в типографии «Нестор-История»

198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21

Тел. (812)622-01-23

1. Передний угол в доме
беспоповцев (поморцы).
Как правило, часовня занавешена.
Нижегородская обл.,
Ковернинский р-н,
д. Большие Круты. 1994 г.
РЭМ № 11591-4



2. Моленная поморцев
перед началом службы.
Нижегородская обл.,
Бутурлинский р-н,
с. Большие Бакалды.
2002 г. 12087-60

3. Отпевание у беспоповцев
(поморцы). Нижегород-
ская обл., Бутурлинский
р-н, с. Большие Бакалды.
2002 г. РЭМ № 12087-36





4. Движение похоронной процессии поморцев на кладбище. Нижегородская обл., Бутурлинский р-н, с. Большие Бакалды. 2002 г.
РЭМ № 12087-39

6. Е.П. Пигасина, 1918 г.р., православная РПЦ. И она, и ее родители пользовались при молитве лестовкой, подобно старообрядцам. Нижегородская обл., Бутурлинский р-н, с. Большие Бакалды. РЭМ № 12087-52



5. Божница в доме православных РПЦ. Видны два киота с углублениями для медных икон, крестов — подобные тем, что у старообрядцев. Нижегородская обл., Сергачский р-н, с. Толба. 2002 г.
РЭМ № 12087-22



7. Передний угол в доме, куда жители села – поморцы собираются на коллективную молитву. Нижегородская обл., Арзамасский р-н, с. Чернуха. 2002 г. РЭМ № 12087-92



8. Старообрядческий священник (белокриницкое согласие) о. Алексей с матушкой Анной у входа в церковь. Нижегородская обл., Арзамасский р-н, с. Чернуха. 2002 г. РЭМ № 12087-78



9. Один из четырех входов на кладбище — к участку, предназначенному для белокрыницкого согласия («зеленая вера»). Нижегородская обл., Арзамасский р-н, с. Чернуха. 2002 г. РЭМ № 12087-82

10. Начальный участок за входом на кладбище, с установленными здесь церковным крестами (справа виден крест с Распятием, украшенным искусственными цветами, левее – часовенка с крестом, затем крест с куполом церкви). Здесь молятся перед погребением, а ранее при засухе молились о дожде. Нижегородская обл., Сергачский р-н, с. Толба. 2002 г. РЭМ № 12087-21



11. Старообрядческое кладбище (беспоповцы).
Новгородская обл.,
Крестецкий р-н,
д. Еваничи. 2000 г.
РЭМ № 11956-22



12. П.В. Васильева
у божницы в своем
доме (поморцы).
Новгородская обл.,
Маловишерский р-н,
д. Горки. 2000 г.
РЭМ № 11956-28



13. В.Ф. Демидов у своего дома (поморцы). Виден еловый столик, сделанный им в нач. 1980-х гг. Новгородская обл., Маливишерский р-н, д. д. Горки. 2000 г. РЭМ № 11956-29



14. Передний угол в доме, куда беспоповцы собираются на коллективную молитву. На столе видны кадильница и подставка для чаши с кутьей, по углам установлены четыре свечи. Новгородская обл., Волотовский р-н, д. Сельцо 2009 г. РЭМ № 12764-43



15. Молитвенный дом старообрядческой поморской общины.
Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Усть-Цильма. 2003 г.
РЭМ № 12162-13



16. Группа староверов после праздничной службы в молитвенном доме. Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Усть-Цильма. 2003 г. РЭМ № 12162-21



17. Настоятель молитвенного дома старообрядческой поморской общины отче Алексей, сразу после проведения им на реке крещения девушки. Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Усть-Цильма. 2003 г. РЭМ № 12162-188



18. И.А. Кириллова, наставница, в молитвенной одежде кабат, у божницы в своем доме. Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, д. Карпушовка. 2003 г. РЭМ № 12162-16



19. Е.Ф. Семенова, ключница, в интерьере молитвенного дома старообрядческой поморской общины. Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Замежное. 2003 г. РЭМ № 12162-54



20. Е.И. Чупрова, 1918 г. р. в традиционном моленном костюме (лопатина, рукава, пояс, платок). Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Трусово. 2003 г. РЭМ № 12162-111



21. Намогильные столбики на кладбище. Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Трусово. 2003 г. РЭМ № 12162-157



22. Движение похоронной процессии. За гробом, неся ведро с угольками, идет старшая родственница усопшего, она кадит гроб на каждой остановке процессии. Республика Коми, Усть-Цилемский р-н, с. Усть-Цильма. 2003 г. РЭМ № 12162-164

23. Каждение могилы перед опусканием в нее гроба.
Республика Коми,
Усть-Цилемский р-н,
с. Усть-Цильма. 2003 г.
РЭМ № 12162-169



24. Каждение могилы родственника (могил близких и дальних родственников, а затем и умерших соседей) при посещении кладбища.
Республика Коми,
Усть-Цилемский р-н,
с. Замежное. 2003 г.
РЭМ № 12162-97



25. Передний угол в доме старообрядцев (спасовцы). Нижегородская обл., Сергачский р-н, д. Мокрый Майдан. 2002 г. РЭМ № 12087-23



26. И.Л. Кабанова, наставница спасовцев. Нижегородская обл., Арзамасский р-н, д. Пустынь. 2002 г. РЭМ № 12087-95



27. Интерьер часовни. Видны старообрядцы-часовенные в моленных костюмах. Пермская обл., Лысьвенский р-н, д. Захарово. 2004 г. РЭМ № 12246-12



28. Экстерьер часовни. Пермская обл., Лысьвенский р-н, д. Захарово. 2004 г. РЭМ № 12246-13



29. Группа женщин в моленных костюмах у часовни, перед началом праздничной службы. Пермская обл., Лысьвенский р-н, с. Большая Лысьва. 2004 г. РЭМ № 12246-27

30. М.В. Кокшаров,
наставник (старообрядцы-
часовенные), во время
перерыва в поминальной
службе. Пермская обл.,
Лысьвенский р-н, ст. Кын.
2004 г. РЭМ № 12246-33



31. Д.И. Юшков, настав-
ник (старообрядцы-
часовенные), со своей
женой. Свердловская обл.,
Шалинский р-н, с. Роща.
2006 г. РЭМ № 12528-92



32. Прибор для литья
восковых свеч в доме
Конева Е.С., используемый
хозяином (старообрядцы-
часовенные). Свердловская
обл., Шалинский р-н,
д. Платоново. 2006 г.
РЭМ № 12528-87



33. А.Ф. Васильева, 1914 г.р.,
в нарядном моленном
костюме (старобрядцы-
часовенные). Свердловская
обл., Невьянский р-н,
д. Верхние Таволги. 2004 г.
РЭМ № 12528-32

34. Купель, приготовленная для
крещения, в доме Е.С. Долгих,
1936 г.р., имеющей благосло-
вление на проведение этого
таинства. Пермская обл., Куе-
динский р-н, д. Пильва. 2004 г.
РЭМ № 12246-47





35. Сосновая домовина, изготовленная в конце 1990-х гг.; хранится в доме А.Ф. Васильевой (см. № 34). В домовину положены два березовых полена, «чтобы лучше сохло». Свердловская обл., Невьянский р-н, д. Верхние Таволги. 2006 г. РЭМ № 12528-34



36. Передний угол и гроб с покойницей, перед началом отпевания. Свердловская обл., Невьянский р-н, д. Нижние Таволги. 2006 г. РЭМ № 12528-19



37. Отправление наставником (старообрядцы-часовенные) похоронной процессии на кладбище. Свердловская обл., Невьянский р-н, д. Нижние Таволги. 2006 г. РЭМ № 12528-22



38. Намогильный крест с медным складнем, закрепленным над малой горизонтальной планкой. Свердловская обл., Шалинский р-н, д. Симонята. 2006 г. РЭМ № 12528-67



39. Вид на с. Большой Куналей. Бурятия, Тарбагатайский р-н.
2001 г. РЭМ № 11993-45



40. Церковь в с. Куйтун (старообрядцы-беглопоповцы).
Справа виден дом настоятеля о. Сергия. Бурятия,
Тарбагатайский р-н. 2001 г. РЭМ № 11993-53

41. А.Ф. Зайцева,
1957 г. р., псалмовщи-
ца в церкви бегло-
поповцев. Бурятия,
Тарбагатайский р-н,
с. Куйтун. 2001 г.
РЭМ № 11993-83



42. А.И. Трифонов, уставщик.
Бурятия, Тарбагатайский
р-н, с.Верхний Жирим.
2001 г. РЭМ № 11993-102



43. Крещение, проводимое в старообрядческой церкви (беглопововцы). У аналоя — священник о. Сергей. Бурятия, Бичурский р-н, с. Бичура. 2001 г. РЭМ № 11993-112



44. Крещение девочки-младенца в старообрядческой церкви (беглопововцы). Крестная мать принимает у священника свою крестницу; рядом стоит диакон. Бурятия, Бичурский р-н, с. Бичура. 2001 г. РЭМ № 11993-115

45. Крещение девочки-подростка, проводимое на канале. Священник о. Сергей передает девочку ее крестной матери. Бурятия, Бичурский р-н, с. Бичура. 2001 г. РЭМ № 11993-117



46. Т.Ф. Иванова, 1916 г.р., с гостями — чаепитие после отъезда о. Сергея, проводившего крещение. (Церковь построена на участке, принадлежащем Т.Ф. Ивановой, около ее дома.) Бурятия, Бичурский р-н, с. Бичура. 2001 г. РЭМ № 11993-121



47. Похоронная процессия: впереди идут два участника — местный юридивый с намогильным крестом и пожилая староверка с восьмиконечным медным крестом-распятием (старообрядцы-беглопоповцы). Бурятия, Тарбагатайский р-н, с. Верхний Жирим. 2001 г. РЭМ № 11993-100



48. Домовины на старообрядческом кладбище. Бурятия, Бичурский р-н, с. Билютай. РЭМ № 11993-137



49. Памятники на могиле супругов-старообрядцев. Бурятия, Бичурский р-н, с. Окино-Ключи. 2001 г. РЭМ № 11993-153



50. Намогильный памятник на православном кладбище. Бурятия, Бичурский р-н, с. Старые Ключи. РЭМ № 11993-160



51. Поминальная служба старообрядцев: каждение стола в переднем углу. Читинская обл., Красночккойский р-н, с. Архангельское. 2008 г. РЭМ № 12763-7



52. Поминальная служба старообрядцев: стол с освященной трапезой для трех «дьячков». На столе стоят кутья (вода, подслащенная медом, с пшеницей и изюмом), чаша с зерном, три булочки и три ложки. Читинская обл., Красночккойский р-н, с. Архангельское. 2008 г. РЭМ № 12763-9



53. Три «дьячка» в завершающей части поминок. Читинская обл., Красночккойский р-н, с. Архангельское. 2008 г. РЭМ № 12763-12

54. Намогильная колодка на кладбище. Читинская обл., Красночккойский р-н, с. Архангельское. РЭМ № 12763-38





Автор книги с супругами Юшковыми – старообрядческим наставником (часовенные) Дмитрием Ивановичем и его женой Александрой Вавиловной. 2006 г. Свердловская обл., Шалинский р-н, с. Роща

Автор книги – ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея, доктор исторических наук, известный своими монографиями по мифологическому мышлению и верованиям народов российского Дальнего Востока (Мифология и верования нивхов. СПб., 1997; Семиотика мифологического мышления в бесписьменных культурных традициях. New York, 2000; Парадигма мифологического мышления (Очерк вклада К. Леви-Строса). СПб., 2004; Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина: Путеводная нить чисел. СПб., 2009).

Основные публикации А.Б. Островского по русской традиционной культуре: Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб., 2002; Старообрядцы и православные в русском сельском социуме (поведенческие стратегии взаимодействия) // Этнографическое обозрение. 2005. № 6; Русский православный крест в собрании Российского этнографического музея. СПб., 2007 (при участии Ю.А. Федорова).

А.Б. Островский – руководитель и один из авторов концепций музейных выставок: «Народное православие: этнографические реалии XIX–XX вв.» (1997); «Хранители древнего благочестия: традиции российского старообрядчества в XIX–XX вв.» (2004); «Крест – святыня драгоценная» (2008).

В книгу вошли материалы 10 экспедиций, совершенных автором в течение 1994–2009 гг. в различные регионы России.