

С.Е. Никитина

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ  
В ИХ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ  
ВАРИАНТАХ**

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
РОССИЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ  
КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ  
ИМЕНИ Д.С. ЛИХАЧЁВА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

С.Е. Никитина

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ  
В ИХ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ  
ВАРИАНТАХ**

*(проблемы синхронного описания)*

Москва  
2013

ББК 81.1 + 82.3 + 63.5 + 86.3

Н 62

Никитина С.Е.

Н 62 **Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах** (проблемы синхронного описания). — М.: Институт Наследия, 2013. — 312 с.: ил.

ISBN 978-5-86443-182-5

В монографии на материале авторских полевых исследований устной традиции трёх русских народных конфессиональных групп — молоканской, старообрядческой и духоборческой — впервые рассматриваются проблемы описания конфессиональной культуры в современных условиях в её разных территориальных вариантах. Предлагается методика такого описания, основанная на выделении двух типов единиц: тематических параметров и культурных концептов. На конкретных примерах рассматриваются разные уровни сохранности культуры и анализируется, преимущественно на материале молоканской культуры, одна из главных конфессиональных характеристик — обострённое самосознание, выразившее себя в развитой народной герменевтике.

Монография может представлять интерес для культурологов, лингвистов, фольклористов, этнографов и религиоведов.

© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2013

© Сектор живой традиционной культуры, 2013

ISBN 978-5-86443-182-5

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Вводные замечания</b> .....	<b>5</b>
<b>Глава I. Конфессиональная культура и способы её описания</b> .....	<b>10</b>
Немного из истории исследований .....	10
О понятии живой народной традиции .....	14
Лингвокультурологический аспект описания .....	22
Единицы описания: культурные параметры .....	23
Понятия модели мира, концепта и ключевого слова .....	30
Устные жанры и их модификации .....	40
Об идентичности и самоидентификации .....	47
<b>Глава II. Проблема вариантов конфессиональной культуры:</b>	
варианты территориальные .....	69
Виды и признаки территориальных вариантов .....	69
Территориальный вариант и окружение .....	83
Культурные контакты и культурные барьеры:	
опыт классификации .....	97
<b>Глава III. Молокане двух территориальных вариантов</b> .....	<b>115</b>
Саратовские молокане в пространстве и времени	
(по материалам экспедиций и саратовского архива) .....	116
Век девятнадцатый .....	116
Век двадцатый .....	136
Молокане в Армении: гора Арарат и специфика самосознания,	
или чуда природного и культурного ландшафта .....	151
<b>Глава IV. Наследие конфессиональных групп в пространстве</b>	
<b>русской народной культуры</b> .....	<b>183</b>
«Божье слово — оно звуковое» (о взаимосвязях устной	
и письменной традиций в конфессиональных культурах) .....	183
Роль конфессиональных культур в сохранении	
традиционного русского фольклора .....	197
Духовные стихи в географическом пространстве .....	198
О заговорах в культуре духоборцев и молокан .....	205
Народная герменевтика в конфессиональной культуре .....	215
Членение герменевтического пространства .....	216
1. Источник герменевтических текстов .....	217

2. Форма коммуникации: устная vs письменная.....	219
3. Объекты герменевтической процедуры: текст vs слово.....	219
4. Тип информации: интерпретация vs квалификация.....	228
5. Степень связанности с текстом-источником.....	230
6. Тип автора толкования: коллектив (аноним) vs индивид/лицо.....	232
7. Гендерный фактор: мужское vs женское.....	232
8. Типы коммуникативных ситуаций.....	236
9. Тип/способ толкования: «буквари» vs «духари» .....	240
О духовном толковании .....	243
Молоканское богослужение: «по Духу и по разуму» .....	251
О роли духовного пения в структуре конфессиональной культуры .....	257
<b>Вместо заключения.....</b>	<b>267</b>
<b>Литература .....</b>	<b>272</b>
<b>Источники .....</b>	<b>288</b>

## ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Настоящая работа основана преимущественно на материалах моих многолетних полевых исследований устной культуры трёх русских конфессиональных групп — старообрядцев, духоборцев и молокан. Под конфессиональной группой я понимаю общность людей, возникшую в результате некоторых догматических и/или обрядовых расхождений с доминирующим в обществе/государстве вероисповеданием. При этом конфессиональная группа может сформироваться в религиозной борьбе с конфессиональными нововведениями (так образовалось русское старообрядчество) или в процессе оригинальной переработки идей, заимствованных от других доминирующих в данном сообществе и в мировой практике учений. Именно так образовались духоборчество и молоканство.

Соединение названных трёх групп в один общий объект исследования может вызвать недоумение: что общего между православными старообрядцами и представителями русского народного протестантизма — духоборцами и молоканами? И мне вначале такое объединение казалось не очень прочным и, возможно, представляющим интерес только в одном отношении, а именно, в возможности найти функциональные аналоги православных духовных стихов в среде народного протестантизма или, несколько шире, в исследовании текстов-посредников между представленным в этих культурах религиозным учением и этническим, то есть традиционным русским «мирским» фольклором. Помог случай: аспирант Института языкознания РАН, родом из Закавказья, настоятельно советовал мне съездить в граничащий с Турцией Богдановский район Грузии, где живут русские духоборцы, которые замечательно поют свои псалмы и старинные русские песни, а также носят традиционную красочную одежду даже в самые обычные дни. Моя поездка в конце апреля — начале мая теперь уже такого далёкого 1985 года была двухнедельным пребыванием в совершенно ином мире и стала настоящим потрясением от увиденного и услышанного. В то время нельзя было и думать о публикации духоборческих текстов: перестроечное «потепление» началось не-

сколько позже. А через два года, весной 1987 года, по дороге из Минвод в Москву я заехала в с. Левокумское к старообрядцам-некрасовцам и побывала там же у молокан. Поняла, что и без них я не обойдусь, а потому через два года с радостью и благодарностью приняла предложение музыковеда Маргариты Мазо, профессора университета г. Коламбус (штат Огайо, США) участвовать в совместном проекте по исследованию музыкальной и словесной культуры молокан России и США (часть совместно собранных материалов использована и в настоящей работе).

Предлагаемое исследование ставит вопросы синхронного описания (за исключением первого раздела третьей главы, посвящённого саратовским молоканам и написанного частично на основе материалов XIX в. из саратовского архива). Оно ориентировано не только на использование полевых записей для формулирования каких-то утверждений или предположений, но и на само представление полевого материала. Это связано с тем, что исследования сектанства и раскола в царской России, особенно, в советское время обычно не ставили своей задачей сколько-нибудь развёрнутое описание словесной или музыкальной культуры сект, в частности, функционирования мирских и духовных/религиозных фольклорных жанров в конфессиональной среде. Поэтому первой задачей сегодня остаётся сбор материала по современной устной конфессиональной культуре для создания архивных фондов, а также публикация текстов. На этой основе последующие поколения учёных смогут вести кабинетные исследования. Необходимо отметить, что при проведении полевых исследований конфессиональных культур мы можем надеяться на обнаружение не только редких архаических или специфически конфессиональных традиционных текстов, но и новых жанров, что практически уже невозможно для гораздо более изученной, традиционно доминирующей православной народной культуры. Поскольку работа в основном посвящена описанию подходов к исследованию устной словесной культуры конфессиональных групп, то для решения этой задачи важны не только коллективные фольклорные тексты, но и индивидуальные высказывания по разным вопросам, так или иначе связанные с жизнью конфессии.

Главной задачей является разработка методов и методик описания словесной культуры конфессиональных групп. Чтобы её выполнить, имея в виду исследование структуры и функционирования даже только устной словесной культуры, необходимо выйти за пределы филологического описания (лингвокультурологического и фольклористического) и войти в пространство этнографии, социологии, религиоведения.

Теоретические проблемы сопоставительного описания профессиональных культур сосредоточены в двух первых главах работы. В первой части первой главы предлагается авторская методика лингвокультурологического описания профессиональных культур. Выделяются единицы описания: а) тематические параметры и б) ключевые слова, за которыми стоят культурные концепты. Во второй главе рассматривается само понятие территориального варианта, обсуждаются вопросы взаимодействия территориального варианта профессионального сообщества с природным и культурным окружением; предлагается классификация культурных контактов, а также культурных барьеров как защитных механизмов культуры. В третьей главе в качестве иллюстрации ко второй главе описываются два территориальных варианта молоканской культуры в её двух субпрофессиональных разновидностях, а именно саратовские молокане Балашовского уезда/района, так называемые постоянные, и молокане Армении, так называемые прыгуны. В четвёртой главе рассматривается вклад профессиональных культур в то, что можно назвать не только культурным наследием, но и культурным достоянием России, а именно, вклад в устную народную словесность и в культуру народного пения. В этой главе обсуждаются проблемы взаимоотношения устной и письменной традиций в разных профессиональных культурах. Предлагается вариант членения пространства народной герменевтики, сопровождаемый довольно значительным количеством текстового материала. Это, главным образом, индивидуальные интерпретации библейских сюжетов в молоканской среде; материал показывает, что в народной профессиональной культуре существуют свои принципы интерпретации священных текстов. Обращается внимание на ключевую роль профессионального пения в структуре культуры.

В работе нет описания мирской культуры и обрядов жизненного цикла: изложение сосредоточено на собственно профессиональных факторах. А между тем влияние профессиональных факторов на повседневную жизнь любой конкретной группы, в частности на функционирование и состав коллективных и индивидуальных «мирских» текстов, огромно. Желательно, например, описание молоканской или духоборческой свадьбы сквозь призму функционирующих в ней свадебных текстов, которые являют собой осколки южнорусского свадебного репертуара плюс заимствования из других жанров, в частности, из области духовных стихов, с последующими трансформациями заимствованных текстов. Однако это представляется отдельной задачей, требующей самостоятельного описания. В настоящем

же исследовании представлено — в качестве примера этнического фольклорного материала, сохранённого конфессиональными группами до настоящего времени, — описание молоканских и духоборческих заговоров, которые в своей основной части являются текстами русского фольклора самых разных областей России, преимущественно южнорусских.

В данной работе из трёх рассматриваемых групп в наибольшей степени представлена культура молокан: в последнее десятилетие мое внимание, в основном, было уделено именно ей.

Особенностью исследования является его «территориальная» направленность. «Территориальный» компонент присутствует в самом заглавии работы. Действительно, любая конфессиональная культура реально существует в территориальных вариантах. Это значит, что теоретические аспекты работы, прежде всего вторая глава, посвящённая проблеме территориальных вариантов и взаимодействия конфессиональной группы с культурным окружением, в значительной степени ориентированы на исследование того, как и в каких текстах носители культуры осознают роль в их жизни природного и культурного окружения, пространственных перемещений (миграций) и связанной с этим групповой самоидентификации. Наметить признаки, объединяющие территориальные варианты на конфессиональной основе и наоборот — различающие эти варианты в зависимости от истории групп, в частности, от истории переселений, а также от особенностей территории проживания, от влияния окружения на состав и функционирование устных текстов, — одна из задач предлагаемого исследования.

Крайне полезным для меня было участие в дискуссиях, посвящённых понятию «живая традиционная культура», проводимых в рамках сектора с тем же названием под руководством Е.Д. Андреевой в Институте Наследия; эти обсуждения помогли мне выработать своё представление о живой конфессиональной традиции и её месте в каждом конкретном территориальном варианте культуры. Плодотворными для осмысления понятия «территориальный вариант» явились также понятия культурного ландшафта (работы Ю.А. Веденина, В.Н. Калуцкова) и географического образа (работы Д.Н. Замятина), аккумулирующие в своей семантике признаки географического и гуманитарного знания.

Часть представленного здесь текста основана на уже опубликованных работах: на моих публикациях в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН за 2003–2005 гг., тема «Этнокультурное взаимодействие в Европе», проект «Культурные барьеры и культурные контакты (на материале традиционных культур)» и той же программы за

2009–2011 гг., тема «Текст в социокультурном и языковом пространстве РФ», проект «Религиозные тексты в социокультурном пространстве русских конфессиональных групп (молокане, духоборцы, старообрядцы)». Тексты статей были в разной степени переработаны для настоящего издания.

В предлагаемой книге представлены только некоторые элементы конфессионального мира, выраженного в текстах культуры, будь то изложение взглядов носителей культуры на те или иные её стороны, рассказы и песни о молоканских пророках, рассказы самих пророков или образцы народной герменевтики. За всем этим стоят долгие разговоры с представителями конфессиональных культур, которые бескорыстно тратили на меня своё время и щедро делились своими знаниями, вводя меня в доселе неизвестные миры: им в первую очередь хочу я выразить свою глубокую благодарность. К сожалению, некоторых из них сегодня уже нет в живых; кончину таких выдающихся деятелей молоканской культуры, как беседник Василий Алексеевич Тикунов или пресвитер, певец, беседник Тимофей Васильевич Щетинкин, я восприняла как свою личную утрату. Нет в живых и Ирины Владимировны Долженко, этнографа Армянской Академии наук, с которой мне посчастливилось работать в молоканском селе Фиолетово (см. гл. 3) и которая вызывала всеобщее уважение и признательность молокан, знакомых с её работами, основанными на глубоком изучении обширных архивных материалов.

Далеко не всегда мои собеседники хотели, чтобы их имена фигурировали рядом с их высказываниями; поэтому в ряде случаев имена и фамилии информантов не упоминаются.

Выражаю искреннюю благодарность коллегам, прочитавшим работу на уровне подготовки к печати — Е.Д. Андреевой, к.ф.н. Н.М. Ведерниковой, д.ф.н. Н.М. Куренной, д.ф.н. Л.А. Софроновой, Л.Н. Черенкову. Особо хочу отметить скрупулёзную редакторскую и корректорскую работу Ю.Б. Виниченко. Всем им я обязана внимательным прочтением моего текста и рядом ценных замечаний, которые старалась учесть в окончательной редакции работы.

## ГЛАВА I

### КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И СПОСОБЫ ЕЁ ОПИСАНИЯ

#### Немного из истории исследований

Много лет назад, в годы знаменитого брежневского «застоя» в ответ на просьбу найти мне двух-трёх студентов для исследования духовных стихов в старообрядческой среде я услышала: «для такой выморочной темы — никогда». И это был вполне типичный ответ вузовского преподавателя фольклора — дисциплины, из которой сведения о духовных стихах были изъяты на многие десятилетия, и где слово «старообрядцы» практически не упоминалось.

В 1985 году, после поездки к духоборцам Джавахетии (Южная Грузия), переполненная впечатлениями от богатейшей культуры, я пыталась договориться с издательствами о публикации некоторых из записанных там текстов с комментариями, и в ответ получала: «Сектанты? Вряд ли...».

Описание русских конфессиональных культур как общностей со своей религиозно-мировоззренческой, этнографической, фольклорной, языковой спецификой, со своим взглядом на собственную культуру и историю, прошлую и будущую, т.е. своим сложным самосознанием, в нашей стране по известным причинам стало возможным только с конца восьмидесятых годов XX века. Правила советской эпохи, сковывающие свободу творчества, начиная с выбора предмета исследования, сказывались даже на самых фундаментальных исторических работах в этой области — таких, например, как работы Клибанова (1965; 1978). Так, самые разные религиозные движения необходимо было представлять прежде всего как форму социального протеста, что нередко выносилось в заглавие книг. Исключения составляли, пожалуй, археографические исследования в старообрядческой среде, ориентированные на получение для крупных

университетских библиотек старопечатных и рукописных книг: в них связь с современной идеологией, сообразно с предметом исследования, была минимальной. Собственно филологические полевые исследования в конфессиональной среде были редкостью. Результаты лингвистических или фольклористических работ в так называемой сектантской среде либо оставались в архивах, либо — в случае публикации — почти не содержали информации о конфессии. Естественней всего это получалось с диалектными фонетическими и морфологическими материалами (см., например, описание фонетики говора закавказских старожилов в диссертации Ф.Я. Микиртуни (1952); менее естественно это проходило с лексикой: в словарях говоров конфессиональных групп практически отсутствовала их специфическая терминология (Жидко, Мулкиджаян, Хидешели, 1977; Манаенкова, 1989), и даже в более поздних словарях, вышедших в перестроечную эпоху, её почти не было (Словарь говоров старообрядцев..., 1999). Однако и в досоветское время живая жизнь конфессиональных общностей, несмотря на многочисленные публикации, им посвящённые, редко была объектом настоящего научного исследования: слишком пристрастным и не всегда компетентным был взгляд, на них обращённый. Раздавался либо осуждающий глас православия (см. «Епархиальные ведомости» многих губерний, например, Пребывание и беседы..., 1888), публикации в «Миссионерском обозрении», например, Боголюбов, 1898), либо, наоборот, сочувствующий и призывающий к борьбе с угнетателями голос народников-революционеров (Зеньковский, 2009: 483–530); наконец, к народным конфессиональным группам устремлялся ищущий взор богоискателей и богостроителей серебряного века (Эткинд, 1998).

Безусловный интерес — исторический, этнографический, этнопсихологический — вызывают отчёты различных комиссий, действовавших в XIX в. Особенно востребована в среде этнографов в последние десятилетия публикация Н.В. Варадинова (Варадинов, 1868), на которую ссылаются практически все исследователи сектантских движений. Существенными для предлагаемого исследования являются также работы А.П. Щапова (1906), Ф.В. Ливанова (1868–1873), О.М. Новицкого (1882), Н. Дингельштедта (1885), А.С. Пругавина (например, 1880, 1905), Н.Г. Высоцкого (1914), Т.И. Буткевича (1910), С. Маргаритова (1902) и многих других. Большой интерес в начале XX в. вызвал многотомный труд В.Г. Бонч-Бруевича (Материалы..., 1908–1916), содержащий множество сектантских текстов — от псалмов до рассказов. Он не

успел опубликовать материалы о молоканах — грянула революция. Некоторые тексты религиозного песенного фольклора сектантов были опубликованы Т.С. Рождественским и М.И. Успенским (Песни русских сектантов-мистиков, 1912).

С публикациями старообрядческих религиозных текстов, прежде всего духовных стихов, было несколько лучше (см., например, Можаровский, 1906; Рождественский, 1909; ряд публикаций в журнале «Живая старина» и других периодических изданиях), хотя в целом устная культура «раскольников» и в досоветское время не была в фокусе интересов фольклористов. То, что лучшие былины на протяжении двух веков записывались от старообрядцев, не было осмыслено как важнейший факт старообрядческой культуры, которая является хранительницей традиционных текстов.

Огромное количество архивных материалов, связанных с многочисленными переселениями и «делами» «особо вредных сектантов» (термин Министерства внутренних дел) в XVIII–XIX вв., оставалось не востребовавшимся до самых последних десятилетий. В настоящее время они вовлечены в перспективные научные исследования (см. работы С.А. Иниковой, Е.Б. Смилянкой, А.А. Панченко, А.Л. Львова и др.).

Существующие зарубежные публикации на темы русского сектанства были избирательны: интерес вызывали крайне радикальные секты, некоторые из которых (скопцы, например) теперь уже не существуют. Так, хлысты и скопцы стали объектом трёхтомного исследования К.К. Грасса (Grass, 1907–1914); из современных работ отмечу переведённую на русский язык книгу, посвящённую скопцам (Энгельштейн, 2002). Наличие большого количества «белых пятен» в исследовании русских сект в XIX в. отмечено в обзоре (Niquieux, 1997), где особо выделены работы А. Пругавина, который обратил внимание на психологические особенности сектантов и на внутреннюю структуру их общин (Пругавин, 1880).

В настоящее время в фокусе научного внимания остаётся культура старообрядчества; именно на этом материале в отечественной науке получены ценные результаты как на основании архивных данных, так и в результате комплексных полевых исследований, проводимых крупными университетами страны (Москва, Петербург, Новосибирск, Екатеринбург, Томск и др.). Эти исследования, многие из которых имели вначале археографическую доминанту, связанную с именами таких учёных, как Н.Н. Покровский, В.И. Малышев, И.В. Поздеева, А.А. Амосов и др., с течением времени всё более и более смещались в сторону изучения живой культуры и её носителей. Показателен в этом смысле термин «живые

традиции», вошедший в названия одной из конференций и соответствующего сборника (Мир старообрядчества, 1998). Именно исследованьем живых традиций старообрядчества привлекательны работы Е.А. Агеевой, Е.Е. Дутчак, Е.С. Данилко и др. Обширные многосторонние исследования старообрядческих говоров в России и США отражены в публикациях Р.Ф. и Л.Л. Касаткиных (Касаткин, 2008, 2008а; Касаткина, 2008).

Гораздо меньше внимания уделялось протестантским группам, хотя в уже в 1990-е годы был опубликован ряд работ в области этнографии, основывающихся на обширных архивных и полевых материалах (Исмаил-Заде, 1982; Духоборцы и молокане..., 1992; Русские старожилы Закавказья..., 1995). Серию статей, посвящённых истории секты духоборцев, а также книгу, представляющую тексты архива В.Г. Бонч-Бруевича и их анализ, опубликовала С.А. Иникова (Иникова, 1997; Inikova, 1999, 1999а). Появились диссертационные исследования, посвящённые культуре сект (Панченко, 2002; Самарина, 2004; Берман, 2006; Львов, 2007).

В странах, где среди русских эмигрантов есть конфессиональные группы, публикаций о них несравненно больше, чем в России. Так, в Канаде, где проживает около тридцати тысяч русских духоборцев, за двадцать лет (с 1973 по 1993 г.) опубликовано и переиздано 268 работ об их культуре (см. обзор McIntosh, 1995). Проводились этномузыковедческие исследования молоканской культуры в США (Мазо, 1995, 1996). Отмечу сопоставительное исследование этносоциологического типа, выполненное на материале культур старообрядцев, пятидесятников и молокан в США (Mogris, 1991), а из последних работ — обширную статью J. Eugene Clay (2011), посвящённую символике культуры молокан-прыгунов.

Необходимо отметить также методологически новые для отечественных исследований сектантских культур подходы и методы, опирающиеся на идеи американской антропологии и развивающие заимствованные оттуда понятия — это работы А.А. Панченко и его учеников — А.Л. Львова, С.А. Штыркова и др.

Замечу также, что среди авторов трудов о конфессиональных группах немало самих представителей этих групп, например, у молокан это Berokoff (1987), Prohoroff (1978) и др. — к этой ситуации как проявлению высокой степени самосознания культуры я ещё не раз буду возвращаться.

Исследования одних и тех же групп могут проводиться, во-первых, с позиций разных профессиональных областей, то есть учёными разных специальностей (в этой связи встаёт вопрос о комплексности исследования и описания), во-вторых, с разных общеметодологических позиций — тут различаются синхронный и диахронный, традиционный и постмо-

дернистский подходы, описание одной культуры или сопоставительное описание нескольких культур и т.д. В сущности, описание даже одной культуры содержит в себе имплицитно и, возможно, иногда бессознательно, сопоставление с другой культурой, а именно, с культурой исследователя, когда она далека от описываемой. Здесь один из истоков диалога между исследователем и информантом, например, при исследовании устной истории той или иной культуры (устной истории как источнику и методу этнографических исследований была посвящена работа секции IX конгресса этнографов и антропологов России (IX конгресс..., 2011)).

В предлагаемом исследовании методологический аспект рассмотрения — синхронный и сопоставительный, главный дисциплинарный аспект — лингвокультурологический. Последнее означает, что предметом описания является связь существенных для конфессиональной культуры признаков со структурой и функционированием как текстов, так и определённых языковых стереотипов исследуемых групп. Поэтому задача состоит, прежде всего, в разработке методики такого описания, а также в экспликации, с одной стороны, разнообразия конкретных культурных форм в вариантах каждой конфессиональной группы, а с другой — её культурного единства. Следует заметить, что посредством такой методики может осуществляться двойное сопоставление, а именно, сопоставление вариантов внутри одной культуры и сопоставление трёх различных культур.

Как уже было упомянуто, материалом исследования служат три традиционные существующие в настоящее время русские конфессиональные культуры — старообрядческая, духоборческая и молоканская. Если время возникновения церковного раскола хорошо известно — это середина XVII в., то по вопросу установления времени появления протестантских народных движений существуют разные гипотезы. Очевидно, однако, что именно церковный православный раскол явился мощным стимулятором развития различных народных религиозных движений, в том числе протестантских. Повторюсь: фокус описания в настоящей работе сосредоточен на современном состоянии устной культуры названных групп, измеряемом несколькими последними десятилетиями, поскольку работа строилась на моих собственных полевых исследованиях.

## **О понятии живой народной традиции**

Сначала постараемся определить, с каким объектом мы имеем дело. Все три культуры можно назвать традиционными. Несмотря на непопу-

лярность — особенно в современной западной антропологии — понятий «традиция» и «народная культура» (Современные тенденции..., 2004), я буду активно пользоваться ими при описании русских конфессиональных групп, насчитывающих несколько веков своего существования. В философии и социологии традиция определяется как «механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних обосновывается самим фактом их существования в прошлом. Термин *традиция* нередко распространяется на сами социальные установления и нормы» (Философский словарь, 1985: 253). Эту же мысль — другими словами — высказала духовная мать (наставница) одной из пермских старообрядческих общин (соборов) в верховьях Камы: «Живем, как деды и праведы (sic!) завещали. Что завещано, то и дёржим, а наперёд не знаем». Считается, что в традиционном обществе опыт предшествующих поколений передаётся с незначительными изменениями; именно тогда мы говорим о традиционных **обрядах** (сакральных традициях) и **обычаях** (бытовых традициях). Однако русская народная крестьянская культура называется традиционной, хотя многие обычаи и обряды разрушались в ней весьма ощутимо ещё в девятнадцатом столетии, а в советское время этот процесс ускорился во много раз. В такие времена особенно актуальной становится проблема взаимоотношения традиций и инноваций.

Замечу, что если слово *традиция* в научных текстах является термином, то есть относится к специальной лексике и имеет принятое научным сообществом значение, закреплённое в дефиниции (или, вернее, в дефинициях, поскольку их огромное количество), то употребление в современных научных текстах слова *инновация* гораздо более размыто и чаще всего указывает просто на нечто новое в культуре. Тем не менее слово *инновация*, как и *традиция*, считается термином и присутствует в культурологических словарях. Вот как этот термин определяется в культурологическом словаре (Культурология. XX век, 1997: 147): «механизм формирования новых технологий и новых моделей поведения, которые создают предпосылки для социокультурных изменений». Указана связь инноваций с процессами адаптации. В другом словаре нет термина *инновации*, но есть понятие *инноватика культурная* — «один из процессов *изменчивости культурной* (см.), представляющий собой порождение новых культурных форм и систем» (Флиер, Полетаева, 2008: 246). Далее указывается, что под этим термином следует понимать новации, порождённые **внутренними причинами** (выделено мной. — С.Н.) социального саморазвития сообществ в отличие от явлений, «детерминированных в своем рождении преимущественно задачами адаптации

сообществ ко внешним природным и историческим условиям» (там же: 247). В первом словаре определение инновации включает в себя явления, вызванные и внешними факторами. Отсюда очевидно, что понятие инновации очень широко и требует классификации видов инноваций, хотя бы предварительной, для того чтобы ввести это понятие в описание конфессиональной традиции. Я перечислю здесь несколько признаков, которые, как представляется, помогают выделить типы инноваций. Это, прежде всего, упомянутое в словаре деление инноваций на внешние и внутренние. В сфере устной культуры внутренние инновации, расширяющие пространство традиции рождением новых словесных и музыкальных текстов, практически всегда обогащают традицию. В фольклоре действует «предварительная цензура коллектива» (Богатырёв, Якобсон, 1971), отсеивающая, в частности, неприемлемые инновации.

Инновации, приходящие извне, могут иметь разные источники, а потому быть как полезными и продуктивными, так и разрушительными. Они могут быть вынужденными (внедряются без согласия сообщества) и добровольными. Так, советская школа, пионерская организация были для конфессиональных культур нежелательными, навязанными извне (п сверху) инновациями, которые не могли не отразиться на взаимоотношениях в семье и общине, рождая конфликты и напряжённость.

Особый тип инноваций связан с миграциями конфессиональных групп и образованием территориальных вариантов, когда в процессе переселения и освоения новой территории происходят неизбежные культурные изменения. О них я буду говорить в следующей, второй главе. Здесь же остановлюсь на технических новшествах, которые должны были отвергаться традиционными конфессиональными культурами, особенно старообрядчеством, но оказались необходимыми в двух смыслах слова *необходимый* (по внутренней форме): а) чего *нельзя обойти* (хочешь не хочешь, а вынужден принять, поскольку навязано силой извне) и б) *без чего не обойтись* (то есть что очень нужно, полезно и хочется иметь). Первое подразумевало сопротивление, которое было бесполезно. Второе требовало оправдания традицией: ведь инновации, как правило, наталкиваются на запреты, традицию охраняющие.

Иногда первое переходило во второе. Такова была ситуация с электричеством у беспоповцев Верхотамья: все технические новшества, возникшие после Никона, должны были отвергнуты, но электричество вошло после Отечественной войны в избы пермских деревень в облике «лампочек Ильича», нагревательных приборов, стиральных машин и пр.

Можно было не пользоваться электроплиткой или стиральной машиной, но электрический свет горел повсюду, и «соборным» — старообрядцам, отошедшим от мира, но жившим часто в одном доме со своими детьми, от него некуда было деться. К тому же с ним было очень удобно. И тогда совет соборов — региональный съезд старообрядцев — принял мудрое решение: «всякий свет есть свет Божий», и препятствие было устранено. Что касается другого применения электричества, то оно отвергалось как несущее человеку нечистоту.

Рассказывала мне об этом старенькая уставщица, опуская большой кипяtilьник в ведро с водой. «Что же Вы делаете? — с удивлением спросила я. — «А это я козе», — спокойно ответила старушка. Но я не отступала: «А как же потом будете козье молоко пить?» Чуть помолчав, старушка сказала: «Путь долгий — очистится».

Как и в случае с электрическим светом, это было оправдание, объяснение, приемлемое в рамках традиции, дающее возможность снять запрет и принять инновацию. Разумеется, ещё лучшим оправданием была бы ссылка на авторитетные тексты Отцов церкви, если бы таковые тексты нашлись.

Итак, можно говорить об инновациях двух типов: инновациях, принимаемых и оправдываемых традицией (например, ссылкой на прецедентные тексты или авторитеты), и инновациях, не подкреплённых компромиссом и уничтожающих традиции (те же пермские старики-староверы говорили: «Всё порушено, всё истекает у нас ныне»).

Инновации первого типа — оправданные традицией — становятся частью общего традиционного пространства культуры, придавая ей динамику и делая её более жизнеспособной. Далее я буду говорить об устной культуре, опирающейся на так называемые живые традиции, включающие в себя необходимые, идущие изнутри культуры инновации. Рассмотрим несколько подробнее само понятие *живой традиции*.

Почти любая традиционная локальная культура в наше время потеряла свою целостность и существует как бы в отдельных фрагментах, включённых как части в современность (о целостности как стержневом признаке традиционной культуры см.: Байбуурин, 1993: 5). При определении статуса собранного полевого материала может встать закономерный вопрос: в какой степени фиксированная традиция является живой? Если заговоры охотно сообщают, но ими никого уже не лечат, да и в прошлое лечение не очень верят, то жива ли заговорная традиция? Сравню (с осторожностью) с ситуацией, когда археографам или просто любителям старины отдают или продают книги — не признак ли это того, что книги,

возможно, не нужны и книжная традиция утасла или угасает? Отличие последней ситуации от предыдущей (заговорная традиция) состоит в том, что, фиксируя, например, устную информацию, мы не отнимаем её у людей и тем самым оставляем возможность (правда, весьма сомнительную!) для сохранения или возрождения традиции; в последнем случае, часто вместе с утратой книг утрачивается и сама эта возможность.

Какие же признаки характеризуют живую традицию? Например, для песенной культуры живая традиция, на мой взгляд, предполагает: 1) аутентичных живых носителей данной традиции; 2) традиционное функционирование традиционных текстов — хотя бы частичное (свадебные песни — на свадьбе, жнивные песни в поле в определённый период, вместе с обрядовыми действиями); при этом трансформации в функционировании возможны и даже неизбежны: так, в свадебный обряд проникают лирические песни, в частности, поздние; 3) продуктивность традиционных моделей, которая реализуется в двух разновидностях: в рождении новых вариантов старых текстов и в производстве новых текстов по старым моделям; 4) органичную ассимиляцию заимствований; 5) сознательное создание и/или сохранение культурных барьеров, защищающих традицию (см. об этих признаках: Никитина, 1998). Нетрудно заметить, что в описание признаков живой традиции органично включаются инновации.

Останемся на каждом из приведённых признаков, или параметров. Два важнейших свойства живой традиции — воспроизводство и адаптация к культурному окружению — возможны только тогда, когда есть **живые носители традиции**. Это первый признак. Исследование живой традиции — а оно всегда предполагает полевые исследования, где бы они ни проходили: в деревне, городе, любом замкнутом социуме — всегда есть **исследование человека в культуре и культуры в человеке**.

Если письменная культура объективирована вне человека в визуальных знаках, на специальных материальных носителях, то устная культура существует, прежде всего, внутри человека, в его памяти. Детальные описания говора отдельной личности, реализованного в совокупности текстов на самые разные темы, или представление репертуара певца с фиксацией всех высказываний об исполненных им произведениях создают портреты языковых личностей и одновременно с этим дают материал для описания картины мира, присущей данной культуре. Это аспект, который может быть назван «культура в человеке», и часто он связан с той ситуацией, когда «последний из могикан» репрезентирует уходящую культуру. Если же определённую совокупность фольклорных текстов данной культуры способно сохранять и

воспроизводить некоторое множество людей, то можно говорить о **живой коллективной памяти**. Таковой, например, была принципиально устная культура духоборцев, где в памяти многих из них жили не только многочисленные тексты русского традиционного песенного фольклора, но и их богослужбная «Животная книга» — собрание псалмов, которое реализовывалось и функционировало как целое тогда, когда духоборцы проводили богослужение (псалмы были записаны В.Г. Бонч-Бруевичем и изданы в 1909 г.).

Выражение «человек в культуре» заставляет взглянуть на живую культуру в несколько ином аспекте. Здесь речь может идти о роли личности в сохранении, распространении и трансформации культуры. В конфессиональных культурах харизматические личности могут в большой степени изменить умонастроение и переориентировать систему ценностей, создать новое направление, как это произошло, например, в тридцатых годах XIX в. у молокан, когда возникло новое направление молокан-прыгунов. Похожие процессы происходили в беспоповском старообрядчестве, разбившемся на многочисленные толки, названные по имени их основателей. Известно также, какую роль сыграли школы эпических сказителей в бытовании былин на русском Севере. Исследуя устную культуру старообрядчества верховьев Камы (Верхокамья), я обнаружила, что границы распространения устного репертуара духовных стихов совпадают с границами соборов — старообрядческих общин, как правило, объединяющих несколько деревень. В то же время сборники с духовными стихами — источники устного репертуара — были общими для многих соборов. Получалось, что территория общей письменной традиции включала в себя несколько довольно разных устных репертуаров. Оказалось, что устные репертуары 1970–80-х годов — времени, когда проводились исследования, определялись вкусами и возможностями признанных певцов/певиц, которых в каждом соборе было чаще всего по одному человеку. Эти личности-центры своим выбором певческого материала и распространением его внутри собора создавали локальные певческие культуры. По соборам различалась даже постановка голоса, и это определялось вокальными возможностями певцов, которым подражали и от которых учились. Об одной из таких певиц соборные женщины говорили: «Хочу умереть, пока Пелагея жива, чтобы отпели как следует». То же можно сказать о молоканских общинах, функционирование которых в большой степени зависит от наличия в них ведущего певца или певицы (о роли личности в воспроизводстве культуры см., например: Поздеева, 2001).

Второй параметр — традиционные тексты в **традиционном функционировании** — в полном объёме почти нигде не осуществляется.

Это связано с разрушением обрядов и обычаев, в которых фольклорные тексты составляли важнейшую часть (например, в свадьбе, в весеннем хороводе). При разрушении обряда тексты могут оставаться в устном репертуаре, однако их функция меняется. Так, в старообрядческих поселениях верховьев Камы в 70–80-е годы XX в. старушки жаловались, что их, знающих весь свадебный обряд, песни и причитания, на свадьбы больше не приглашают. Эти песни вспоминают в праздничном застолье наряду с жестокими романсами. Песни могут уходить в пассивный запас (например, их поют по просьбе собирателя), а могут выходить на клубную сцену, участвовать в разного рода фестивалях. В последнем случае мы имеем дело с превращением разнообразных традиционных культурных функций текстов во внешнюю для культуры функцию — демонстрационную (этот термин был предложен Е.Д. Андреевой в 1989 г.).

Третий параметр — **продуктивность моделей**, — как указывалось выше, реализуется в двух разновидностях. Во-первых, традиционные тексты в устной культуре воспроизводятся в вариантах: ведь вариантность является одним из главных признаков фольклора. И пока культура жива, будут рождаться новые варианты старых текстов. Результаты любой фольклорной экспедиции это подтверждают. Так, духовные стихи, вариантность которых в старообрядческой среде сдерживалась параллельным существованием письменной традиции, имели иногда новые варианты в тех поселениях, где по какой-то причине не было рукописных или печатных сборников стихов; возможно, они были утрачены. Во-вторых, новая информация перерабатывается в старых формах. Живая традиционная культура откликается на новое, применяя для этого старые сюжетные схемы. Например, в разных регионах многими исследователями зафиксированы сюжеты о разорении церквей в 30-е годы XX века. Все тексты такого рода использовали схему сюжета древнерусской литературы, проникшую в фольклор: безбожник разрушает/оскверняет святыню, несмотря на предупреждения и осуждения людей; торжество его недолго, его ждёт грозное возмездие небес за содеянное (Левкиевская, 1997).

Любая культура не может существовать без контактов с окружением. Одним из результатов таких контактов являются **заимствования**. В активной и динамичной традиции, имеющей продуктивные модели, заимствования должны ассимилироваться, то есть войти в контекст традиции, не меняя её основной структуры. В вербальной сфере, в сфере коллективных традиционных текстов могут быть заимствования как отдельных текстов, так и целых жанров; то же самое происходит в области

музыки. Иногда ассимиляция столь глубока, что происходит почти полное уподобление другому жанру. Так, музыкальная культура старообрядцев верховьев Камы почти полностью включила городские романсы в сферу специфического местного стиля протяжной песни — настолько глубоко, что только проведя мысленную работу по сжатию традиционно распетого текста, в нём можно узнать слова жестокого романса. Протяжные распевы лирических песен были столь жизнестойки, что втягивали в себя не только жестокие романсы начала века, но и современные песни, услышанные по радио. Можно считать, что в старообрядческой культуре Верхоямья продуктивность традиционных песенных моделей и ассимиляция заимствований до самого последнего времени были весьма высоки.

Всякая культура соблюдает только ей присущий баланс между замкнутостью и открытостью. Этот баланс, с одной стороны, допускает заимствования, с другой — создаёт культурные барьеры между собой и окружением. В конфессиональных группах культурные барьеры могут быть выражены в совокупности довольно жёстких запретов и рекомендаций, ориентированных на сохранение чистоты культуры. И здесь мы переходим к понятию **живой конфессиональной традиции**. В традиционной народной конфессиональной культуре вероисповедание, казалось бы, можно рассматривать как одну из традиций, составляющих культуру, наряду с традиционной песенностью, одеждой, пищей и т.п. Каждая из перечисленных традиций достаточно автономна и может быть утрачена, в то время, как другая или другие пока продолжают существовать (например, может произойти утрата традиционного костюма или песенной традиции при сохранении традиционной кухни и/или похоронного обряда). Однако только вероисповедание — в данном случае, вероисповедание конфессиональных групп, в течение веков выработавших способность к противостоянию светской и духовной власти в стране и натиску доминирующей культуры, — обладает проникающей способностью накладывать свою печать на все остальные элементы конфессиональной культуры, подчиняя себе и так называемую профанную её часть. Ярким примером этому является одежда духоборцев, детали которой символизируют историю духоборческого движения и элементы учения (детальное описание духоборческой одежды см.: Иникова, 1992). Способность создавать защитные барьеры, модифицировать или, наоборот, консервировать самые разные элементы культуры является важнейшим показателем функционирования конфессиональной традиции наряду, например, с такими

признаками, как наличие регулярных богослужений, активная деятельность и несомненный авторитет интерпретаторов религиозного учения. Конечно, все эти признаки проявляются в разных территориальных вариантах в различной степени.

В связи со сказанным выше необходимо отметить особую значимость проводимых в последние десятилетия полевых исследований конфессиональных групп. Именно они дают главный материал для описания живой конфессиональной традиции во всех её аспектах. Для фольклориста и лингвиста фиксация словесных текстов, а для музыковеда — конфессионального пения являются первой задачей: здесь пространство устной культуры — обширная, мало изведенная территория.

Другой не менее существенной задачей является наблюдение и фиксация динамики устной культуры конфессиональных групп в современных условиях. Так, «великое переселение» молокан и духоборцев из Закавказья на историческую родину в силу драматических политических событий, с одной стороны, и наступившая свобода, с другой, принесли этим сообществам неожиданное испытание крепости духовных связей внутри групп, прочности их коллективной памяти, и как следствие — угрозу утраты своего вероисповедания.

Реализация в России принципа свободы совести и наступившие перемены в экономике, казалось бы, должны были способствовать росту и процветанию конфессиональных общин. Однако реакция на эти изменения была, как принято говорить, «неоднозначной». Так, некоторые старообрядцы, особенно те из них, которые прошли через лагеря или жесточайшие репрессии, не поверили в долговечность дарованных властью свобод: «веревочку-то отпустили подлиннее, а всё держат и окоротят, когда захотят»; многими эти свободы были осознаны как верное свидетельство скорого конца света: «перед концом все веры будут разрешённые — вот оно и пришло» (из моих интервью с дальневосточными старообрядцами, 1994 г.). Ценностные ориентиры конфессиональных групп сохранялись благодаря постоянному приспособлению защитных механизмов культуры к прессингу со стороны господствующей церкви и государства. Как замечает Е.Е. Дутчак, при советской власти давление со стороны властей рассматривалось самими старообрядцами как необходимое условие для сохранения «древлего благочестия». И теперь, когда это давление кончилось, случилось парадоксальное: «Свобода нас портит — вот лейтмотив высказываний практически всех взрослых членов общины» (Дутчак, 2002: 192). Постоянная готовность к внутреннему, а иногда и внешнему,

наружному сопротивлению враждебному миру, сопротивлению в самых разных, хотя преимущественно в мирных формах, — общая черта прошлого конфессиональных групп, которая в связи с наступившей свободой вероисповедания в последнее время утрачивается.

## Лингвокультурологический аспект описания

Синхронное сопоставительное лингвокультурологическое исследование предполагает поиск и описание признаков, релевантных для целей описания, то есть таких, которые обуславливают специфику вербального поведения носителей культуры и семантику ключевых слов традиционных текстов. Эта задача, какой бы ни казалась масштабной, является лишь частью более общей задачи полного и целостного описания культуры или множества культур, взятых для анализа.

Сначала остановимся на тех признаках, которые, как представляется, являются общими для многих конфессиональных (в данном случае, христианских) групп. Как уже указывалось, эти группы относятся к разным христианским конфессиям: старообрядчество является старой ветвью русского православия, а духоборчество и молоканство — разновидностями русского народного протестантизма, во многих своих проявлениях связанного с Ветхим Заветом. Несмотря на очевидную разность вероучений, их объединяет несколько общих признаков, а именно: **маргинальность**, порождаемая нетолерантным обществом с доминирующей религией; особый для каждой группы **баланс между замкнутостью и открытостью**, необходимый для выживания группы; **обострённое самосознание**, делающее особенно напряжённым противопоставление «наши — не наши» и стимулирующее сознательное строительство культуры; **самодостаточность**, то есть отсутствие необходимости и потребности в регуляции духовной жизни извне; **высокая степень миграционности**, обусловленная внешними факторами, но могущая стать имманентным признаком культуры; **традиционализм**, берущий за эталон опыт прошлого и сохраняющий преемственность; **эсхатологическая направленность**, рождающая острое ощущение близкого конца человеческой истории. Тесно связана с этими признаками **идея избранности**, присущая в разной степени каждой из рассматриваемых конфессиональных групп, и — что очень важно — **религиозное отношение к труду как к делу во славу Бога, как к его наказу, а не наказанию**.

В каждой из культур эти признаки приобретают специфическую окраску: так, у староверов-беспоповцев обострённое самосознание, стигмулирующее жёсткость оппозиции «наши — не наши», выражается, в частности, в отделении «доброго» от «мирского», в свою очередь, материально реализованного в разделении посуды для «своих» и «чужих»; у духоборцев и молокан это выражается в разделении на «истинных» и «неистинных», «христиан» и «язычников» — православных, поклоняющихся иконам. Эсхатологизм молокан-прыгунов, являющихся миллениаристами, далёк от эсхатологизма староверов, однако в том и другом есть острое ощущение конца.

Кроме того, эти культуры роднит включённость в христианское сознание элементов народного мифологического мышления, а также общность исторических судеб, наполненных разного рода репрессиями. Недаром на мой вопрос, почему русские молокане в США в своё время поручились за эмигрировавших туда же староверов — ведь они же чужие по вере, — пожилая молоканка ответила: «Ну, как тебе по-русски сказать: у нас background один». Всё это накладывает особую печать на повседневную жизнь, на общение с «чужими», на жизнь коллективных текстов, на речевое поведение.

### **Единицы описания: культурные параметры**

Перечисленные выше признаки являются самыми общими. Для более конкретного сравнительного описания конфессиональных культур требуется создание определённого метода такого описания. Он может состоять, на мой взгляд, в разработке двух видов единиц описания. Первые могут предстать как суммарный список **тематических параметров**, которые могли бы предложить специалисты разных наук, изучающих культуру и человека, вторые — как список **культурных концептов и ключевых слов**, выражающих эти концепты. В данной работе я выполняю более частную задачу составления списка культурных параметров, ориентированных, главным образом, на исследование структуры и функционирования устной словесной культуры, однако и для выполнения этой задачи необходимо войти в пространство других наук — этнографии, социологии, религиоведения. Тематические параметры, строящиеся на учёте типичных для культуры коммуникативных ситуаций, связаны с типами вербального поведения, структурой и функционированием культурных традиционных текстов и речевых стереотипов, с семантикой ключевых слов. Можно сказать, что общие для конфессиональных групп тематические параметры при-

нимают для разных культур разные значения, которые и нужно описывать. Параметры не являются независимыми, однако обладают относительной автономностью. Их первоначальное упорядочение производится посредством группировки в тематические блоки. Блокам даются условные, рабочие названия. Каждый из указанных ниже параметров определяет тему, которая может стать предметом самостоятельного описания.

В идеале параметры, по которым производится сравнение, должны быть описаны не как простая совокупность, а как сложно организованная структура фасетного типа с элементами иерархического упорядочения; её устройство совершенствуется в процессе описания. Последнее осуществляется челночным способом, когда сугубо эмпирические описания каких-то элементов культуры заставляют вносить изменения в состав параметров и в их соотношение друг с другом, а изменения в составе и дефиниции параметров влияют на содержание описания отдельных элементов.

Совокупность параметров для поставленных в работе задач укладывается в три тематических блока: 1) внутренняя структура культуры; 2) культура и внешний мир; 3) функционирование языка и текстов в зависимости от внутренних и внешних культурных факторов. Последний блок составляет основу лингвокультурологического и фольклористического описания, а первые два являются для него вспомогательными, но тем не менее необходимыми. Для других дисциплин, например, этнографии или социологии приоритеты в области параметров будут иными, или даже может быть построен принципиально другой их перечень; однако сумма общих для разных наук тематических параметров может составить материал для фундамента всестороннего описания конфессиональной культуры.

Прежде чем перейти к перечислению тематических параметров в рамках данного описания, следует указать основные типы текстов, имманентно присущие любой конфессиональной народной культуре. В ней можно выделить следующие тематически, коммуникативно и стилистически маркированные типы текстов (дискурсы): 1) тексты богослужебные и сопровождающий их традиционный круг религиозного домашнего чтения (письменные книжные тексты и молитвы); 2) творчество конфессиональных писателей, проповеди, полемическая литература; 3) бытовые диалектные тексты, включающие и метатексты, например, этнографические самоописания и др.; 4) традиционные «мирские» и сакральные фольклорные тексты разных жанров; 5) тексты конфессионального религиозного фольклора и народной герменевтики, служащие стилистическим мостом между богослужебными и мирскими/светскими текстами.

Это те дискурсы, которые необходимы для функционирования конфессиональной культуры, они составляют её внутреннее вербальное пространство. Кроме того, на конфессиональную культуру влияют литературный язык и литературные тексты (внешнее вербальное пространство), что отражается на речевом поведении. Возникает индивидуальное творчество, посвящённое самым разным проблемам как религиозного, так и «мирского» характера; оно образует особый вид дискурса, так называемую наивную литературу, как бы выходящую за пределы необходимого для существования конфессиональной культуры внутреннего вербального пространства. Язык литературы вызывает изменения в тезаурусе носителей конфессиональной народной культуры, в стилистике текстов традиционных конфессиональных жанров, например, поздних духовных стихов старообрядцев, духовных песен молокан и т.д., влияет на язык проповедей и толкований.

Указанные выше дискурсы являются материалом для описания культуры по тематическим параметрам центрального блока. К ним относятся: конфессиональный отпечаток на диалекте и на традиционном мирском и сакральном фольклоре; собственно конфессиональные жанры и их динамика; диглоссия (языковая и музыкальная); речевые клише как идентификаторы группы и как культурные барьеры для «чужих»; взаимоотношения между письменной и устной формами культуры, в частности, статус духовных стихов и других форм религиозного фольклора; типы конфессиональной прозы; наличие индивидуального вербального творчества. Важно описать роль метатекстов и метаязыка в культуре, а именно, рассмотреть место и жанры народной герменевтики, состав народной терминологии, способы обучения сакральному языку и текстам — духовным и светским; определить статус сакрального пения в культуре и его языковые особенности; описать специфику ономастикона, а именно, роль собственных имен (антропонимикона) в самоидентификации группы и роль топонимии и топонимических легенд в утверждении «своего» пространства; описать корреляции между языковым и другими культурными кодами; наконец — для конфессиональных зарубежных анклавов — определить статус русского языка, описать реальное владение языком, языковую ситуацию дву- и многоязычия и языковое самосознание, то есть рефлексию над языком и речевой деятельностью.

Здесь, возможно, не имеет принципиального значения разделение тематических параметров на чисто лингвистические и чисто фольклористические, поскольку те и другие имеют своим главным предметом

тексты, ключевые слова и стоящую за ними конфессиональную картину мира.

Отдельной задачей на основании перечисленных параметров является описание ярких языковых личностей в конфессиональной культуре, участвующих в порождении и/или воспроизводстве стилистически разных типов текстов.

Во вспомогательный блок «Структура конфессиональной культуры» включены следующие тематические параметры: структура богослужения и обрядов; обучение конфессиональным знаниям; формы общинного и религиозного сознания, выраженные в правилах поведения в сакральной и профанной сферах и сформулированные — устно или письменно — в виде запретов и рекомендаций; стратификация общины, а также гендерный фактор, обуславливающий различия в вербальном поведении мужчин и женщин; тип эсхатологии (присутствие/отсутствие элементов хилиазма, то есть веры в тысячелетнее царство Божье на земле); пути образования внутриконфессиональных вариантов культуры.

Эти параметры обуславливают появление и функционирование текстов определённых жанров, например, псалмов, стихшков, пророчеств, легенд и преданий, объяснительных толкований, эсхатологических предсказаний, а также формирование и специфику многих культурных концептов и различных метаязыков, связанных с характером богослужения, в частности, богослужебного пения.

В качестве примера кратко рассмотрим параметр **стратификация общины**, а внутри него — роль авторитетов и гендерный фактор.

При проведении полевых исследований устной культуры конфессиональных групп необходимо представлять, на какие страты делится конфессиональная община и можно ли говорить об общих характеристиках социумов разных конфессий — православия (старообрядцы) и народного протестантизма (духоборцы, молокане). Представляется, что в самых общих чертах — можно. По уровню знаний, следованию конфессиональной традиции и реальной власти в обычной действующей общине можно выделить три страты или три группы лиц. Эта стратификация на материале старообрядческой культуры была предложена мной (Касаткин, Касаткина, Никитина, 2000), сходное деление старообрядческой общины представлено в статье Данилко (2006). Верхняя страта — руководители, элита, они являются знатоками конфессиональной культуры. У старообрядцев духовные руководители — наставники, уставщики, певчие; у молокан они называются *старцами* — это пресвитеры, беседники (проповедни-

ки), сказатели, «старшие» певцы. Среди руководителей выделяются харизматические личности, способные привлечь и повести за собой людей, организовать новое сообщество: так, многочисленные «толки» в старообрядчестве называются по имени своих лидеров.

Сложнее с современными духовборцами, живущими в бывшем Советском Союзе, у которых в своё время были «вожди» или «наши святые», как говорят духовборцы. Они были непререкаемыми идеологами, сочиняли псалмы для богослужебного пения. Вождей уже давно нет, однако ещё остались уважаемые люди, знающие обряды, богослужебные тексты и правила поведения.

Противоположный слой в общинах составляют люди, обладающие минимумом конфессиональных и общекультурных знаний и не имеющие веса в социуме, нерегулярно посещающие или вообще не посещающие службы, но идентифицирующие себя как староверы, молокане или духовборцы.

Средний слой наиболее многочисленный и довольно неоднородный; он участвует в конфессиональной жизни, часть его — потенциальная элита. У старообрядцев различие этих страт особенно чётко, так как здесь действует такой основополагающий для старообрядчества фактор, как степень владения двумя традиционными типами диглоссии — словесной и музыкальной (певческой) и, соответственно, двумя письменными формами культуры — церковнославянской и крюковой (певческой) грамотностью. Люди, владеющие двумя типами грамоты, безусловно, принадлежат к элите. До тридцатых годов XX века обучение двум азбукам — «грамотам» производилось во многих старообрядческих поселениях. Однако после «великого перелома» такое обучение стало почти невозможным — за редкими исключениями, когда такие школы тщательно конспирировались, — и открыто возобновилось только в эпоху перестройки. Многие современные руководители общины овладевали церковнославянской грамотой «самоуком»; что же касается церковного пения по крюкам, то в большинстве беспоповских старообрядческих общин, где сохранилась служба, служебные тексты поются по напевке, то есть по устной версии (Денисов, 1996; см. также Казанцева, Коняхина, 1999). Разделение на три группы довольно очевидно в среде беспоповцев-безбрачников поморского согласия, где в общину (собор) допускаются только люди, переставшие жить супружеской жизнью и соблюдающие множество запретов — таковы, например, соборы в Верхокамье (Русские письменные и устные традиции..., 1982). В соборе присутствуют представители перво-

го и второго слоя, а за пределами собора находятся не только «чужие», но и «свои» мирские, или *мирские*, не выполняющие соответствующих конфессиональных ритуалов, предписаний и запретов, касающихся не только сакральной, но и профанной сфер. Именно эти люди могут петь «мирские» песни, что запрещено соборным. Поэтому при исследовании устной культуры, в частности, традиционного фольклора, знание структуры каждого конкретного старообрядческого мира необходимо: оно организует соответствующие ожидания исследователя, заставляет формулировать задачи и конкретные вопросы в зависимости от принадлежности информанта к той или иной страте. Археографы общаются преимущественно с элитным, грамотным слоем старообрядчества — держателем книг, и фиксируемые археографами устные тексты непосредственно или опосредованно связаны с книгой; фольклористы ещё несколько десятилетий назад записывали традиционные фольклорные тексты, часто не утруждая себя сбором информации о старообрядческом согласии, в котором они работали. Естественно, что представления об устной традиции в старообрядческой среде у упомянутых специалистов оказывались очень разными и неизбежно фрагментарными: только соединение усилий учёных разных областей науки может привести к всестороннему описанию устной традиции. Иными словами, полевые комплексные работы необходимы не только для исследования всех аспектов конфессиональной культуры, но и для описания каждой из составляющих её традиций.

В конфессиональной среде элита — авторитетные люди — образует два класса: а) авторитеты в активной духовной жизни (богослужении) и б) хранители мирских традиций, в том числе хранители обрядов и обычаев, исторических сведений, традиционных текстов и традиционных бытовых знаний. Разумеется, одарённые люди могут входить в оба класса.

В старообрядческой беспоповской среде это разделение связано с позициями «книжное/письменное—устное» и «мужское—женское», в свою очередь, связанными с градуальной ценностной оппозицией «значимое—незначимое». *Мужское* в культуре более значимо, чем *женское*; *книжное* (христианская книга, в первую очередь, богослужебная) более значимо, чем *устное* (фольклорное); при этом *книжное* коррелирует с *мужским*, *устное* — с *женским*. Наставником, духовным отцом или уставщиком должен быть мужчина, хотя в трудное советское время в старообрядческих соборах, где не было мужчин, уставщиками и духовниками избирались женщины, грамотные «по-церковному». Однако если конфессиональный фактор в культуре жив и активен, главенствующую

роль в ней играют мужчины. В старообрядческих общинах штата Орегон (США) крюковой (музыкальной) грамоте обучают только мужчин. В сибирских общинах, где много мужчин, женщины часто являются хранителями и исполнителями не столько высокого сакрального пения, предполагающего музыкальную грамотность, сколько более «низкого» жанра религиозного бытового пения — духовных стихов.

Сходные высказывания можно сделать о молоканах. Авторитетные и уважаемые люди, несущие служение, — «старцы»: пресвитер, беседник, сказатель — только мужчины. «Женщины в собрании да молчат», то есть не имеют права беседовать, хотя в последнее время это правило нарушается. Однако если женщина говорит, то чаще всего это чтение Библии, а не беседа/проповедь. В некоторых общинах до сих пор женщина не имеет права запевать псалмы, если есть певцы-мужчины.

В духоборческой культуре, построенной в тех же правилах, в XIX веке случилось необычное: предводителем духоборцев стала женщина, весьма успешно осуществлявшая эту миссию более двадцати лет. Появление женщины в роли вождя было вынужденным: у последнего вождя, в котором, по поверьям духоборцев, жила душа Христа, не было потомства, и его жена стала духоборческой предводительницей. С именем этой женщины — Лукерьи Васильевны Калмыковой — связано большое количество легенд о ясновидении, присущем всем духоборческим вождям. С распадом института духоборческих вождей и — как следствие этого — постепенной утратой религиозно-социального учения — всё большую роль в этой среде начинают играть женщины — хранительницы обычаев.

К блоку «конфессиональная группа и внешний мир» относятся такие параметры, как роль исторических событий и миграций в порождении новых текстов; типы контактов с географически удалёнными «своими» и географическими соседями — «чужими» и их роль в развитии жанров, в заимствовании текстов и языковых элементов; контакты с властью и церковью; выстраивание разного рода культурных барьеров, в том числе и вербальных; иными словами, образование и жизнь территориальных вариантов. Так, например, многочисленные миграции молокан-прыгунов породили специфический жанр рассказов о пророчествах, стимулировавших переселения (Moore, 1973), а трагические события 20—30-х годов (гражданская война, тайные уходы за границу, раскулачивание и аресты 30-х годов в России, война с дунганями в Китае) стали по обе стороны океана источниками рассказов, в которых нередко присутствует элемент чудесного (Никитина, 2001а). Контакты же способствуют развитию эпи-

столярного жанра и полемической литературы (см., например: Агеева, 2000), а также приводят к заимствованию текстов и языковых элементов (подробнее — в следующей главе).

### **Понятия модели мира, концепта и ключевого слова**

Описание по любому из указанных параметров подразумевает анализ относящихся к конкретным сферам важнейших культурных концептов, выраженных обычно в так называемых **ключевых словах культуры** — таких, как *душа, смерть, путь, грех* и т.п. Это второй вид единиц описания, на первый взгляд, более мелких, чем первые — культурные тематические параметры, но только на первый взгляд. Объяснение того, что понимается под культурным концептом, я начну с понятия **модель мира**.

За каждым типом текстов (дискурсов) описываемых конфессиональных культур стоит определённая культурная модель мира, которая, в свою очередь, может представлять собой совмещение нескольких моделей, например, христианской и мифопоэтической (архаической).

Архаическая модель мира, представляющая собой конструкт, определяется как «сокращённое и упрощённое отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» (Топоров, 1982: 163). В модель мира, по В.Н. Топорову, входят представления носителей культуры о пространстве и времени, о причинно-следственных связях и количественных характеристиках во вселенной, о религиозно-этических нормах (там же). Ядром любой модели мира является система ценностных ориентиров, которая выстраивает ценностную иерархию внутри перечисленных выше сфер (например, ценностную неоднородность пространства и времени, сакральный приоритет некоторых чисел и, разумеется, приоритеты в сфере нравственности).

В модель мира входит также набор кодов, которые используются для выражения смыслов каждой конкретной культуры. Существуют природно-предметный код (растительный, соматический и др.), артефактный (вещный, созданный человеком), акциональный, музыкальный и т.д. (количество таких кодов до сих пор остаётся неопределённым). Но главным является код вербальный, который служит универсальным инструментом описания культуры.

Особое место в модели мира занимает совокупность инструментов построения культурных моделей — семиотических оппозиций. В каждой конкретной модели существует своя система оппозиций, которая участвует в построении текстов и системы значимых культурных смыслов.

Модели мира, представленные в работах В.В. Иванова, В.Н. Топорова, Т.В. Цивьян и их последователей, в исследованиях Н.И. и С.М. Толстых и их учеников, в целом, «работают» и при описании мира народного христианства.

Пространство в конфессиональных христианских моделях мира и соответственно в конфессиональных текстах ценностно неоднородно, как и в мифопоэтической модели, но неоднородность пространства, например, в духовных стихах, объясняется в рамках христианских ценностей. Так, в Стихе о Голубиной книге утверждается, что «Иордан-река всем рекам мать», потому что «в ней крестился сам Иисус Христос» (подробнее см.: Никитина, 2000). Время в конфессиональных текстах преимущественно линейно и эсхатологично, в отличие от преимущественно циклического времени мифопоэтических моделей традиционных обрядовых фольклорных текстов.

Конфессиональная модель мира содержит ряд утверждений, которые, реализуясь в разных кодах, имеют разные конкретные формы проявления. Например, утверждение о необходимости власти над плотью во имя спасения души в старообрядчестве выражается в проведении поста (пищевой код) и одновременно в запрете исполнять мирские песни во время поста (вербальный и музыкальный коды), а также в запрете плясать «под песни» практически в любое время за редким исключением (пляски и танцы были запрещены во всех трёх конфессиональных группах). Это вело к редукции устного традиционного фольклорного репертуара и к трансформации жанров (например, плясовые песни становились застольными).

Наборы семиотических оппозиций, структурирующих и смысл слов, и смысл целого текста, «веса» каждой из оппозиций для мирских и конфессиональных (религиозных) жанров также различны.

Обратимся сначала к фольклорным текстам обрядового характера, наиболее близким к мифопоэтическому миросозерцанию, например, к свадебным причитаниям. На мой взгляд, в них присутствуют две доминирующие оппозиции, характерных для большинства традиционных фольклорных жанров: оппозиция «свой—чужие», для этого жанра стержневая, а также «норма--не-норма», существенная для переходного обряда (*rite de passage*), каковым является свадьба. Главная оппозиция «свой—чужие» разделяет два мира: мир невесты («свой») и мир жениха («чужой»), противопоставляя по этим признакам самые разные предметы, пространства, людей и реализуясь, кроме прямых номинаций по

оппозиции (жепих называется *чуженином*), в индикаторных противопоставлениях «богатое—бедное», «тёплое—холодное», «красивое—безобразное», «сладкое—горькое», «сытые—голодные»: например, *высокий и богатый терем* невесты, где она в своем *тепловитом* гнёздышке ест *живётся, бедна, голодом*. Оппозиция «норма—не-норма» служит тому же: «чужое» находится вне идеальной нормы как главного признака «своего» мира. Норма, в частности, выражена постоянными эпитетами/характеристиками предметов/лиц и действий/состояний. Эти эпитеты указывают на то, что предмет и действие соответствуют своей природе и назначению: *столы дубовые, руки белые, вставать ранёшенько, умываться белёшенько*. Если у невесты *ясны очи помутились, головушка не учасаная, русая коса расплетёная*, то это временная «не-норма» — обязательный элемент переходного обряда, которым является свадьба. Степени не-нормы могут быть разными: так, в доме жениха эта не-норма достигает последней степени, и является постоянным признаком, и там не только нет обычной профанной чистоты (вместо *рукомойника* — *болото*), но и само сакральное (*икона*) заменяется профанным, а именно *лопатой*, на которую молится родня жениха.

Типы оценок в текстах причитаний разнообразны, и хотя большой вес имеют эмоциональная, эстетическая и этическая оценки, стержневой является оценка нормативная.

Глобальное противопоставление «свой—чужой» в разных жанрах традиционного мирского фольклора реализуется по-разному: если в свадьбе это противопоставление своей и чужой семьи — рода, то в хороводных песнях, которые поются в ситуации намечающегося женихства, это противопоставление по возрасту: «свой» — молодой, «чужой» — старый.

В фольклорных конфессиональных текстах указанные оппозиции также присутствуют, но они наполняются другим содержанием, имеют другой статус и по-другому взаимодействуют между собой. Конфессиональная модель мира в высшей степени аксиологична по своей онтологии, и христианское начало, объединяющее все три конфессиональные группы, имеет своим стержнем религиозно-этическую ценностную оппозицию «добро—зло», составляющие которой входят семантическим или прагматическим компонентом в большое число слов конфессиональных текстов. Эта оппозиция реализуется также как оппозиция «свет — тьма», или «божественное—дьявольское» по отношению к происходящему в

мире, «праведность—грех» в отношении человека. Так, в духовных стихах столкновение добра и зла происходит в космических масштабах (борьба Правды и Кривды в Стихе о Голубиной книге), пронизывает все сферы социальной жизни (например, разделение и взаимоотношение богатых и бедных), а также происходит в каждой человеческой душе. Стержневая оппозиция проявляется в типе стержневой оценки: это оценка не нормативная, а этическая (о соотношении *доброто* и *злого* в текстах причитаний и духовных стихов см.: Никитина, 1992).

Другая специфическая для конфессиональных текстов оппозиция: «временное—вечное» — также выстраивает ряды слов, значимых для текстов духовных стихов, молоканских песен и духовборческих псалмов. Так, в духовных стихах *временное*, *маловременное*, *часовое*, *тленное* — это то, что *минуется*, а *минуется часовое житье*, *тленное богатство*, *земные радости*, *слава*, *честь*, *красота*. Всё это противопоставлено *иному веку бесконечному*, причём вечность предстаёт в двух видах: как *вечная радость* в раю или как *мука вечная*, *бесконечная* в аду.

Общая для описываемых культур универсальная оппозиция «свой—чужой» во всех конфессиональных культурах выражается прежде всего как оппозиция «своя вера—чужая вера». Своя вера — истинная, правильная, спасительная; чужая — ложная, «неверная», ведущая к духовной гибели. Иными словами, своя вера — добро, чужая — зло. Однако универсальное противопоставление «своё—чужое» в каждой конфессиональной культуре, а тем более в определённом конфессиональном жанре, может реализоваться довольно специфическим образом. Так, в старообрядчестве, видящем идеал в старине, «своё—чужое» реализуется отчасти как «старое (своё)—новое (чужое)». При этом «старое—своё» осмысливается как доброе, правильное в противоположность «новому — чужому» как злему, греховному, антихристову и выражается в поведении, разнообразных запретах, в частности, пищевых (так, долгое время староверы не употребляли в пищу картофель, помидоры, а в некоторых местах до сих пор отказываются от употребления сахара и других продуктов, изготовленных «новым способом»). То же можно отметить и в осмыслении таких слов, как *старообрядец*, или *старовер* (позитивная оценка), *новообрядец*, *никонианин* (негативная оценка). Отрицательную аксиологическую окраску имеют такие слова, как *табак*, *кофе*, *чай*, *латынское платье*, обозначающие «новое» иноземное заимствование — оно не просто чужое, но враждебное, вредное, греховное.

В культуре молокан-прыгунов, напротив, прилагательное *новый* имеет очевидную позитивную оценку. Можно было бы считать, что такое употребление аналогично оценочному значению «хороший» в традиционных фольклорных текстах, например, *сени новые, кленовые, решетчатые*. Однако для молоканских песенных текстов характерна устремлённость вперёд, что связано с эсхатологическим ожиданием тысячелетнего царства Божьего на Земле. Это и даёт позитивный ценностный компонент слову *новый*; синонимом тысячелетнего царства является словосочетание *новый мир*; прилагательное *новый* (его частота во много раз больше, чем в текстах духовных стихов) связано и со словом *песня*, которое также имеет позитивную оценку: «*Нову песню воспеваем / Хвалу Богу воздаваем*»).

Оппозиция «добро—зло», предстающая как «божественное—дьявольское» особенно очевидна в молоканской культуре, где налицо элементы дуализма. Так, по моим полевым материалам, среди молокан распространено известное во многих религиозных течениях убеждение, что Каин является сыном дьявола, соблазнившего Еву; именно поэтому прелюбодеяние — смертный грех. Эта оппозиция может реализоваться как оппозиция «правое—левое»: дьявол называется *левым* и всегда рядом с человеком; *мир*, в котором приходится жить *верным*, или *народу Божьему*, называется *ошуйным*, то есть *левым*; отойдя от церковнославянской Библии в последней трети XIX в. в связи с использованием Библии в русском переводе, молокане оставили в своём языке славянское «высокое» слово *ошуйный* для обозначения самой страшной силы в мире.

В протестантских культурах, где обрядность сведена к минимуму и отсутствуют внешние атрибуты веры — иконы, нательный крест и пр., важную роль приобретает оппозиция «наружное/внешнее—внутреннее» и близкая к ней «видимое—невидимое». Духоборцы в своих псалмах неоднократно указывают: «Исповедую закон Господа моего Иисуса Христа и поминаю о нём **не внешне, а внутренне**». И ещё: «Аще кто **видимую** вещь за святыню почитает, тот супротив заповеди Божьей согрешает» — здесь работает оппозиция «видимое—невидимое», как и синонимичная ей в данном случае оппозиция «внешнее—внутреннее», как и близкая к ним оппозиция «истинное—неистинное/ложное». Отрицание вещных атрибутов веры — обрядовых предметов, ритуальных действий и ритуального поведения — не приводит в культуре и языке духоборцев к исчезновению таких слов, как *крест, кадило, икона, пост*; происходит переосмысление имени: вместо обозначения *ложных* предметов эти име-

на получают истинные, духовные смыслы: крест есть воляная нищета и странничество, кадило — великое дело, пост — чистота духовная.

Замечу, что все оппозиции, как мы видим из приведённых примеров, номинируются, то есть обозначаются, самой культурой. Тем самым название каждого составляющего оппозиции (*наружное, внутреннее, видимое, невидимое*) является обозначением культурного концепта не только в языке исследователя, но и в самой культуре.

Оппозиция «норма—не-норма» в традиционном обрядовом фольклоре, как выше было показано, частично реализуется в нормативной оценке (постоянный эпитет), связана с оппозицией «свой—чужой» («свой» — нормальный, хороший, «чужой» — ненормальный, плохой). В конфессиональном фольклоре та же оппозиция связана прежде всего с оппозицией «добро—зло»; при этом в мире, где живёт, например, человек духовного стиха, господствует не-норма, то есть зло, грех: прилагательное *грешная* как эпитет к *душе* статистически во много раз превышает прилагательное *праведная*. Идеальная норма, столь свойственная миру традиционного фольклора, как и Правда в «Стихе о Голубиной книге», уходит на небеса или в чистое место на земле — пустыню. Ценностные ориентиры традиционного фольклора оказываются в духовном стихе инвертированными: ближе к Богу нищий-убогий, а не благополучный и богатый (для контраста вспомним невесту и жениха свадебного фольклора); прекрасное полностью подчинено этическому и внешне может быть безобразным; кротость и смирение как путь к святости выше силы и храбрости.

При этом необходимо заметить, что система ценностей, выраженная в традиционных конфессиональных текстах, и реальная система ценностей в современной конфессиональной культуре не идентичны; фиксация и объяснение расхождений — одна из задач описания культурных моделей, как и исследование возможных сдвигов в модели мира в поздних, то есть современных конфессиональных текстах.

Остановимся теперь на понятии концепта культуры или культурного концепта, как он понимается в лингвокультурологии.

«Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на неё» (Степанов 1997: 40). Для традиционных конфессиональных групп, которые могут пополняться новыми членами, последнее замечание весьма значимо и актуально: членом

конфессионального сообщества становится человек, не просто прошедший необходимые обряды, но принявший систему конфессиональных концептов как собственные убеждения и в силу этого могущий влиять на культурно-религиозную жизнь общины.

Концепты реализуются в разных культурных кодах. Именно в языке — вербальном коде концепт получает не просто наименование в ключевом слове или целом ряде обозначений, но оформляется как структурированный смысл, превращаясь в «основную ячейку культуры в ментальном мире человека» (Степанов, 1997: 41). По причине же универсальности описательной функции языка признаки и функции концепта, выраженные в невербальных кодах, могут быть описаны в вербальных текстах, например, в текстах этнографического самоописания или в текстах исследователя (и то, и другое представляет собой особые жанры письменной или устной речи), хотя, конечно, с определёнными, иногда весьма значительными содержательными потерями (ср., например, несоизмеримость эмоционально-интеллектуального воздействия музыкального произведения с его вербальной интерпретацией; о несоизмеримости разных языков культуры см.: *Языки культуры...*, 1987).

Итак, реализация значимого смысла той или иной культуры в словесном коде выражается в так называемых ключевых словах (Вежибская, 2001). Это достаточно условное название: ими могут быть не слова, а словосочетания самых разных видов, в том числе фразеологизмы (я отвлекаюсь в этом изложении от выражения концептуальных смыслов грамматическими способами). Важно, что они регулярно воспроизводятся, когда нужно выразить определённый культурный смысл. **Реализуясь в вербальном коде, используя семантический и словообразовательный потенциал языка, модель мира получает свою проекцию в культурно-языковой картине мира.** На базе одного языка может быть много разных культурно-языковых картин мира, в том числе конфессиональных.

Итак, концепты являются сгустками смысла, существенными для данной культуры, реализуемыми в разных культурных кодах и, что очень важно, — аксиологически окрашенными. Кроме того, для описания многих концептов важен исторический подход (что, например, реализовано в уже упоминавшейся работе: Степанов, 1997). Общепризнанным примером образцового описания концептов являются также словарные статьи в знаменитом этнолингвистическом словаре «Славянские древности» — это, как правило, описание совокупности близких концептов в разных

славянских языках, формально объединённых названием, а содержательно — общностью культурных функций и признаков (см.: Славянские древности, 1995; 1999; 2004). Надо заметить, что представители научной школы Н.И. Толстого слово «концепт» употребляют не часто.

Классическим примером ключевого слова, выражающего важнейший концепт народной христианской культуры, является слово *земля*. Почти всегда в текстах *земля* является персонифицированной — страдающей от людских грехов, наполненной божественной силой. Во всех трёх рассматриваемых мной конфессиональных культурах присутствует мотив поклонения земле: у неё просят прощения, ей исповедуются и каются (реализация концепта в вербальном и акциональном коде).

Очевидно, что культурные концепты имеют разную значимость. Наиболее значимые для конкретной культуры смыслы или концепты, предложено называть **культурными доминантами** (Карасик, 2004: 169). Так, мощной культурной доминантой у молокан и духоборцев является концепт *пения* образующий обширное концептуальное поле (о роли и специфике пения у духоборцев см.: Кодзасов, Никитина, 2004, а также гл. 4 настоящей книги).

Все концепты аксиологически окрашены и образуют концептуальную систему, специфическую для каждой конфессиональной группы, или, вернее, совокупность частных концептуальных подсистем, связанных между собой. Культурные концепты могут в свою очередь стать параметрами сравнительного описания культур и стали ими, например, в упомянутом этнолингвистическом словаре (Славянские древности, 1995; 1999; 2004; 2009).

Для любого текста одним из показателей значимости слова считается частота его употребления, однако высокая частота слова — типичный, но не обязательный признак ключевого слова. Его главным признаком является специфическая семантика, которая создаётся, в основном, двумя путями. Первый путь — употребление слова, изначальная семантика которого выражает важный для культуры смысл, например, для культуры молокан-прыгунов это слова *пророк*, *пророчество*. К этому примыкает создание нового слова для выражения особого смысла. Таково, например, производное от глагола *открыть* слово *открыша* в языке молокан-прыгунов, означающее сакральную процедуру открытия пророком Библии в произвольном месте и прочтения указанного пальцем текста как ответа на важный для данной общины вопрос. Это слово не включает в себе доминантный концепт, но входит в доминантное концептуальное поле *пророка*. Второй путь — создание новых смыслов посредством

метафоризации: таковы, например, многие певческие термины, например, *поворот, посадка, рамка*, используемые для обозначения структурных элементов музыкальной строфы молоканских псалмов и входящие в концептуальное поле *пения*. Не менее метафорична певческая терминология старообрядцев, правда, это не их изобретение, а наследие Древней Руси. Наконец, наиболее распространённым типом ключевого слова является слово, в котором прямое значение соединяется с дополнительным, семиотическим, в частности, символическим значением. Так, *лес* в русских духовных стихах, обозначая некоторый вид безлюдного, нежилого пространства, приобретает во многих текстах значение «пустыня как место христианского спасения» и становится знаком культурного концепта (лесовольная пустыня). Существенным признаком любого культурного концепта является его ценностная окраска. Оценка может входить во внутреннюю семантику слова (например, слов *ангел* (позитивная оценка) и *бес* (негативная), а может создаваться синтагматическими партнёрами ключевого слова, то есть быть прагматической оценкой. Таково ключевое слово *пение*, позитивная оценка которого в православных духовных стихах и духовных песнях молокан создаётся партнёрами этого слова — словами с очевидной внутренней позитивной оценкой: так, субъектом пения в стихах обычно бывают *ангелы*, а локусом пения — *небеса* или *прекрасная пустыня*.

Кроме того, ключевые слова способны становиться темой отдельного текста, например, *грех* или *пустыня* в духовных стихах, *поход* в молоканских песнях. Важной характеристикой ключевого слова также служит количество других ключевых слов, участвующих в его толковании. Так, чтобы истолковать слово *открыша*, необходимо обратиться к ключевым словам *пророк* и *Библия*.

Списки ключевых слов или словосочетаний, называющих существенные для культуры концепты, выделенные по этим критериям для разных текстов одной культуры или для функционально сходных текстов разных культур, естественно, не совпадают, хотя могут пересекаться в значительной степени. Обратимся к текстам духовных стихов, бытующих в старообрядческой среде, и духовным песням молокан — они функционально сходны, являясь в обих культурах соединительным мостом между богослужебными текстами и мирским фольклором. Здесь при сопоставлении ключевых слов можно отметить несколько разных ситуаций. Так, ключевое слово может быть характерно для текстов только одной культуры; таково, например, слово *поход* — одно из самых частотных слов духовных песен молокан-прыгунов,

заимствованное из лексики казаков, с которыми у молокан были тесные контакты, но нагруженное иным культурным смыслом; в словаре духовных стихов оно отсутствует. Другая ситуация: существует общее слово, но для одной культуры оно имеет очень большой вес, выражая особо значимый концепт с мощным семантическим полем, для другой оно значимо гораздо меньше. Так, велики различия в значимости между ключевым, часто встречающимся в духовных стихах и в речи старообрядцев словом *пустыня* — центром большого и сложного семантического поля и несчастным словом *пустыня* в текстах духовборческих псалмов. Третья ситуация: слово/словосочетание является ключевым в обеих культурах, но концепты, за ним стоящие, могут различаться. Это различие может затрагивать самые существенные понятийные признаки, тогда мы говорим, что слова имеют разные значения. Таково, например, различие между православным и духовборческим толкованием слова *крест*: во втором случае *крест* понимается иносказательно, поскольку водного крещения и креста как предметного символа духовборцы не признают, но посвящают слову *крест* часть большого псалма, предлагая сугубо духовборческое значение:

(В.) Что есть духовборческий крест?

(О.) Вольная нищета и убожество.

(В.) Которому вы кресту веруете: четырёхконечному или восьмиконечному?

(О.) Я верую кресту четырёхконечному.

(В.) Что есть первый конец?

(О.) Первый конец — вера.

(В.) Что есть второй конец?

(О.) Второй конец — надежда.

(В.) Что есть третий конец?

(О.) Третий конец — труды.

(В.) Что есть четвертый конец?

(О.) Четвёртый конец — питание. Верю, надеюсь, тружусь и питаюсь («Животная книга»..., 1954: 20).

Описание состава и функционирования текстов в зависимости от обозначенных культурных параметров и тезаурусное описание ключевых слов — знаков культурных концептов (см., например: Никитина, 2009) дают материал для построения моделей мира разных культур и при условии большого эмпирического материала — описание признаков, которые могли бы лечь в основу типологической классификации конфессиональных культур.

Существенным для меня методическим инструментом при описании самых разнообразных ситуаций в конфессиональной культуре оказалось деление мироустройства, отражённого в богослужении, на три части на основе отнесения к **Закону, Обряду и Порядку**, представляющих иерархическую цепочку, возглавляемую Истиной — Христом. Эта идея родилась в моих разговорах с замечательным беседником (проповедником) молоканской прыгунской общины в США — Иваном Васильевичем Гусевым и пресвитером этой общины Иваном Алексеевичем Кочергиным как наш совместный результат обсуждения молоканских проблем. **Закон** — данные Богом человеку установления (заповеди), которые нельзя изменять. Менять их может только сам Бог. Так законы Моисеевы были заменены Законами Христа, то есть Законами любви. Через Закон познается Истина. **Обряд** также дан человеку Богом в его первоначальном варианте — для исполнения Закона, однако человеческая память несовершенна, и со временем Обряд может несколько измениться. Значение слова *обряд* молокане объясняют как «обретённое от предков» (на самом деле произошло от корня *ряд*). **Порядок** — это человеческие установления, внесённые самими людьми для лучшего исполнения обряда, а следовательно, и Закона: «порядок — это как входить, куда садиться, где стол стоит» (пояснения И.А. Кочергина). Эти установления подвержены наибольшему изменению, и они, в отличие от обряда, могут быть произвольными.

К указанному делению, которое представляется вполне конструктивным, я буду неоднократно обращаться для объяснения соотношения самых разных элементов конфессиональной культуры. Отмечу, что выделение упомянутых трёх уровней — Закона, Обряда и Порядка (см.: Никитина, 2003) во многом пересекается с разделением веры (*Закона*) и религиозных практик (*обряда* и *порядка*) в современных антропологических исследованиях (Панченко, 2002: 63–103).

В следующем же разделе остановимся на фольклорных жанрах — конфессиональных и этнических — теме, относящейся к центральному блоку культурных параметров.

## Устные жанры и их модификации

В понятии *фольклор конфессиональных групп* следует различать собственно конфессиональный фольклор, то есть совокупность коллективных устных текстов, посвящённых религиозным ценностям, принадлежащим данной конфессии, и фольклор, функционирующий в

конфессиональной среде. Последний включает, кроме специфически конфессионального, тексты традиционного русского фольклора. В отношении первого встаёт вопрос: рождает ли конфессиональный фольклор свои особые жанры или только свои тексты, укладываемые в уже известные народной культуре жанры. В отношении второго — традиционного русского фольклора, который можно назвать этническим, также возникает вопрос: как действует конфессиональная идеология на структуру текстов и функционирование традиционного фольклора, иными словами, каким трансформациям традиционный фольклор подвергается в конфессиональной среде. Попробуем ответить на эти вопросы.

Анализ материалов по трём рассматриваемым культурам (старообрядцы, духоборцы, молокане) показывает, что ответы на первый вопрос различаются в зависимости от конкретной культуры и от точки зрения на сущность жанра, от представления о жанровой иерархии и дробления жанров на субжанры. Так, у духоборцев сформировался постепенно корпус устных богослужебных текстов, называемых псалмами, которые можно назвать фольклорными (авторство большинства из них неясно, сами духоборцы считают, что псалмы сочинены их вождями). Псалмы — как совокупность — вполне оригинальны, хотя отдельные тексты являются вариантами старообрядческих духовных стихов, многие другие близки или практически идентичны текстам Библии, а часть псалмов представляет собой изложение духоборческого учения в вопросно-ответной форме. Псалмы *твердили*, то есть сознательно заучивали «из уст в уста» с малых лет — в отличие от стихийного усвоения мирских песен, коих в духоборческой культуре огромное количество. Тем не менее в принципиально устной культуре духоборцев происходил стихийный отбор и некоторая трансформация псалмов: лучше запоминались псалмы без церковнославянизмов, а псалмы, насыщенные церковнославянизмами, забывались или искажались. До сих пор псалмы, которые читаются на молитве, распределяются по исполнителям; у каждого читающего псалмы существует свой набор текстов, и каждый раз на богослужении происходит видимая и слышимая реализация устной коллективной памяти. Совокупность псалмов самими духоборцами специально никак не называется; иногда её называют «нашей Библией». В псалмах упоминается о «Животной книге», существующей на небесах, в которой записаны имена и поступки людей. Именно так была названа В.Г. Бонч-Бруевичем совокупность духоборческих псалмов, изданная им в 1909 г. и с некоторыми добавлениями несколько раз пересданная в Канаде, куда часть духобор-

цев эмигрировала на рубеже XIX—XX вв. Многие тексты иносказательны и плохо поддаются расшифровке. Духоборцы — любители метафор; тексты, в том числе заимствованные, ими изобилуют. Другой конфессиональный жанр духоборцев — «стишки» — функционально близок к духовным стихам православных и включает в себя православные стихи в духоборческом варианте, например, стихи о двух Лазарях, об Иосифе Прекрасном, о царевиче Иоасафе и пустыне и др.

У постоянных молокан подавляющее большинство псалмов имеет книжный источник — Библию, у молокан-прыгунов к Библии добавляются тексты из книги «Дух и Жизнь», составленной из сочинений молоканских пророков, самым знаменитым из которых является М.Г. Рудомёткин — основной автор книги. Псалмами называют тексты, которые поются на богослужении из самых разных книг Библии, а не только из Псалтири, и распевают их особым способом — после торжественного провозглашения каждой строки *сказателем* или *проказчиком*. Таким образом, можно говорить об особом жанре молоканских псалмов. Аналоги такого исполнения в других протестантских направлениях или сектах мне неизвестны, однако в православной традиции, особенно монастырской, существует такая же форма исполнения богослужебных текстов: возглашает каждую строку *кононарх*, а затем её поет хор. Возможно, что молокане заимствовали эту форму у православных, от которых во всём сознательно стремились отдалиться, но стихийно сохраняли с ними много общего (например, даты празднования Пасхи у так называемых постоянных молокан и православных совпадают; отмечаются и другие двунадесятые православные праздники).

Устными по происхождению и функционированию являются напевы псалмов; по одной молоканской версии их источником были народные протяжные песни, по другой — они имели божественное происхождение. Другой же молоканский жанр — *беседа* — по сути дела является проповедью и в настоящее время в некоторых молоканских общинах так и называется.

Молоканские духовные песни — тоже особый жанр в поэтическом пласте герменевтики — жанр, во многих отношениях являющийся аналогом православных духовных стихов и по тематике (в частности, в нём присутствуют тексты некоторых стихов, например, стих о расставании души с телом, стих об Иосифе Прекрасном), и по модальности (жанр наидания и призыва).

Духовные песни молокан-прыгунов — мистической протестантской секты (Таевский, 2003: 149) — создавались начиная со второй полови-

ны XIX и до конца XX в. Большинство текстов, записанных и изданных впервые в 1964 г. в США самими молоканами, эмигрировавшими туда в начале XX в., утверждают избранность Божьего народа и призывают к духовной подготовке перед тысячелетним царством на земле после конца света, ибо молокане-прыгуны — милленаристы. Многие песни посвящены молоканской истории. Духовные песни молокан-прыгунов по своему содержанию тесно связаны с жанром молоканских бесед. Но если беседы, проводимые одарёнными беседниками, могут представить интерес как образцы риторического искусства, то молоканские духовные песни, с точки зрения словесного текста, в большинстве своём художественного интереса не представляют (я не говорю о текстах песен, совпадающих с фрагментами библейских текстов — их немало, и обычно — в отличие от духовборческих псалмов — в молоканских публикациях такие тексты помечены). Сила собственно молоканских прыгунских песен — в музыкальном тексте и манере пения: чёткий ритм казачьих походных песен, постепенно убыстряющийся темп и растущая от куплета к куплету высота тона стимулируют «людей в Духе» — «действенников» и пророков — на сотворение предельно эмоционально напряжённой кульминации молоканского собрания. Она убеждает его членов, что от Бога получено *уверение*. Словесные тексты дают хорошую информацию о ментальности молокан-прыгунов и именно в этом отношении представляют несомненно ценный материал для семантического описания ключевых слов, выражающих концепты молоканской культуры.

Совокупность песен молокан-прыгунов соединяет в себе сообщение (информацию), размышление, толкование (объяснение), назидание (поучение) и как следствие — призыв, с безусловным преобладанием трёх последних речевых жанров. Только призыв имеет явное грамматическое выражение (императивная форма глагола, звательный падеж), однако может осуществляться и в форме сообщения (например, *труба зовет в поход*). В этом песни сходны с беседами. Различие же между ними, кроме различия стихотворной (песни) и прозаической (беседы) формы, состоит в том, что в беседе (проповеди), как правило, нет непосредственного обращения к Богу (кроме цитат из Библии). Беседа имеет своим адресатом молоканское собрание или — в камерном варианте во внеслужебной ситуации, например, за чаем, — близких и гостей. В песнях же обращение к Богу — просьба, прославление — присутствует во многих текстах.

Что касается старообрядцев, то в богослужебной сфере они не выходят за рамки традиционных жанров: книжная культура богослужения про-

граммирует речевое поведение. В перерывах соборной службы у старообрядцев-беспоповцев наставник может читать Жития святых на церковнославянском языке, сопровождая их пересказом по-русски и обильно включая комментарии-толкования (Никитина, 1993: 36–40, 165–177). То же часто присутствует в исполнении духовных стихов в тех случаях, когда текст частично забыт. Пересказ и комментарии в своей структуре и содержании в большой степени определяются коммуникативной ситуацией: в них часто выражается оценка текста и персонажей, рассчитанная на слушателя-адресата, в частности, на собирателя.

В целом же конфессиональная печать, присутствующая во всех проявлениях жизни конфессиональной группы/общины, стимулирует не только и, может быть, не столько появление новых жанров, сколько изменения в системе традиционных, в том числе «мирских» жанров — изменения в статусных и функциональных взаимоотношениях, в наполнении жанра, в структуре некоторых текстов. Очевидно, например, что в силу отсутствия священства и развитой рефлексии герменевтический слой текстов, включающий интерпретацию библейских сюжетов в песенном/певческом (духовные стихи) и прозаическом фольклоре («народная Библия»), гораздо мощнее и значимее в культуре конфессиональных групп, нежели в остальной современной русской народной культуре (Никитина, 2004), хотя эти жанры в ней также присутствуют («Народная Библия»..., 2004). В старообрядческой, молоканской и духоборческой культурах довольно много общих сюжетов: таковы, например, упомянутый стих об Иосифе Прекрасном у старообрядцев, духоборцев и молокан; у последних он существует в двух словесных и музыкальных версиях — как духовная песня и как псалом: знаменитый стих о Голубиной книге ещё в 70-х годах пели печорские старообрядцы (сведения из устного выступления музыковеда Ю. Красовской); мне посчастливилось услышать, как поют этот стих старообрядцы Латвии и в качестве псалма духоборцы Джавахетии (Грузия) и в 80-х годах. Ниже представлены два текста на библейский сюжет об Ионе в чреве кита: прозаический пересказ ирмоса (старообрядцы) и духовная песня молокан, напевом и ритмикой похожая на плясовую песню:

1. Вот расскажу я Вам об Ионе. Имя такое было у мушшыны. Придумал он ехать. И вот он попросился ехать через речку в корабле — видит, люди едут. Они его посадили. Корабль стал тонуть. Народ заволновался — потонем теперь. Ну, вот стали причину искать. Кто такой плохой едет, что корабль хочет потонуть. Тот на

другого, другой на другого, друг на друга и начали — как это называется — начали жребий метать (*Хорошо знала. Всё забывать начала* я). На кого выпадёт, кто виноват пушше всех, что корабль хочет потонуть? И как раз на этого Иону — на Иона — мушшына он — на его и выпало. Што он виноват чо-то. Он заплакал, чо ли там. «Ну что, выбросьте меня. Раз я, из-за меня корабль хочет тонуть». Его, верно ведь, выбросили. Его выбросили. И рыба ведь кит-от есть! Кит-рыба — она его не искусала — проглотила всего, так его и проглотила. Он стал молиться господу Богу — ведь жить-то хоча! Перекрестился что ли, несколько раз. Ему стало лихо. Лихо! И он это... Кит вышел на берег и выблевал его. Живо и невредимо. Вот это и поёцца. Спаси Господи Боже, как Иону спасли. Ведь из кита изо рта! Живеньково и невредимо.

— Откуда знаете?

— Ирмосы есть такие. Книга была... (Анисья Яковлевна Снигерева, 82 г., старообрядка поморского согласия, д. Киршонки Базезинского р-на Пермской обл., запись С.Е. Никитиной, 1999 г.).

2. Карабель в моря, карабель в моря управляется, управляется.

Сильная буря, сильная буря подымается, подымается,

Метать жеребья, метать жеребья собираются, собираются.

Доставалася, доставалася всё мне молодцу, всё мне молодцу.

Я с того ль горя, я с того горя бросилси в моря, бросилси в моря.

В глубоких местах, в глубоких местах шла кита-рыба, шла кита-рыба.

Богом послана, Богом послана; во уста меня брала, во уста брала.

Я в ней три дня жил, я три дня в ней жил, невредимым был, невредимым был.

На четвёртый день, на четвёртый день рыба дыхнула, рыба дыхнула.

Меня молодца, меня молодца на берег выкинула, на берег выкинула.

Явился пророк, явился пророк. Он словом прорёк, он словом прорёк,

Что велик Господь, что велик Господь.

(Молоканский ансамбль из пос. Южный Азовского р-на Запорожской области, Украина, запись С.Е. Никитиной, 2004 г.)

Жанр эсхатологических предсказаний и примет, реализуемый обычно в виде кратких высказываний, существует в православной и протестантской среде, но у старообрядцев-беспоповцев он развит в особенной степени, ибо сама потеря священства воспринимается как трагедия, предвещающая конец

света, и количество его примет — знамений природных и социальных — очень велико (Белоусов, 2001; Сморгунова, 1998. См. также монографию М. Ахметовой, 2010, где дан анализ эсхатологических текстов современных сект).

Трансформации жанров, которые наблюдаются в конфессиональных культурах, можно разделить на два типа. Первый обусловлен самой конфессиональной сущностью культуры, второй возник в результате неожиданных перемен в состоянии конфессиональных групп. Так, изменения в структуре службы беспоповцев, например, отсутствие литургии, были естественным и постоянным следствием неприятия священства после раскола. По той же причине духовные стихи у беспоповцев-поморцев стали в большой степени заменой проповедей, имеют высокий статус, в некоторых старообрядческих регионах они открывают и заключают похоронный обряд (например, в Верхокамье).

Пример изменения некоторых функций духовного стиха даёт уже упоминавшееся старообрядческое беспоповское Верхокамье. Музыковеды (работы М.Г. Казанцевой, Т.Ф. Владышевской, Л.А. Петровой, Н.С. Серёгиной, П.Н. Денисова и др.) установили связь литургической традиции в пении по крюкам (солям) с письменной и устной традицией пения общерусских покаянных стихов. Как показали мои полевые исследования начала 80-х годов, покаянные стихи в Верхокамье стали в отсутствие музыкальной грамотности у последних двух поколений (следствие гонений 30-х годов) своеобразной «учительной» литературой: они пелись «на гласа», и восемь покаянных стихов — каждый на свой глас — были инструментом обучения литургическому пению. Эти стихи хранились в тетрадках, активно переписывались и заучивались. Почти каждый собор имел такое собрание покаянных стихов. При анализе состава двух стиховников из разных соборов Удмуртии (Балезинский и Кезский районы) оказалось, что тексты покаянных стихов и их распределение по гласам соответствуют тому, что представлено в публикации (см.: РРЛ, 1988).

Интерес представляют изменения, связанные с вынужденными миграциями, когда могут быть нарушены привычные способы воспроизводства культуры — об этом в следующей главе.

Что касается традиционного этнического фольклора, функционирующего в конфессиональной среде, то каждая конфессиональная культура по-своему трансформирует традиционные жанры.

Богатство фольклора в некоторых субконфессиональных и территориальных вариантах старообрядческой культуры заключено в обилии и разнообразии текстов внутри некоторых жанров: они часто обогащены общими для русских архаическими или редко встречающимися мотива-

ми и сюжетами, с одной стороны, и «своими» сюжетами, с другой, как принадлежащими к истории старообрядчества, так и современными (см., например: «Взойду ли я...», 2001; По заветам старины, 2005; История Вятского края..., 2006: 333–360), где широко представлены разнообразные прозаические тексты, записанные от нижегородских, литовских и вятских старообрядцев. До сих пор старообрядцы поют общерусские духовные стихи о Борисе и Глебе, Федоре Тироне, Егорини и змее. С другой стороны, они помнят собственное старообрядческие стихи о мучениках за старую веру: о соловецких страдальцах (стих о взятии Соловецкого монастыря), о протопопе Аввакуме и боярыне Морозовой, стихи о старообрядцах бегунского толка, расстрелянных в Чистопольской тюрьме в 30-е годы XX в).

От старообрядцев на рубеже XX и XXI вв. я записала современный вариант архаического сюжета этиологической легенды о происхождении человека с мотивом выворачивания тела наизнанку:

«Дак, слепил из глины человека и чево-то ему надо было — не знаю, куда-то он отошёл, чево-то ишло ему не хватило. Он отошел от этого человека, а беси-то пришли да и обхаркали его всего, этого человека. Обхаркали, обхаркали, всё. Господь пришёл — подойти нельзя. «Как, — говорит, — я теперь буду его доделывать?» Они, де, говорят: «Ты, де, его выверни на леву сторону, там, де, харчки не будут, а харчки будут внутри». И вот он вывернул, человек-от хороший стал, он доделал его. И вот поэтому и харчки-ти у нас все внутри. Вот беси-ти и не любят, харчок штобы плюнули в него — видишь, обхаркали человека дак... Наш-от харчок идёт от этого».

(ЭМА, 1999, д. Киришонки Балезинского р-на Удмуртии, старообрядца поморского согласия, 73 г.); сходный сюжет зафиксирован и у вятских старообрядцев (Ветхозаветные легенды..., 2002: 8).

Как уже было упомянуто, и старообрядцы, и молокане, и духоборцы до сих пор просят прощения у земли, каются ей. В крайних ситуациях каяться можно и некоторым деревьям, а также солнцу и луне:

«Тётка говорила: у нас все одинаковы, ко старушкам ходят каяться, сдают, гворит, грехи, начал кладут, а уже (если) вовсе некуда, надо, гворит, каяться ёлочке и сосёночке, а пихте не надо каяться. ...А потому что ёлка и сосна лучше всех из деревьев. А пихта, видно, нет. Если плохо душе, выйди на улицу и даже можно солнышку и луне. Тётка пила, в собор не ходила, а каялась ёлочке и сосёночке».

(ЭМА, 1999, Удмуртия); ср. с данными Е.Б. Смилянской, полученными от старообрядцев соседнего района Удмуртии о возможности исповедаться ёлке или берёзе (Smilanskaja, 1994).

Индивидуальные высказывания, подобные приведённому, не менее важны для исследования конфессиональной ментальности, чем коллективные фольклорные тексты, и я буду к ним неоднократно обращаться.

Конфессиональная печать на структуре устных текстов и их функционировании в рассматриваемых культурах — это печать конфессионального самосознания и его стержня — представления о своей конфессиональной идентичности. Последнее является важнейшим фактором жизни индивида и группы, и его нельзя отнестись к какому-нибудь одному определённом культурному параметру, поскольку своё конкретное наполнение он может черпать из любого аспекта жизнедеятельности и любой составляющей миропонимания носителей культуры.

### Об идентичности и самоидентификации

«Молоканство было срублено и остался только пенёк. Но пенёк чувствует воду, жаждает её, может пойти в рост. Дайте воду, необходимую нашему вероисповеданию. Этот пенёк ещё живой, жаждущий (sic!) воды живой. И мы знаем, что мы все, каждый из своего сердца, что вода, исходящая из любящего сердца, может оживить сей корень. И мы все сюда собрались — я думаю, никто не приехал сюда доказать величия своего исполнения обрядового, нет, пусть останется на своём месте, пусть каждый живёт так, как расположил Господь, но пусть каждый от своего любящего сердца — есть слова написанные — лучше Христа никто не скажет, говорит (Евангелие. — С.Н.): в последний день великого праздника Христос провозгласил, говоря: «Кто жаждет, иди ко мне и пей», и у того, как сказано в Писании, «из чрева потекут реки воды живой». Братья, откройте свою реку, я вас очень прошу, оживите тот пенёк, который нуждается в великой помощи, для этого мы всех пригласили, только для этого. И каждый сидящий здесь может подумать, что если ты не приложишь усилия для возрождения этого пенька, он может не возрость. Только ты, ты, сидящий, скажи: «Господи, я несу ответственность, если я не приложу силы, если не отдам жизнь, Господи, это ничто будет, наша жизнь пустая». Каждый из нас, возьми ответственность за жизнь нашего молоканства, и я твердо верю, что он (Пенёк. — С.Н.) подымется».

Этот фрагмент беседы, ставропольского пресвитера Тимофея Васильевича Щетинкина, записанный мной в первый день съезда молокан в 1992 г., существен для нашей темы в нескольких отношениях. Во-первых,

эти слова произносились перед аудиторией, состоящей из представителей молокан, живущих не только в самых разных регионах бывшего Советского Союза от Молдавии и Закавказья до Благовещенска, но и в разных регионах США, куда около семи тысяч молокан эмигрировали в начале XX века. А потому Т.В. Щетинкин призывал к возрождению молоканства, так сказать, во всемирном масштабе. Отметим, что в его пронизанном метафорами призыве напоить живой водой своего сердца срубленное древо веры заключена важная мысль об ответственности каждого молоканина, обязанного внести свою лепту в возрождение конфессиональной идентичности. При этом он может оставаться в привычных, выработанных или удержанных местными традициями рамках ведения богослужения, рамках, различных для территориальных вариантов, но не влияющих на общий конфессиональный смысл (вспомним всеобщий Закон, который человек не может менять, в отличие от *Порядка* и отчасти *Обряда*).

Эта речь-беседа знаменательна ещё в одном отношении: она отражает общий настрой разных конфессий на рубеже XX–XXI вв.: о том же говорили на своих съездах духоборцы, о возрождении религиозного чувства как способа осознать себя членом конфессиональной общности говорят и старообрядцы. Во всех случаях можно видеть процесс конфессиональной самоидентификации, индивидуальной или коллективной. Беседа, или проповедь, Т.В. Щетинкина была посвящена как раз призыву к коллективной самоидентификации как способу возрождения молоканства. А для этого нужно было открыть своё сердце Богу.

Как известно, идентификаций, то есть отождествлений человеком самого себя (или группы) с теми или иными типологическими категориями, может быть множество: достаточно представить себе, сколько ролей в современном обществе выполняет человек; называя себя одновременно любящим мужем, литератором, должником, владельцем дачного участка и вспыльчивым человеком, он производит самоидентификацию по всем или части релевантных для себя социальных или психологических ролей. Здесь речь пойдёт только о конфессиональной самоидентификации, которую индивид может производить по отношению к своей группе или говорить от её коллективного лица.

Литература разных научных областей — философии, социологии, культурологии и др., в том числе отечественная, посвящённая понятиям идентификации, самоидентификации и идентичности, весьма велика (см., например, обширный обзор в работе Малыгиной, 2005; Губогло, 2003); проблемы разных видов культурной идентичности рассматрива-

ются в сборнике «Культура сквозь призму идентичности» (2006), в журнале «Этнографическое обозрение» (раздел «Исследования идентичности», 2009), в ряде диссертационных исследований.

Понятие идентификации подразумевает наличие субъекта этого действия — идентифицирующего, а также объекта идентификации, который может быть лицом или группой лиц, объединённых общим признаком. В частном случае таким объектом является сам идентифицирующий. Именно тогда мы говорим о самоидентификации и в этом случае входим в область индивидуального или группового самосознания. Рассматриваемые понятия с необходимостью требуют указания на область идентификации (этническую, психологическую, профессиональную, конфессиональную и пр.) и на знаки, или средства, её проявления — идентификаторы. Итак, в лингвистическом смысле термин *идентификация* представляет собой предикат с четырьмя семантическими местами: 1) субъект, 2) объект, 3) область, или аспект, 4) идентификаторы.

Идентичность же может быть как отправной точкой самоидентификации (например, намеренной демонстрации идентичности), так и её результатом — осознанием своей сущности и её проявлений. По-видимому, можно говорить о разных уровнях осознания своей идентичности в той или иной сфере, и это может быть предметом особого рассмотрения.

Поскольку идентификация индивида или какой-либо группы может производиться с точки зрения (глазами) «своего» (самоидентификация) или с точки зрения «чужого/иного», то в последнем случае набор знаков идентификации может существенно отличаться от знаков самоидентификации, а чаще всего — различаться в интерпретации этих знаков, в частности в их оценке. Так, мне довольно часто приходилось слышать, как идентифицируют старообрядцев «чужие», главным образом, горожане невысокого уровня образованности: «Староверы? Знаем таких. Они воды не дадут напиться, а если дадут, то стакан тут же разобьют, мы для них поганые». В качестве идентификатора здесь представлена неправдоподобная ситуация, но за ней у части старообрядцев-беспоповцев, так называемых *чашников*, или *чашечников*, стоит практика разделения в посуде на *свою, добрую, и мирскую* посуду (отнюдь не *поганую!*). Чашка, помимо своей непосредственной функции, служит — в силу своей материальности — знаком идентификации староверов в глазах чужих «мирских» и знаком самоидентификации для самих староверов. Для «чужих» отдельная чашка староверов может явиться символом их излишней брезгливости и высокомерия; для староверов это один из способов сохране-

ния чистоты культуры, реализация одной из главных оппозиций в их модели мира — сакральной «чистоты-нечистоты».

Кроме того, мы можем говорить об идентификации лица или группы, производимой исследователем, а не носителями изучаемой культуры: здесь также могут быть различия. Так, мне приходилось слышать замечания молокан, указывающих, что они обычно идентифицируются исследователями через набор отрицаний: «Вот вы говорите и пишете: **«Молокане не принимают священного Предания и церковной иерархии, не поклоняются иконам, не почитают святых, не признают православных постов, не принимают водного крещения»** и т.д. — и ни одного положительного признака!» В этом упреке есть несомненная справедливость: начинать идентификацию молокан исследователю имеет смысл с их самоидентификации — утверждения, что они считают себя последователями первых христиан, хранителями апостольской веры и поклоняются Христу в Духе и Истине. Замечу, однако, что способ определения через отрицание сам по себе не несёт никакой негативной оценки.

Негативная оценка какой-либо конфессиональной группы может возникать от незнания и непонимания культуры «чужаками», что очевидно в приведённом выше примере со староверской посудой. Такая же оценка в идентификации «чужих» у представителей конфессиональной группы довольно часто связана с ощущением своей маргинальности и одновременно избранности, а также в ситуациях социальной нестабильности. В последнем случае такая оценка возникает и при самоидентификации, что показано в работах Н.М. Лебедевой (1993, 1997) на материале культуры русских старожилов Закавказья. В работе С. Штыркова (2003) описана негативная стратегия самоидентификации субботников, которая существует у них наряду с позитивной стратегией.

Далее я буду говорить о самоидентификации представителей русских конфессиональных групп в настоящее время, основываясь, главным образом, на их высказываниях о своей вере, истории и культуре.

В настоящее время — время великих перемен, время провозглашённой «свободы совести» — настала возможность открыто совершать богослужение: «Но сейчас, конечно, мы свободно. Вы вот спрашивайтесь — спрашивайтесь, мы записываемся, и мы не боимся, и мы молимся открыто» (из высказываний молокан-прыгунов). Но это и время национальных и религиозных конфликтов, время великого переселения конфессиональных групп и рассеяния членов конфессиональных общин по просторам России, рассеяния, грозящего культуре быстрым разрушением. Одно-

временно это время появления харизматических лидеров, пытающихся вновь пробудить и развить конфессиональное сознание, обратиться к истории; это время поисков новых форм конфессионального бытия, время возрождения старых и создания новых способов самоидентификации. Кто мы, откуда мы, что нас объединяет, отделяет от других и, наоборот, с ними связывает? Возможны ли изменения в структуре богослужения или это может привести к разрушению идентичности? Возможен ли переход на другой язык в богослужении? — последний вопрос очень актуален для эмигрантов, живущих в иноэтнической и иноязыковой среде, например, для молокан и старообрядцев в США, духоборцев в Канаде.

Конфессиональная самоидентификация рассматривается обычно во взаимоотношении с тремя другими наиболее общими идентификациями, а именно: идентификацией по этническому признаку, по языку и по признаку гражданства (вхождения в общность, называемую государством).

Остановимся на отношениях между конфессиональной и этнической идентификациями. Особое взаимодействие этнического и конфессионального, где второе подавляет первое, привело к возникновению в этнологии понятия **этноконфессиональная группа**. Складываясь обычно на основе нескольких этнических групп и, как правило, в условиях эмиграции тяготея к компактным поселениям, новая общность объединяется, прежде всего, своим вероисповеданием и созданной на этой основе моделью мира, в которой изначальная этническая принадлежность не имеет значения. Представители христианских этноконфессиональных групп — прежде всего, сектанты — часто повторяют слова апостола Павла о будущей вечной жизни, в которой «нет ни эллина, ни иудея». Образцом этноконфессиональной группы могут служить меннониты: секта, выделившись в XVII в. из молодого, не окрепшего ещё протестантизма, складывалась из голландцев, фламандцев, немцев. Своё название она получила от имени своего основателя — монаха Менно Симона, языком богослужения стал один из диалектов голландского языка. Как во всякой замкнутой группе, была выработана своя собственная не только религиозная, но и бытовая культура. И хотя меннонитов в России, где они прожили более двухсот лет, обычно называли немцами (языком богослужения, не говоря уже о бытовом языке, к тому времени стал уже немецкий, как стали немецкими и элементы бытовой повседневной жизни), они сами себя считали особой этнической группой — со своей культурой и своей этнической верой (Ипатов, 1978; Bender, 1960).

В России нечто сходное можно увидеть в духоборцах. Это движение, не признававшее Библию священной книгой, отвергавшее все внешние атрибуты православной церкви, прежде всего, водное крещение, институт священства, христианских святых, иконы, зародилось практически одновременно в России (Тамбовская губерния) и на Украине, проникло в донское казачество и прошло на волжские берега, вовлекая в себя часть мордовского населения (Клибанов, 1965; Иникова, 1997). Сами духоборцы это отчётливо сознают, говоря, что они «смешанная нация: и русские, и украинцы, и цыгане, и мордва — все есть среди нас» (ЭМА, 1988), но для них это не имеет значения, потому что прежде всего они — духоборцы. Рассуждая, например, о браках, они подчёркивают, что нужно выходить замуж за духоборца, а не за «русского», тем самым противопоставляя себя русским как один этнос другому.

Нечто сходное с меннонитами и духоборцами можно увидеть и в конфессиональной общности молокан. В молоканстве группа, следующая за русскими по численности, до сих пор сохранившая этнические признаки, прежде всего, язык, это мордва. В условиях ипоэтнического окружения молокане противопоставляют себя «русским»: «На войну все пошли: и армяне, и русские, и молокане». Регулярное противопоставление этнического и конфессионального как противопоставление двух этносов является основанием для применения термина «этноконфессиональная группа» и к молоканам.

Понятие этноконфессиональной группы применимо к конфессиональным общностям, попадающим в результате миграции в условия иноэтнического и иноязычного окружения. Там же, где конфессиональная группа окружена населением, идентичным с ней в языковом и этническом отношении, говорить о ней как о группе этноконфессиональной, на наш взгляд, нужно с большой осторожностью. Так, возвращение и духоборцев, и молокан из Закавказья на историческую родину — в Россию — знаменовало перемены в дистанции между представителями этих групп и русскими: духоборцы оказались в этнически родной среде, противопоставление стало только конфессиональным, да и оно постепенно сглаживается. Духоборцы, жившие на Кавказе, чётко противопоставляли себя русским; не имело значения, был ли этот русский православным или неверующим. Духоборцы, недавно переехавшие в Тульскую область, переселялись к «своим» по языку и «своим» этнически: они возвращались в Россию и к тому же на родину Льва Толстого (их поселок Архангельское находится в нескольких десятках километров от Ясной Поляны), кото-

рого считают «своим» по вере, а поэтому осознают себя русскими. Так называемые «постоянные» молокане, выходцы из Тамбовской и Саратовской губерний, прожившие в Закавказье около 150 лет и переселившиеся в Тульскую область, считают, что их вера «помогает воспитывать настоящего человека». Они указывают своей молодежи, что она должна быть нравственным примером для «других русских», относя себя тем самым тоже к русским.

Интерес представляет рассмотрение взаимоотношений между этничностью и конфессиональной принадлежностью у старообрядцев. Старообрядческие группы, относящиеся к разным толкам и согласиям, проживающие в самых разных окружениях, рассеянные по всему свету — пожалуй, нет их только в Африке и Антарктиде — дают богатейший материал к размышлению над понятием конфессиональной и этноконфессиональной группы. Так, А. Ипатов, в своей книге о меннонитах (Ипатов, 1978) называет этноконфессиональными группами старообрядцев-бухтарминцев, проживающих в горном Алтае, старообрядцев-некрасовцев, живущих в Болгарии. Этноконфессиональной группой называет болгарских старообрядцев и Е. Анастасова, разделяя их на две субконфессиональные группы — поповцев и беспоповцев, проживающих соответственно в двух селениях — Казашко и Татарице (Анастасова, 1998), этноконфессиональной группой называются старообрядцы Дальнего Востока в книге Ю.В. Аргудяевой (Аргудяева, 2002).

Прежде чем рассматривать различные внутриконфессиональные и территориальные варианты старообрядчества, необходимо выбрать для себя одно из двух существующих о нём утверждений. Первое: старообрядчество столь разнородно, что между радикальными беспоповцами и поповцами белокриницкого согласия идеологическое расстояние более значительно, чем между белокриницкими и «новообрядцами», то есть современной патриаршей церковью. Другая и более распространённая точка зрения всё-таки соединяет всех старообрядцев в одну разновидность православия, противопоставленную новообрядческой церкви по важнейшим для церковной жизни признакам — таким, как служение по старым книгам (изданным не позднее 1653 г.), использование древнерусских знаменных распевов, двуперстное знамение, восьмиконечный крест, сугубая аллилуйя и др.

Рассуждая о старообрядчестве, я принимаю второе утверждение. Для последующих размышлений важно, что все старообрядческие согласия считают себя хранителями истинной православной веры на Руси, а по-

тому «русскость» веры для абсолютного большинства старообрядческих групп является признаком, определяющим их этническое самосознание. В этом смысле интересно сопоставить старообрядцев с молоканами. У американских молокан постоянно идёт дискуссия — скрытая или явная (в частности, она имеет место и в молоканской прессе) — о различии между верой и культурой, об автономности веры и языка. Постоянные молокане по многим параметрам близки к баптизму, а молокане-прыгуны — к пятидесятникам; поэтому неслучайно, что довольно большое число молокан в США и России в силу разных причин ушло в баптизм или пятидесятничество. Старообрядцы же, как правило, не меняют своей веры, и если это происходило в прошлом, то было либо добровольным индивидуальным переходом, либо происходило под давлением извне — со стороны церкви или государства в старой Российской империи, как это случалось и с молоканами, и с духоборцами. Внутри же старообрядчества возможны переходы из одного согласия в другое. Думается, что внутри России или бывшего Советского Союза, даже живя в окружении иноязычных и иноэтнических групп, русские старообрядцы ощущают себя прежде русскими и никогда не скажут, подобно духоборцам: «она вышла замуж за русского». Вместо этого скажут: «за никонианина», «за православного» (в отличие от «древлеправославного», то есть старообрядца). В этих высказываниях они чётко противопоставляют себя остальным православным русским и тем самым составляют конфессиональную общность внутри православия, считая себя посетителями «самой русской веры».

Известно, что старообрядцами являются не только русские. Например, коми-язвинцы образуют особую группу старообрядцев-беглопоповцев на пермском северо-востоке. Такая же ситуация у некоторых коми-зырян и тихвинских карел. Поскольку в непосредственном окружении тихвинских карел нет русских старообрядцев, а есть только представители никонианской веры, то старообрядцы-карелы противопоставляют свою старообрядческую веру «русской вере», в которой нет спасения (Фишман, 2003). Упомянутые группы обычно называются этноконфессиональными, однако, как и в любом другом случае, для такого вывода исследователю важно учитывать вербализованные формы этнической самоидентификации, то есть высказывания о себе старообрядцев — коми или карел — как об особой этнической общности.

В сектантстве и среди старообрядческих согласий и толков распространена идентификация и самоидентификация с использованием имени вождя или основателя секты: таковы уже упоминавшиеся меннониты,

*максимисты* — последователи учения молоканского пророка Максима Рудомёткина, *федосеевцы*, *филипповцы*, *софонтиевцы*, названные или назвавшиеся так по имени руководителей старообрядческих беспопысков.

Можно попробовать разделить средства и способы идентификации. Средствами могут быть многие элементы культуры, рассматриваемые в определённой ролевой функции. Говоря о средствах, мы задаем вопросы «что?» и «для чего?», совмещая в средствах материал и цель. Способ отвечает на вопрос «как», и относится непосредственно к процедуре/процессу. Однако в большинстве случаев средства и способы спаяны так, что разделить их почти невозможно. Невозможно и составить перечень всех средств и способов идентификации — они могут быть самыми неожиданными. Например, американская молоканка в одном собрании, которое полностью перешло на английский язык не только в быту, но и в богослужении, на вопрос, почему они считают себя русскими, ответила: «А мы варенье в чай кладём, как русские». Однако можно наметить те сферы жизни, из которых будут наиболее интенсивно черпаться средства и способы идентификации, и наметить ряд предпочтительных средств.

Вернёмся к различению в каждой конфессиональной культуре трёх уровней — уровня Закона (догматики и связанных с ней некоторых правил, заповеданных Богом); Обряда (овеществления Закона через богослужение и связанные с ним действия, в том числе, и речевые) и уровня Порядка (установлений, принятых обществом для удобства совершения обряда и исполнения Закона). Можно предположить, что для самоидентификации индивида в конфессиональном отношении могут использоваться элементы всех трёх уровней, хотя предпочтительным все же является обращение к уровням Закона и Обряда. Действительно, структура богослужения — одно из самых главных средств идентификации конфессиональных общностей. Если же нужно утвердить свою принадлежность к определённому территориальному варианту, то можно указать и какие-то признаки Порядка.

Идентификаторы можно разделить на два главных вида: а) внешние — видимые, слышимые, осязаемые знаки; б) внутренние ментальные образования, обычно скрытые от глаз и ушей «чужих».

Такое разделение представляется естественным и применимым к разным ситуациям, в частности, к различным типам самоидентификации. Так, Ф. Барт, анализируя этническую идентичность, указал «на два порядка культурного содержания этнической дихотомии: 1) воспринимаемые сигналы или знаки — дифференциальные признаки, которые люди

находят у других и высказывают сами для демонстрации идентичности (платье, язык, жилище...); 2) фундаментальные ценностные ориентации: нормы нравственности и стандарты оценки поведения» (Барт, 2006: 16).

Если внешние знаки, имеющие семиотическую идентифицирующую функцию, в частности, демонстрационную, могут быть выражены в самых разных культурных кодах — предметном, поведенческом, музыкальном и др., в том числе и вербальном, то внутренние ментальные образования, представляющие «фундаментальные ценностные ориентации» (Барт), для того чтобы стать понятными в общении со «своими», а также для объяснения «чужим» или «другим», нуждаются, прежде всего, в вербализации. В сфере конфессиональной идентификации такое разделение идентификаторов особенно очевидно, значимо, и самими носителями конфессиональной культуры «вынесено» в вербальные тексты в виде устойчивых формул. Так, в любой другой конфессиональной культуре, выражением универсальной оппозиции «свое—чужое» является, прежде всего, озвученное в культуре противопоставление «своя вера—чужая вера», а также вербально выраженная оппозиция «наружное—внутреннее/сердечное/душевное».

Такая оппозиция объясняет не только указанное выше деление идентификаторов на два вида, но и использование внешних идентификаторов в качестве маски (ложной идентификации) для сокрытия истинной, внутренней веры. В XIX в. довольно часты были случаи временного ложного перехода из молоканства или старообрядчества в синодальное православие посредством принятия его внешних идентификационных знаков (посещение православной службы, ношение креста и пр.). Все такие ситуации были связаны с государственным и церковным преследованием раскольничества и сектантства.

Такое разделение для конфессиональных культур, в течение столетий подвергавшихся репрессиям, имеет особое значение. Некоторые сектанты — например, многие хлысты — скрывали свою веру, выдавая себя за православных, посещая церковь и исправно исполняя все соответствующие православию практики. Можно здесь вспомнить о таком замечательном идентификаторе, как маска, описанная Л.А. Софроновой (Софронова, 2006а). У представителей маргинальных конфессий, надевших маску православия, она, как правило, не прирастала к лицу, и такое поведение, будучи ложной идентификацией, способствовало сохранению своей веры и, стало быть, являлось защитой своей идентичности. Для «особо вредных сект», к которым относились, например, молокане в первой половине XIX века, осуществлялся практически насильственный переход в

православную веру — под страхом тюремного заключения, разлучения с семьей, ссылки в «Закавказье» в солдаты. При первой же возможности они возвращались к своей вере. Так, в 1869 г. в с. Чернавка Балашовского уезда Саратовской губернии произошло «отпадение 30 душ православных в молоканскую веру». На Пасху они публично объявили, что они молокане, и исполняли православные обряды только потому, что находились в крепостном праве. Как говорилось в деле, «к увещаниям были непреклонны» (ГАСО. Ф. 135, д. 2983).

И таких дел в архиве Саратова очень много. Сравним с текстом прошения, приведённым в диссертации А. Львова: «...я **по наружному** взгляду хотя и нахожусь в Православии, но **сердечно** воспитана в ма(ла)канско Воскресенском понятии, каковое по Евангельски и желаю исповедать до конца моей жизни» (РГИА. Ф. 1284, оп. 222 (1896 г.), д. 2, л. 3; Львов, 2007: 113).

В последнем тексте обратим внимание на противопоставление **наружного** и **сердечного**. Сравним этот текст с фрагментом вводной части в знаменитой в молоканстве книге «Дух и Жизнь», собранной из сочинений наставников и пророков молокан-прыгунов: в ней было указано первое и важнейшее отличие религии предков от религии православной: они «...принадлежали к греко-российской православной церкви — но **только по наружности**. **Внутренно** же исповедывали чистосердечно веру во Всемогущаго и везде сущаго и Всесотворшаго Бога, обитающего в живом существе — но не в мёртвом деревянном, каменном, или в других изображениях, сделанных искусственно руками человеческими по изволению и вымыслу людей» (Дух и Жизнь..., 1975: 11).

В двух последних текстах выведена наружу одна из самых главных оппозиций в модели мира молокан и духоборцев — оппозиция «внешнего/наружного — внутреннего/сердечного». Как написано в одном из первых очерков о молоканах, «наружное богослужение без сердечного расположения не вменяется в грех» (Исторические сведения..., 1858. № 3: 65–66). Это означало, что в *наружном* богослужении не участвовал *внутренний человек*. В.Ф. Ливанов приводит в своей книге слова из молоканской проповеди: «внутренний душевный человек находится духом на небеси, а внешний смертный в мире...» (Ливанов, 1872. Т. III: 440).

Советское время принесло другую напасть: все без различия религиозные общности стали нежелательными маргиналами. И старообрядцы, и «новообрядцы», или «никониане», как и представители народного протестантизма (духоборцы, молокане), вынуждены были скрывать

внешние знаки своей конфессиональной идентичности, к которым относятся и религиозные обрядовые практики. Люди боялись ходить в церковь, крестить детей, отмечать церковные праздники, носить крестики, собираться для моления в частных домах (например, в 70-х годах XX в. беспоповцев поморской веры в деревнях Верхокомя штрафовали за проведение в частном доме служб в двенадцатые праздники).

Оставались внутренние конфессиональные идентификаторы: осознание, что является грехом; понимание, что надо исполнять Божьи заповеди; иными словами, сохранялись нравственные христианские ценности. Для самодостаточных конфессиональных культур, то есть тех, которые для своего воспроизводства не нуждались в поддержке извне и которые изначально были маргинальными, было привычным хранить в коллективной памяти не только внутренние, но и внешние (визуальные или слуховые) идентификационные знаки — такие, например, как обрядовое пение — во времена, когда оно запрещалось. С другой стороны, притеснения советского времени способствовали сближению разных конфессиональных направлений и стимулировали их объединение в обрядовых практиках, когда такое стало возможным. Во многих сёлах, где жили и старо- и новообрядцы и где в тридцатые годы были закрыты церкви, похоронный обряд (отпевание покойника и той, и другой веры), совершали старообрядцы, сумевшие сохранить соответствующие знаки своей идентичности на протяжении нескольких веков противостояния официальному православию.

Следует помнить, что и внешние, и внутренние идентификаторы несут в себе конфессиональные смыслы, и в этом отношении представляют единую сферу, хотя семиотическая нагруженность знаков далеко не одинакова. Так, лестовка и подручник — внешние знаки старообрядческой культуры, которые могут быть использованы для (само)идентификации, однако лестовка имеет глубокий сакральный смысл, а подручник — лишь элемент человеческого удобства при молитве. Ещё более яркий пример — перстосложение, а именно, двуперстие старообрядцев — внешний знак, выражающий конденсированный догматический смысл, относящийся непосредственно к Закону, а именно к двуединой божественной и человеческой сущности Христа. Именно поэтому «чужаки», которых допускают в богослужебном обряде участвовать в литургическом пении, никогда не смогут молиться и «знаменоваться» вместе со старообрядцами.

Особо стоит отметить возможность дефектной самоидентификации. Это демонстрация внешних идентификационных знаков при невозмож-

ности объяснить/мотивировать их конфессиональный смысл, например, объяснить назначение пояса или смысла крещения (у старообрядцев).

Существенно, что, обращаясь к Закону, Обряду и Порядку для нахождения или указания идентификаторов, представители культуры порождают или воспроизводят разного рода тексты, включающие в себя описание поведения членов своей группы, их различные обрядовые практики, а также описание культурных концептов, которые даже в номинации своих ключевых слов отсылают к таким текстам.

Обратимся к рассмотрению значимых терминов, представляющих удобный и плодотворный объект для народной этимологии.

Начнем с имён, называющих конфессии. В прошлом обострённость самосознания конфессиональных групп возрастала под прессингом государства и церкви, отторгавших и преследовавших их как врагов православия — еретиков и раскольников, как «вредные» и «особо вредные» секты. Оно, это самосознание, толкало к переосмыслению названий, даваемых церковными деятелями конфессиональным группам. Да, *духоборцы*, но не потому, что боремся со Святым Духом, как это утверждала церковь, а потому, что только Духом боремся за божественную Истину; да, *молокане*, но не потому, что в пост пьём и едим молочное, нарушая постовые запреты, а потому, что принимаем учение Христа, о котором апостол Пётр сказал, что оно есть «чистое словесное молоко». Да, *старообрядцы*, но не потому, что привержены букве старых обрядов, а потому, что понимаем, что смысл и форма слиты воедино, и изменение обрядовых форм, произведённое патриархом Никоном, говорит о кошунственном изменении Божественного смысла, в этих обрядах заключённого.

Указанные переосмысления названий конфессиональных категорий являются самоидентификацией через указание на некие коллективные действия, совершаемые по религиозным мотивам и объединяющие людей, названных так кем-то «чужим». Возможности для такого толкования предоставляет сама языковая структура конфессии, их внутренняя форма. Как показал А. Львов на материале культуры субботников (Львов, 2007), именно нарративы о своих религиозных практиках являются у субботников средством самоидентификации, хотя последний термин автор диссертации не употребляет, предпочитая ему слово *идентичность*. Он пишет: «В отличие от духоборцев и молокан, принявших и сохранивших свои конфессиины до наших дней, субботники использовали множество самоназваний (*геры, субботники, молokane-субботники, молokane, евреи, талмудисты, караимы*), ни одно из которых не стало об-

щепринятым.<...> Все эти крайности вместе с многочисленными промежуточными вариантами мы будем рассматривать как части единого, хотя и децентрализованного движения.<...> Собственная идентичность связана, скорее, с повседневными практиками, с нормами поведения (соблюдение субботы, диетарные предписания и т.п.), а не с каким-либо определённым этнонимом или конфессионимом» (Львова, 2007: 7–9). В отличие от субботников, старообрядцы придерживаются своих категориальных названий и самоназваний, и в исторических ситуациях сложного смешения конфессиональных и этнических групп делают осознанный выбор конфессионима, играющего существенную роль в определении своей идентичности. Такую сложную ситуацию с конфессионимами на материале дунайских молокан глубоко проанализировал А.А. Пригарин (Пригарин, 2010: 367–446).

Для наших трёх конфессий их номинации имеют богатые возможности интерпретации, показывающие пути самоидентификации. Так, использование двух синонимичных названий для представителей старой веры (*старообрядцы* и *староверы*) даёт возможность противопоставить две веры. В разных регионах мне приходилось сталкиваться с двумя интерпретациями этих конфессионимов. В одном из них (пос. Радуль Черниговской области) представители поморского согласия считали, что староверами нужно называть иудеев. Христианство же — новая вера, и внутри неё есть старо- и новообрядцы или никониане. Примерно то же говорят старообрядцы часовенного согласия, живущие в Туве: «Только евреи, значит, со своим еврейским законом остались по Моисееву закону. Хоть они нас называют староверами, а мы никто не касаемся к староверию, мы к новой благодати от Рождества Христова. А они остались в старо-то вере, они староверы-то» (Полевая запись Е.А. Рукавицыной, 2010). Представители поморского (беспоповского) согласия на Северном Кавказе, противопоставляя себя старообрядцам белокриницкого (поповского) согласия, считают, что именно поморцев следует считать староверами, а белокриницкие, приняв сомнительное священство, фактически перешли в новую веру, оставив старые обряды, поэтому им следует называться старообрядцами.

В вопросно-ответных псалмах духоборцев, излагающих учение, даётся толкование слова *духоборец* через указания основания такого названия, источника его появления, назначения и смысла духоборческой деятельности — все эти признаки служат самоидентификации данного конфессионального направления:

(В.) Почему ты духоборец?

(О.) Мы же Богу духом служим, духом избираем, духом бодрствуем, от духа меч берём, духовным мечем и воюем, от познания духом слова Божьего (*основание названия*).

(В.) От чего ты духоборец?

(О.) От всемогущего Бога, от познания духом слова Божьего (*источник*).

(В.) Для чего ты духоборец?

(О.) Для познания духом пути Божьего, слова Божьего духом Божиим (*назначение*).

(В.) Что значит ваше духоборчество?

(О.) Сила и крепость с Господом вкупе; духовное познание духом слова Божьего (*смысл, истолкование*)

(«Животная книга»..., 1954: 28).

Есть и другие возможности интерпретации номинации *духоборец* — без обращения к внутренней форме слова. На мой вопрос: «Как объяснить, кто такой духоборец?» пожилой информант ответил: «Напи предки такую присягу принимали: «Человек человека — не трогать, оружие — близко не было, замки — даже звания такого не было, чтобы всё честно; попов не принимаем». Здесь излагаются правила жизни, идентифицирующие духоборца.

Номинация *молочане* даёт возможность для нескольких интерпретаций, большинство из которых основано на народной этимологии. Как уже указывалось, одна из них — несоблюдение молочных постов — идентификация со стороны «чужих»; другая — цитата из Первого послания апостола Петра, где он даёт метафорическое толкование учения Христа как чистого словесного молока — способ идентификации «своими», то есть самоидентификация. Мне приходилось слышать ещё несколько толкований, интересных как способ осмысления себя, хотя и не соответствующих истине. Два из них содержат указание на гипотетическую территорию исхода: «говорят, что река такая есть — малый Кан, вот оттуда мы *малакане*»; или «есть просто Ока, а есть Малая Ока, мы с Малой». Заметим, что такой способ названия субконфессиональных групп имеет место и у старообрядцев: в названиях *белокриницкая* или *австрийская*, вера содержит указание на место, где беспоповцами было обретоено священство (в селе Белая Криница, которое находилось в Австро-Венгерской монархии (теперь Западная Украина); уральско-сибирское название *кер-жаки* указывает на место прежнего, скитского проживания староверов —

реку Керженец в Нижегородской губернии; одна из интерпретаций сибирского названия *семейские* содержит указание на реку исхода — Сейм, другая — на способ заселения новых мест в Забайкалье *большими семьями*). Идея молока содержится в толковании названия *молокане* через отсылку к реке Молочной в Таврической губернии, но это указание не на место исхода, а место нового заселения по указу императора Александра I от 1805 г., тогда как само название уже использовалось достаточно долгое время. Наконец, любопытно народно-этимологическое объяснение слова *молокане* через описание следующей ситуации: императрица Екатерина II спросила приближенных, много ли народу отпало от православия, на что получила ответ: «Нет, матушка государыня, *мало канули*». Такая интерпретация привлекательна для молокан возможностью сделать следующее за этим высказыванием заключение: «правильно сказано: много званных, да мало избранных», *избранные* и есть отпавшие от православия молокане. (Нужно заметить, что оппозиция «избранные Богом — не избранные» довольно часто употребляется молоканами-прыгунами и духоборцами для самоидентификации «своих» и идентификации «чужих» и содержит ответ на два идентификационных вопроса: *чьи?* (Божьи) и *откуда?* (от израильского колена).

Название *молокане* является предметом толкования самих молокан при обращении к основам учения или истолкования смысла обрядов. Иногда это происходит с намерением обличить тех, которые не удовлетворяют признакам молоканской идентичности. Так, современные молокане разделяются на так называемых *постоянных* или *старопостоянных*, они же *духовные христиане*, и *прыгунов* или *духовных молокан*. Прилагательное *постоянные*, по мнению самих постоянных молокан, было дано им потому, что они постоянно молились. Прыгунами же называют тех молокан, которые приняли Святой Дух, под действием которого прыгали (считается, что это разделение произошло в тридцатых годах XIX в., то есть почти на сто лет позже появления молоканства как отдельного течения). Любопытно шутовское объяснение молоканина-прыгуна, живущего в США: «Постоянные остались на том же месте, а прыгуны упрыгали дальше». Постоянных молокан относят к рационалистическим сектам, прыгунов же, в богослужении которых участвуют пророки и действенники (те, в которых действует Святой Дух, что внешне выражается в воздевании рук и прыгании), — к мистическим. Кроме того, эти две секты различаются и праздниками: постоянные отмечают семь или более православных праздников, прыгуны — пять ветхозаветных и — некоторые

общины — пять новозаветных. Ниже приводится речь одного из молоканских проповедников и левцов (И.П. Пономарёва), произнесённая на празднике жатвы в 2000 г. в Ставропольском крае, в которой он стремится доказать, что называться молоканами могут только постоянные молокане, и пытается отделить их, с одной стороны, от прыгунов, а с другой, от балтистов.

«Я сейчас скажу, вот Господь дал нам разум, чтобы рассуждать. Но надо знать границы. Его мысли — не наши мысли, его пути — не наши пути. И наши рассуждения не могут проверить Слово Божие. И наши раздумья не являются проверкой Божьего Слова. Но его Слово проверяет нас, чтобы думать. И я сейчас буду говорить, но буду говорить все слова Божии, которые записаны в Слове священного Писания. Я не буду открывать (Библию. — С.Н.), но читающие знают. В древности Бог израильскому народу заповедовал три праздника в связи с уборкой урожая. Первый праздник назывался, который они справляли ранней весной, — праздник опресноков. И они приносили первый сноп пред Господом, первый сноп плодов ячменя. Это первый был праздник. Второй праздник поздней весной, день седмиц, то есть день пятидесятиницы. Они приносили первый хлеб, испечённый из плодов пшеницы пред Господом. Третий праздник поздней осенью — он назывался у них Кущи. Тогда заканчивались все земляные работы в Израиле. Кущи — то есть в переводе «палатка». Когда Господь сказал: «Я вывел вас из Египта и поселил вас в кущах». Это праздник празднують — праздник иудейский, не христианский, празднують его и наши, называются молоканья-прыгуны. Поэтому не каждый может называться молоканом. А молокан как хотят они и порочут. Иудейские праздники справляют — говорят: мы молоканья. Празднують восемь дней. Если его справлять, надо жить в кущах и есть опресноки. А Павел апостол говорить: все еврейские праздники — это день грядущего, а настоящие принадлежат Христу. Записано в Слове Божьем. Вот вся истина. И почему наши предки — старопостоянные молокане — не забудем — *старопостоянных* сейчас почему-то выкинули (речь идёт о названии. — С.Н.) — они избрали семь праздников Христовых, и все — на основании слова Божья. Число семь — это совершенная полнота бытия, вот отсюда начинается семёрка, и нет больше числа в Слове Священного Писания, которое исчислялось бы не на семь. Семь, всё

семь — на этом основывается наша молоканья. Но сейчас могут все назваться молоканьем, а почему? — чтобы опорочить молокан. На базаре может назваться молоканом, а в собрание идёт — говорить: я баптист. Вот и вся истина, не будем забывать».

Вторая часть беседы посвящена одному из самых главных вопросов протестантизма: чем спасается человек — верой или делами. Тот же выступавший соединяет веру и дела как одинаково необходимые для спасения:

«Я буду читать. Я сейчас прочитаю не о том. Я прочитаю о вере, надежде и любви. Веры две может быть. Вера есть мёртвая, а есть неллицемерная, то есть живая. И вот я сейчас прочитаю. Читаю одиннадцатую главу, шестой стих Послания к Евреям — так гласит: “Без веры Богу угодить невозможно, ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт”. А вот как искать? Все мы не знаем, как его искать. Это другая сторона. Сейчас прочитаю о мёртвой вере. Читаю Якова глава вторая, с четырнадцатой строки: “Что пользы, братья мои, если кто говорит, что имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?” Что пользы? Каждому к нам относится, ходящим, дорогие братья и сестры. Каждый проверим себя (читает): “Покажи мне веру без дел твоих”. (Иак. 2: 18). “Ты веруешь, что Бог един, и хорошо делаешь. И бесы веруют и трепещут”.(2:19). И бесы веровают и трепещут. “Вера без дел мертва”.(2:26) “И делами вера достигла совершенства” (2: 22)<sup>1</sup>. Апостол говорит, а мы хотим свою человеческую мудрость показать. Вера на силе Божией».

Неявным оппонентом выступает другой выдающийся молоканский проповедник — пресвитер Т.В. Щетинкин, говорящий о приоритете веры:

«Никого не осуждаем. Каждый пусть служит, как может. Но почему мы так служим, мы должны твёрдо знать, почему мы служим так. Недавно говорил с одним, он мне: “Почему вы не делаете водное крещение? Христос принял, Апостолы приняли. А вы почему нет?”. Милые мои, есть двое следов Христа. Жизнь по старому и новому Закону. Он не нарушил ни одной заповеди. Когда священники увидели, что силу управления теряют из-за него и постановили убить, а не нашли за нём ни одной запятой. Христос жил по Закону. И след остался. Он сказал: “Я вас освобождаю от следов закона”. Он сказал “Я есмь путь и жизнь”. Всякий верую-

1 Точность молоканского цитирования и интерпретация библейских цитат – предмет особого исследования. Далее в данной книге приводятся только адреса цитат, указанные самими молоканами.

щий в него имеет спасение. Тот, который живёт по новому Завету. Павел апостол хорошо сказал, что у нас сейчас не закон дел, а закон веры. Верю человек спасается, а делами... Иван Петрович хорошо сказал: есть вера живая, а есть мёртвая. Христа спросили: "Что нам делать?", в шестой главе. А он прямо сказал: "Вот дела Божия. Вера, грит, в того, кого Он послал". И больше ничего не прибавил. Не прибавил. Седьмицу сделать, крещение принять, омыться, там ещё чёй-то. Он ничего не сказал. Он сказал — вот дело Божие — веруйте, в кого Он послал. Ну, зачем прибавлять ещё туда? Вот ещё — это делай, то делай. Эта чья заповедь? Заповедь человеческая. А Христос сказал — Павел Апостол сказал: "Я их (заповеди человеческие) ненавижу". И мы изучаем, что Господь ненавидит. И мы начинаем искать — а вот у Моисея написано так, у Исаяи так, в старом Законе делали так. Да, они делали так. Но ведь мы же не будем делать так — мы живём при новой своей Конституции, новом Законе, Законе Христа. Христос всегда говорил мало, но понятно. Подошли (к нему): "Что нам делать, чтобы спастись?". Он сказал: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем своим, всем помышлением твоим и возлюби ближнего своего как самого себя. На сих двух заповедях основаны закон и пророки". Понятно? Ну, зачем ещё прибавлять? Что ещё надо?».

Можно сказать, что эти две речи посвящены проблемам самоидентификации молокан, они обращены к членам нескольких общин постоянных, и каждый должен сделать свой личный выбор, поскольку при отсутствии священнической иерархии и присутствии изначальной в молоканстве самостоятельности разных общин личная свобода интерпретации Библии достаточно велика. Вот как, например, понимает тот же вопрос о спасении рядовой член общины прыгунов в с. Фиолетово, рассказавший следующую притчу:

«Идёт мужик, несёт беремя хлебов. А нищий идёт: Дай, грит, кусочек хлеба, дай, умираю! — Отойди! — А тут одна буханка упала, и в грязь. Он, было, нагнулся за ней, а нищий вперёд схватил эту буханку. Да ладно! Она, буханка, была грязная уже. Ну, время пришло — почил. А сын у него был не таков. Он творил милостыню, сирот не обижал, бедных не оставлял, вдову (мать) посещал, так, чтобы было всё нормально.

Ну, пришло время, и он постарел тоже, почил. Он пришёл туда, значит. Входит — отца не найдёт. Где отец? — туда-суда — это притча. Ага. Значить, к заведующему: где у меня тут должен отец быть, а

где он? — Пойдём, поищем. Ага. Сперва пошли искать делишки. Ага. Там ведомость открыли, одну, другую открыли — всё чисто, ничего нет. Пойдем, глянем, где он. Пойдем к отцу. Пошли. Он с краюшку трещить. Где, где — в аду! Ну, не совсем в аду. С краюшку. Пойдем, там есть шкапчики. Много-много шкапчиков. Пойдем в них глянем. Один открыли — нету, пятый, десятый — нету; самую крайнюю тумбочку открыли, и там в уголке лежит грязная буханка хлеба. Давай возьмём его оттуда. Взяли отца в лучшее место. Милостыня — она выше всего на свете. Она спасает даже от смерти — не этой, а от второй смерти, придём когда на Суд. Делами можно спастись».

Обратимся ещё к одной языковой характеристике конфессиональных групп, служащей средством их самоидентификации. Это антропонимикон.

Начнём со старообрядцев. Общеизвестно, что среди старообрядческих имён много старинных и редких русских имён: Февруса Апполинарьевна, Улита Корниловна, Макарий и Прокопий Гермогеновичи, Савватий Калистратович — такие имена и отчества встречаются во многих старообрядческих селениях. И хотя наиболее частотными являются общеупотребительные Иван, Василий, Пётр, Павел, Анна, Татьяна, Мария, Наталья, рядом с ними по частоте оказываются Савелий, Карп, Савватий, Евдокия, Ефросинья, Прасковья, Ульяна, Матрёна (многие были просмотрены похозяйственные книги в сельсоветах нескольких старообрядческих сёл Урала и Сибири). Интересные сведения об употребительных именах у дунайских старообрядцев-липован приводит А.А. Пригарин (2010: 394–404).

Тенденция к территориальному противопоставлению форм имён — полное на Севере, уменьшительное на Юге России — в старообрядчестве практически не действует. Зато существует расподобление форм имён бытовых (профанных), где возможно употребление имени без отчества или отчества без имени, и имён в социально-религиозной сфере (ситуация собора, обращение к наставнику, уставщику, к грамотным по-славянски и особенно по крюкам), где по имени-отчеству называются наиболее уважаемые люди, причём употребляется полный произносительный вариант (не Михал Михальч и Пал Пальч, а Михаил Михайлович, Павел Павлович).

У духоворцев — выходцев южнорусских областей — отчества не употребительны. Более того, они до сих пор называют друг друга уменьшительными именами независимо от возраста: Ваня, Вася, Коля, Даша, Луша, Поля — так обращаются к старикам молодые люди. Уменьшительная форма имени — знак не только и не столько тёплых индивидуальных отношений, сколько принадлежности к одному тесному сообществу, большой

духоборческой семье. Особо почитаемые духоборцы награждаются гипокористическими именами — это мудрые старики и «святые» — духоборские вожди: «Родимая Лушечка, красное солнышко, светлый месяц, мать пресвятая Богородица» — так звучит в псалме духоборцев имя их любимой предводительницы — Лукерьи Васильевны Калмыковой, умершей более ста лет назад. У канадских духоборцев остался этот тип употребления формы имени: последний духоборческий вождь Пётр Васильевич Веригин, проживший двадцать лет в Канаде, обладал даром ясновидения и назывался в знак глубочайшего почтения, граничащего с благоговением, *Пётюшка Господний*. Замечу, что уменьшительная форма имени в духоборской культуре, кроме антропонимов Лушечка, Петюшка, Малаша, Захарушка (независимо от возраста) употребляется также и в применении к особо значимым пространственным объектам, и становится их собственным именем — топонимом; потому место, где «родимая Лушечка уединялись для раздумий» — не пещера, а Пещерочка; пространство, в котором стоят могилы-склепы духоборских вождей — не могилы, а Могилочки; а лицевая сторона каждого склепа-домика — не памятник, а Памятничек.

У молокан до сих пор распространены библейские имена: Аарон, Соломон, Исаяя, Илия, Лия, Хана, Сара (особенно это типично для молокан-прыгунов, где сильны ветхозаветные тенденции, например ветхозаветные праздники). Таким образом, при отсутствии существенного различия в именниках (кроме старорусских имён старообрядцев), каждая из рассматриваемых культур по-разному использует для самоидентификации данный ей общий русский антропонимикон, причём средством групповой самоидентификации могут служить формы имени.

Замечательным языковым способом выразить групповую сплочённость является употребление местоимения *Мы* в противопоставлении *Они* или *Вы* (в диалогах с представителями других культур). Весьма выразительно это проявляется в текстах духоборческих псалмов и молоканских духовных песен. *МЫ* в духоборческих псалмах — всегда духоборцы, а не люди вообще; в вопросно-ответных псалмах, излагающих религиозное учение, которое является основой идентичности духоборцев, *МЫ* и *наши* в диалоге с враждебным миром противопоставлены *ВАМ* и *вашим*: эти местоимения имеют высокую частоту, например:

(В.) Монастырь у вас есть?

(О.) Нет, попов у нас нету.

(В.) Храм у вас есть?

(О.) Тело наше — храм Божий. Душа наша — образ Божий.

То же легко заметить в молоканских песнях, где местоимение *Мы* вместе с суффиктивными формами *нас, нам, нами*, почти везде кореферентно слову *люди* с определениями *верные, избранные, любящие* и т.п. или указательными местоимениями *твои, свои*, а также синонимам *избранный/твой* (по отношению к Богу) *народ, истинный Сион*, что эксплицируется в предложениях самоидентификации: «Мы все люди твои», «Мы им (Богом) избранный народ», «Мы — истинный Сион». Если прибавить к этому многие сотни форм глагола первого лица множественного числа с нулевым местоимением, то концепт «своих людей» — избранного народа — героя молоканских песен окажется явлен с помощью множества предикатов, среди которых преобладают глаголы с семой 'звучать' (культура молокан — культура, ориентирующаяся не на зрительное, а на слуховое восприятие); прежде всего, это говорение, в том числе глас свыше, а также пение и движение с абсолютным преобладанием глагола *идти* и его производных:

Нову песню мы поем,

Путём истинным пойдем (С11, № 81).

Старообрядцы в самоидентификационных высказываниях о своей культуре также обычно используют местоимения *МЫ, НАШИ* в противоположность *ИМ* или *ВАМ* как остальному миру.

Однако в последнее время при исследовании конфессиональных групп в полевых записях на тему самоидентификации всё чаще информанты употребляют местоимение *Я*, особенно, когда это касается статуса конфессиональных запретов, с которыми информанты не согласны. Тем самым обнаруживаются противопоставления *МЫ* и *Я* внутри группы, что говорит о возможных изменениях в привычном наборе признаков идентичности.

Другая, близкая к языковой, тоже устная, сфера — музыкальная, вернее, певческая. Она служит любимым средством самоидентификации всех трёх конфессиональных групп. Это предмет отдельного рассмотрения в дальнейших разделах, здесь укажем только на такой факт: молоканский певец из США определил молоканина как «поющего христианина», а молоканскую веру как *singing religion*.

Особую область составляют средства идентификации через внешние признаки человека (одежда, наличие/отсутствие бороды и т.д.), технологию пищи и пищевые запреты (библейские запреты на свинину и рыбу без чешуи, например) — здесь соединены признаки и Закона, и Обряда, и Порядка.

Один из самых естественных и любимых способов самоидентификации — обращение к своей истории, «началам» (откуда мы?). И здесь можно обращаться к письменным научным источникам, а можно устно создавать свою историческую мифологию. Здесь можно сравнить «письменных» старообрядцев с принципиально «устными» духоборцами, которые своими предками считают ветхозаветных отроков в печи огненной, а свою устность возводят к речевому поведению Иисуса Христа: «Христос книг не раскладывал». Многие молокане читали работы, посвящённые их культуре и истории, часто упоминают имя Ф.В. Ливанова, писавшего о них во второй половине XIX века, и трудно сказать, что, например, в рассказах об их вожде Уклеине (конец XVIII в.) идёт от устных преданий, а что взято из литературы. Обращение к исторической литературе позволило молоканам связать своё учение с ересями стригольников и жидовствующих русского средневековья в Новгороде и Пскове. В последнее время распространяется и укрепляется в молоканской среде идея, что апостольское христианство, с которым молокане отождествляют себя, принёс на Русь Андрей Первозванный. Это прозвучало в речи главного пресвитера молокан, произнесённой им на международном молоканском съезде в июле 2005 г. (с. Кочубеевка Ставропольского края). Заметим, однако, что в исторических представлениях молокан о далёком прошлом существует большой разброс и приведённые выше утверждения далеко не всеобщи.

В настоящее время люди ищут свои корни: никогда не ходившие ранее на богослужения молокане начинают посещать собрания, ездят по стране в поисках родины своих предков и читают священные книги. И если исследователь при изучении идентичности таких групп вынужден ориентироваться на внешние, наружные знаки — видимые и слышимые, то самоидентификация — личная и групповая — в конфессиональных культурах часто формируется при обращении к священным книгам. Именно в них и в самом процессе их чтения ищут верующие наружные и внутренние (внутренние больше!) знаки самоидентификации.

Заключая главу, снова обращаю внимание на то, что процедуру самоидентификации конфессиональной группы можно назвать глубинной сущностью культурного самосознания, ибо самоидентификация может быть связана практически с её любым элементом как идентификатором и во многом определяет «культурные смыслы» этих элементов. Акты самоидентификации осуществляют представители любых территориальных вариантов конфессиональной культуры, и к их речевому поведению в этой сфере я буду возвращаться ещё не раз.

## ГЛАВА II

### ПРОБЛЕМА ВАРИАНТОВ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ВАРИАНТЫ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ

#### Виды и признаки территориальных вариантов

Прежде чем говорить о территориальных вариантах конфессиональных культур, нужно остановиться на самом понятии территориального варианта культуры или языка. Так, языковой диалект определяется как территориальный вариант языка, например, русского или немецкого, в противоположность социальным вариантам языка — социолектам (например, жаргонам).

Словосочетание *территориальный вариант* применительно к понятию этнической культуры предполагает минимум две интерпретации. Первая подразумевает существование большой по размерам территории, населённой определённым этносом, на которой в силу разных природных, а стало быть, и хозяйственных факторов сформировался ряд разных реализаций этой культуры. Такова, например, локальная культура поморов как вариант русской народной культуры (поморы рассматривают себя как субэтнос, см.: Тулаева, 2009); таковой же является культура донских казаков (Рудиченко, 2004). Другая интерпретация предполагает существование в прошлом или настоящем культуры-метрополии как образца и отпочковавшихся от неё анклавов, образовавшихся на другой территории в результате миграций. В этих анклавах сохраняются черты материнской культуры, например, особенности говора и/или песенного фольклора.

Само понятие «территориальный вариант» подразумевает существование нескольких разных вариантов одной культуры или нескольких типов вариантов — в этом смысле *территориальный вариант* является родовым понятием для других терминов. Так, часто говорят о *региональ-*

ных вариантах словесного или музыкального фольклора. *Региональный вариант* предполагает охват значительной по размеру территории, соизмеримой с территорией области — одной или даже нескольких, однако независимо от их административных границ.

Можно противопоставить *региональный вариант* *локальному* (*локальный* обычно определяется в словарях как «свойственный только определённому месту, не выходящий за определённые пределы»). Эти варианты различаются по величине территории, к которой приложим данный термин (*локальный* очевидно меньше *регионального*). *Локальные варианты* различаются между собой по наличию элементов культуры, связанных с особенностями данной территории, например, по ориентации текстов какого-либо общенационального жанра на отражение определённых *локальных топов*; таковыми жанрами являются, например, *топонимические легенды* или *географические песни*. Блестящим образцом описания географических песен посредством плодотворного сочетания географической и фольклористической точки зрения является работа В.Н. Калуцкова и А.А. Ивановой (2006), где дана оригинальная *территориальная классификация северных географических песен*. Термин *локальность* предполагает также исследовательскую сосредоточенность на какой-то географической точке (*посёлок, деревня*), представляющей интерес не только как предмет описания каких-либо местных особенностей фольклорного репертуара, но и как удобный по пространственным параметрам материал для наиболее адекватного и детального комплексного описания взаимосвязей в определённого типа культуре.

Понятие *анклава* как особого *территориального варианта* предполагает наличие метрополии на какой-то другой территории, а также компактность поселения и инокультурное окружение. Территория *анклава* может быть как внутри того же государства, что и метрополия, так и за его пределами. «Часть этноса, дисперсно живущая вне исторической родины и имеющая социальные институты для поддержания и развития своей общности» (Интернет, Википедия) обычно называется *диаспорой*. *Диаспора*, например, еврейская или армянская, может быть рассредоточена по всему миру. Итак, термин *территориальный вариант* — общий (родовой) термин, который может замещать термины *региональный* и *локальный варианты*, а также *анклав* и *диаспору*.

Мы говорим о *территориальных вариантах фольклорной культуры*, или *фольклорных диалектах* (Праведников, 2010), как *словесных*, так и

музыкальных, противопоставляя, например, Русский Север и Русский Юг или выделяя донскую казачью песенную культуру по ряду признаков как особую традицию на определённой территории (Рудиченко, 2004). При этом, делая акцент на слове *территориальный*, мы связываем это понятие с понятиями *географического пространства, культурного ландшафта, природного и культурного окружения*.

Тогда возникает вопрос: чем же отличается понятие территориального варианта культуры от понятия локального культурного ландшафта? Ведь и в том, и в другом случае мы имеем дело с таким взаимодействием природного ландшафта и существующей в этом пространстве культуры, когда и ландшафт, и культура испытывают во многих своих элементах взаимовлияние и несут на себе эту печать (ср.: «культурный ландшафт может быть определён как целостная и территориально-организованная совокупность природных, технических и социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате соединения действия природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и рутинной, жизнеобеспечивающей деятельности людей» (Веденин, 1997: 9). Несколько другой подход, хотя и близкий, см.: Калущков, Иванова и др., 1998; Иванова, 2002. Однако различие между этими понятиями вполне очевидно: говорят о *культурном ландшафте Пинежья*, но о *территориальном варианте культуры бесповоцев-федосеевцев*. В первом случае смысловый акцент поставлен на слове *ландшафт*, во втором — на словосочетании *вариант культуры*. Классификация культурных ландшафтов иная, нежели возможные классификации территориальных вариантов какой-либо культуры.

Термин *культурный ландшафт* в своём значении указывает на изначальную зависимость формирования и реализации культуры от структуры географического пространства, в понятие которого входят и климатические условия. Обязателен для понятия *культурный ландшафт* также признак комплексности, тогда как *территориальный вариант* может выделяться как по одному, иногда достаточно редкому, признаку, так и по совокупности признаков. Например, признак *гуканья* — повышения тона голоса на октаву в конце строфы при исполнении некоторых обрядовых песен в славянской культуре — позволяет назвать далеко отстоящие регионы Македонии и Полесья территориальными вариантами специфической архаической песенной культуры. Понятие культурного ландшафта включает в себя возможность культурной чересполосицы, которая становится различительным признаком конкретного культур-

ного ландшафта. Таким образом, территориальный вариант культуры может сосуществовать с каким-то территориальным вариантом другой культуры внутри одного культурного ландшафта, при этом каждый из них функционирует как окружение другого.

Кроме территориальных вариантов этнической культуры существуют и её конфессиональные варианты, расходящиеся между собой не менее, а то и более, чем территориальные. Оставим в стороне проблему взаимоотношений равноправных конфессий в полиэтническом государстве (например, ислама и христианства, ислама и буддизма) как проблему юридическую (свобода совести) и политическую и обратимся к проблеме государства с доминирующей конфессией и религиозными образованиями, так или иначе выделившимися из этой религиозной общности на длительном историческом пути.

Конфессиональные культуры могут иметь разновидности. Особенно много согласий и толков в старообрядчестве; в молоканстве также было несколько направлений. Конфессиональные культуры, как и этнические, существуют в своих территориальных вариантах, которые создавались, главным образом, двумя путями. Первый путь — распространение самой религиозной идеи, например, сохранения старой веры (Зеньковский, 2006: 276–436). В этом случае конфессиональные идеи могут попасть на любую культурную и этническую почву; недаром среди мигрировавших в Закавказье молокан, кроме русских, было немало мордвы, а русская старообрядческая вера также привлекла к себе представителей других этносов, например, финно-угорских: коми-зырян, коми-пермяков (Чувьуров, 2002), карел (Фишман, 2003). Второй путь, как и в случае второго типа этнических территориальных вариантов, — миграции представителей уже сложившихся конфессиональных групп. Это анклав или диаспора (если использовать последний термин не только в отношении этноса, но и конфессии); даже если окружение «своё» по языку и этносу, оно всегда иноконфессионально. Если во втором типе конфессиональных вариантов могут сохраниться многие элементы материнской культуры (помню удивление старообрядки из региона Ветки–Стародуба, рассматривавшей фотографии в книге, посвящённой семейским Забайкалья: «Смотри-ка, фартуки-то наши!»), то что может объединять территориальные варианты первого типа, кроме самого вероучения? Действительно, территориальные варианты конфессиональной культуры могут считаться вариантами, а не другой культурой до тех пор, пока сохраняются признаки, по которым можно опознать именно эту конфессиональную культуру, ка-

кими бы различными ни были при этом другие её характеристики. Так, обряд крещения или тип распятия являются существенными для определения старообрядческого согласия, ролевая структура молоканского собрания (например, наличие/отсутствие пророков) является одной из дифференциальных черт, различающих «постоянных» молокан и молокан-«прыгунов». В XX в. признаком, выделяющим среди молокан-прыгунов так называемых «максимистов», стало отношение к книге пророка Максима Рудомёткина «Дух и жизнь». Ни тип говора, ни совокупность текстов мирской фольклорной лирики не являются признаками, различающими сами конфессиональные культуры, однако эти признаки составляют весьма значительную часть содержания **территориального** варианта конкретной конфессиональной культуры и являются его дифференциальными признаками. Так, например, в США, в штат Орегон в 1962 г. переселились из разных мест и государств представители одного старообрядческого беспоповского согласия, возникшего из беглопоповцев. По месту исхода они представляли разные территориальные варианты («турчане», «синьзянцы», «харбинцы»), существенно различающиеся по говору (южнорусский у «турчан», среднерусский с элементами севернорусского у синьзянцев), песенной фольклорной культуре, элементам одежды (Касаткин, Касаткина, Никитина, 2000). Более пятидесяти лет, которые они прожили вместе в США, американское школьное образование, рост числа семей, смешанных в отношении говоров, начинают постепенно нивелировать эти различия, и возможно, что со временем образуется единый территориальный вариант старообрядческой культуры, тем более что «американский» (то есть английский) язык грозит стать главным бытовым, а возможно, и богослужебным языком, как это случилось у староверов, переселившихся в Пенсильванию более ста лет назад.

Представители русских конфессиональных культур расселились по огромной территории, в многочисленных государствах практически всех континентов планеты и представляют собой как компактные поселения, организованные в общины, так и рассеянные по градам и весям отдельные семьи (о старообрядческой диаспоре см.: Сморгунова, 2010). Встаёт вопрос о применении картографических методик в описаниях конфессиональных культур. Как представляется, картографирование элементов культуры методом изоглосс, берущее своё начало в лингвистической географии (диалектологическом картографировании), для исследования конфессиональных культур может оказаться непригодным: специфика

конфессиональных культур состоит, в частности, в том, что они образуют не сплошные территории, но массу отдельных точек на карте — в силу вынужденных многочисленных миграций в самые разные места. Прежде чем приступить к составлению карт, подобных этнолингвистическим (например, лексических карт обозначений конфессиональных ролей, имеющих территориальные синонимы), необходимо составить карту всех поселений конкретной конфессиональной группы. А для таких групп, как старообрядцы или молокане, это будет карта не одной страны, но практически всего мира (обзор составления конфессиональных карт в России начиная с 70-х годов XIX в. и до наших дней дан в публикации П.И. Пучкова (Пучков, 2007)).

Термины *региональный* и *локальный варианты* конфессиональных культур приложимы к описанию совокупности поселений на ограниченной территории, в которых существенная часть жителей состоит из представителей конфессиональных культур. Эти конфессиональные сообщества называются по имени региона. Например, старообрядцы, живущие в Туве (ныне республика Тыва), называются по этому *региону* (теперь — субъекту Федерации) *тувинскими*. Они проживают в нескольких районах и в столице Тувы — Кызыле, однако наиболее компактное проживание старообрядцев — верхнее течение Енисея. Там живут представители нескольких старообрядческих согласий — поповцы (белокриличные), беспоповцы (поморцы и часовенные, последние называются также софонтиевцами или стариковщиной. Преобладающее согласие в поселениях на одном из истоков Енисея, — часовенные, и эта территория называется Верховьём. Можно сказать, что староверские поселения Верховья образуют *локальную* культуру, объединённую множеством общих признаков. Так, расселение на реке или близ реки и рядом с тайгой обуславливают образ жизни и совокупность занятий (наряду с земледелием и скотоводством развиты охотничий и рыболовный промыслы); близость скитов поддерживает высокий уровень религиозного сознания представителей часовенного согласия, что регламентирует сакральную и профанную стороны жизни. Природное и культурное единство этой территории не исключает её дальнейшего географического дробления для целей описания: так, есть особенности культуры отдельных (*локальных*) поселений, наиболее тесно связанных со скитами; комплексное описание одного такого пункта может дать представление обо всей культуре старообрядцев верховьев Енисея (общие сведения о старообрядцах Тувы см.: Татаринцева, 2006). Интересным образцом исследования *регионального*

территориального варианта культур мистических сект хлыстов и скопцов, сосредоточенных в Среднем Поволжье, является диссертационное исследование С.Г. Бермана (Берман, 2006).

Территориальные варианты могут различаться по степени сохранности конфессиональной традиции. Разработка каких-либо формальных критериев описания уровней её сохранности или, наоборот, редукции — сложная самостоятельная задача, которая здесь может быть только упомянута: слишком много факторов нужно учитывать при её решении. Приведу примеры сильной редукции конфессиональной традиции. Что, например, происходит, когда в локальной культуре, представляющей конфессиональный территориальный вариант, утрачиваются или почти утрачиваются догматические знания и не функционирует большинство обрядов? Такое положение довольно часто встречается в небольших общинах старообрядцев, удалённых от просвещённых старообрядческих центров, в конфессионально смешанных посёлках, где в своё время происходили многочисленные выселки и аресты «кулаков», коими часто являлись крепкие старообрядческие или молочанские семейства (в Саратовской области, например). В ситуации утраты догматических знаний, как правило, сохраняются два очень консервативных элемента культуры — похоронный обряд и ритуальные блюда на поминках и на праздниках, а также контакты со «своими» — путём писем и поездок. Так, в Крыму в посёлках Бахчисарайского и Белогорского районов живут с 20-х годов XX века несколько десятков духовоборческих семей, переселившихся из Грузии. Богослужений нет нигде, но старики помнят тексты псалмов, хотя спеть почти никто не может. Похороны совершаются по духовоборческому обряду, хотя и редуцированному. Главный элемент его — пение псалмов — воспроизводится при помощи... пластинки (альбом из двух пластинок с записями певчих из с. Гореловка (Грузия), составленный автором настоящей работы, был выпущен в 1993 г.). Главное ритуальное блюдо — мясная лапша — на поминках обязательно. Между всеми крымскими посёлками, где живут духовборцы, существуют довольно прочные связи. Существенно, что в начале 2000-х годов ещё сохранялись прочные связи с «материнской культурой» — грузинской Гореловкой — духовоборческой «столицей», которая в течение нескольких десятилетий идеологически «подпитывала» крымских духовборцев. По-видимому, можно было говорить о крымском территориальном варианте духовоборческой культуры, правда, варианте весьма редуцированном.

Ситуация с использованием на духовборческих похоронах пластинок вместо живого пения, с одной стороны, является свидетельством разрушения культуры, с другой, — довольно разумным шагом по поддержанию обряда и безусловной инновацией, которая при благоприятных обстоятельствах могла бы способствовать возрождению певческой традиции. Однако за последние годы духовборческая Гореловка практически опустела, и потому осиротело крымское духовборчество.

Сходный пример противостояния распаду культуры можно увидеть в одном из старообрядческих сёл Забайкалья. Там старообрядцы на похоронах поют духовные стихи, замещая ими забытый сложный обряд отпевания. Это тоже инновация, нарушающая правила жизнеустройства, но идущая изнутри самой культуры в качестве одного из средств её самосохранения.

То же можно сказать и о выполнении женщинами роли пресвитера и беседника в некоторых молоканских общинах. Эта инновация может показаться постороннему человеку прогрессивным фактором в традиционной культуре, однако сами молокане, в том числе женщины, считают такое явление скорее признаком неблагополучия, нарушением правил и запретов, свидетельствующим об отсутствии в общине мужчин, способных руководить сообществом и могущих достойно беседовать во время богослужения. То же можно сказать и о «духовных матерях» в старообрядческих беспоповских соборах: их выбирают по случаю отсутствия кандидатов в «духовные отцы». Тем не менее на этот компромисс идут как на временную меру, чтобы сохранить общины.

В крайнем случае редукции культуры может остаться только память о том, что у дедов или отцов была «своя вера», ландшафтным подтверждением которой иногда могут служить или молоканские могильные памятники-столбики, стоящие в стороне от основного кладбища, или восьмиконечные старообрядческие кресты. Другой пример: на русском Севере довольно часто жители деревень, посещающие православную церковь, крестятся по памяти двуперстным знамением, хотя уже не считают себя старообрядцами.

Упомянутый выше диаспорный вариант конфессиональной культуры, образовавшийся в результате миграции в иное государство (его можно назвать иногосударственным), отличается от всех других вариантов принципиально, поскольку мы можем иметь здесь дело с другими стандартами жизни, другим государственным языком. Особенно это было очевидно во времена существования СССР. Главной заботой верующих в

Советском Союзе, чтобы сохранить себя и своё сообщество, было избежать репрессий или — вопреки им — выжить; главной заботой конфессиональных эмигрантов в других странах, прежде всего, в США, — не потерять язык, а вместе с ним свою веру. Сейчас положение дел несколько изменилось: в странах Балтии и Закавказья, ставших независимыми странами, для русских возникла проблема — не потерять язык, сходная с проблемой языка для русских эмигрантов в США; правда, экономические стандарты жизни в странах Балтии ближе к российским, а не к американским.

Что же касается диаспоры в США, то провозглашенное когда-то сектантами кредо: «Мы живём в мире, но не являемся его частью» (а именно это приходилось слышать от русских молокан, живущих в США) в настоящее время невыполнимо: бесчисленное количество связей пересекает культурные границы любого самого замкнутого сообщества, соединяя его с остальным миром. Современный транспорт и домашняя техника стали средствами контактов межличностных и межгрупповых, непосредственных и опосредованных, односторонних (телевизор, радио, аудио- и видеозаписи) и двусторонних (телефон, электронная почта) и неотвратимо вовлекают всё большее и большее количество людей в тот процесс, который принято в настоящее время называть процессом глобализации. «Счас во всем мире движение, народ мешается... Здесь трубки (телефон. — С.Н.), радио у каждого, самолёты летают. Что случилось в России — тут уже знают. И мешаются люди быстро», — сказала мне в 1993 г. русская молоканка, прибывшая в США из Ирана в начале 50-х годов и с ностальгией вспоминавшая спокойную и упорядоченную жизнь в Персии: «Как на своём было, так и стояли». Здесь же «нет семьи, чтобы потеря не была». *Потеря* — это иноэтнические и иноконфессиональные браки детей, сопряжённые с уходом из молоканской общины/церкви, или уход детей в другую церковь из-за языковых проблем, то есть уход туда, где богослужение ведётся не на русском, а на английском языке, который для большинства молокан в Америке стал родным. Доминирование английского языка не только за пределами русской молоканской семьи, но и в ежедневном семейном быту («американский язык — он очень липучий», говорят молокане) — естественное следствие проживания в США, где англоязычные контакты с окружающим миром неизбежны, очень интенсивны и в определённой степени меняют образ жизни. Правда, известная теория американского культурного «плавильного котла» (melting pot) для разных этносов и культур оказалась при более пристальных исследованиях этнических и особенно конфессиональных

групп не совсем адекватной, однако люди, принадлежащие к этим группам, действительно «мешаются».

Как сохранить в таких языковых условиях свою конфессиональную самостоятельность? Есть два пути: либо перевести богослужение (молитвы, беседы, пение псалмов и духовных песен) на английский язык, считая при этом, что язык и вера жёстко между собой не связаны, либо оставить русский язык языком богослужения, наподобие латинского в средневековой Европе, в качестве единственно возможного языка священного пения и беседы/проповеди для русской — старообрядческой, молоканской, духоборческой веры. Во втором случае (а пока большинство молокан в США идёт по этому пути) необходимо обучение детей русскому языку либо в специальных школах, либо дома. Иными словами, нужно поставить барьер на пути тотальной экспансии английского языка. Так же старались решить свою языковую проблему, связанную с верой, и старообрядцы, приехавшие в США в шестидесятые годы из Турции и Китая (см. подробнее: Никитина, 2001а).

Варианты, образующиеся в результате миграций и постепенного приспособления к новым природным и культурным условиям, для конфессиональных групп могут иметь сложное духовное основание. Так, Е.Е. Дутчак указывает, что группу беспоповцев вёл в глухую томскую тайгу образ «чувственной пустыни», созданный книжными христианскими текстами — так называемым кругом чтения. Она справедливо отмечает, что не создано ещё удовлетворительной концепции конфессиональной миграции, тесным образом связанной с системой культурных символов. Обычно отмечаются начальный и конечный пункты переселения, а между тем не менее важны стимулы переселения, представления о новом месте, его географический образ, технология переселения, сам путь, процесс обретения и адаптации на новом месте (Дутчак, 2007: 23; см. также дальнейшую разработку модели миграции: Бахтина, Дутчак, 2010); о миграции старообрядцев см. также ряд работ Е.М. Сморгуновой, например, (Сморгунова, 2000; 2010). Здесь же я отмечу только, что миграции могут иметь внешние и внутренние причины, а также быть вынужденными в силу давления извне и добровольными. Добровольные миграции могут стать со временем имманентным, то есть внутренним, признаком культуры: таковы перемещения старообрядцев-бегунов или молокан-прыгунов, вызываемые пророчествами (подробнее см.: Никитина, 2002а). Вынужденные миграции, не отмеченные внутренней конфессиональной интенцией (именно таковой, на мой взгляд, стала миграция молокан из Закавказья в Россию в конце 80-х годов XX в.), рождают у мигрантов мощную ностальгию, обращённую к «малой

родине» — к своему посёлку и своему брошенному дому. Среди закавказских молокан — переселенцев в Россию в начале 2000-х годов — ходило стихотворение молоканки из села Ульяновка (Грузия) под названием «Боль переселенцев», где говорилось, что молокане

...жили в Грузии благодатно и счастливо,  
Любили её, как родную мать.

Но пришли лихие времена, родные места пришлось покинуть, а посетив родное село через какое-то время, человек видит признаки распада:

По всей улице пройдуся, глаза не щуря,  
Несчастливо дома стоят, свой вид понуря.  
И поближе подойду к родному дому — теперь чужому.  
На углу стоит мой дом родной — заброшенный,  
Во дворе большой бурьян нескошенный,  
На беседке виноград висит несобранный,  
Забор поломанный.

Миграция и устройство жизни на новом месте для духоборцев и молокан стимулировали инновации, связанные с проблемами богослужения, а именно выбором текстов и способами их освоения. «Животная книга» духоборцев в горах Джавахетии в течение полутора веков передавалась «из уст в уста»; в селе Архангельском Тульской области, где обосновались переселенцы, не так много готовых чтецов и певцов, а моление по воскресениям должно продолжаться. Но есть канадское издание опубликованной В.Г. Бонч-Бруевичем «Животной книги», и духоборцы учат псалмы по этой публикации. Инновация? Конечно. Не очень желательная, но необходимая.

Сходная ситуация была у молокан, переселившихся из Армении в Тульскую область, в поселок Слободка. Молодые молокане начали осваивать богослужение, используя вместо трудных в музыкальном отношении псалмов духовные песни, ранее в богослужении не употреблявшиеся. Через некоторое время приехали их родители, среди которых были певцы и беседники, и пение псалмов постепенно возобновилось, а духовные песни ушли в прежнее домашнее употребление.

В обоих случаях — в целях сохранения общего хода богослужения — мы имеем дело с компромиссом, заключающемся в отказе (возможно, временном) от определённого традиционного выбора и усвоения религиозных текстов.

С проблемой миграции связан ещё один территориальный вариант конфессиональной культуры, принципиально отличный от упомянутых выше. Он обозначает далёкую страну мечты, землю обетованную и является ярким географическим образом (о географических образах см: Замятин, 2006). Таково старообрядческое Беловодье с его богатой внутренней формой, указывающей на нечто прекрасное (*бел*), и на *воды*, которые нужно преодолеть, чтобы до этой желанной страны добраться (часто эта земля обетованная представляется как остров или находится на берегу моря), и на *живую воду* Христова учения, которое в Беловодье процветает. Этот смысл объединяет множество текстов (словесный код), разнообразную деятельность по созданию способов достижения далёкой прекрасной страны, огромное число длительных путешествий, для этого предпринимаемых (поведенческий код). Он указывает на мощный, значимый для старообрядческой культуры концепт, наполненный социально-религиозным содержанием и содержащий явный оценочный компонент. Глубокое и разностороннее описание этой народной утопии дано в работах К.В. Чистова (1967; 2003; см. также: Мамсик, 1982, 1997). Из современных работ хотела бы отметить статью, где приводятся материалы, указывающие, что идея Беловодья в XX в. не только сохранилась, но и обогатилась новыми географическими образами (Савоскул, 2010). Мне вспоминается старообрядческий пос. Верхний Уймон на Алтае. В разговоре с молодой женщиной-старообрядкой я выразила своё восхищение красотой этих мест и услышала в ответ: «А ведь здесь у нас, может, Беловодье...». Неслучайно и книга Е.Е. Дутчак (2007), посвящённая миграционным процессам и адаптации старообрядческой группы радикального направления (бегунов) на территории томской тайги, называется «Из Вавилона в Беловодье», где названия обеих территорий проживания — метафоры.

В культуре молокан-прыгунов близким к этому оказывается концепт, объединяющий в себе как поиск прекрасной страны для нормальной и свободной жизни, так и идею тысячелетнего царства на обновлённой земле. Ключевые слова, этот смысл называющие, — *убежище, тысячелетнее царство, новый мир*. Эти термины появляются в текстах молоканских пророков, в частности, мальчика-пророка Ефима Клубникаина, предсказавшего в двенадцатилетнем возрасте в середине XIX в. переселение молокан («верующих») в далёкую страну «через великия и глубокия воды» (Дух и Жизнь..., 1975: 638–639). Почти через пятьдесят лет после этого предсказания, в начале XX в., после того, как молокане-прыгуны, пацифисты по религиозным убеждениям, стали призываться в Россий-

ской империи на военную службу, им удалось эмигрировать в Америку. Они перенесли немало трудностей во время своего переезда и в первые десятилетия жизни в Мексике и Калифорнии, однако твёрдо убеждены, что США — страна под покровом Господа, надёжное «убежище» для молокан, где их вера и образ жизни получили полную свободу и привели их к очевидному благоденствию.

За словом *убежище* скрывается два основных значения, или два типа употреблений при общем значении места, где «верные» могут спасти свою веру. Во-первых, — реальное убежище, временное прибежище для свободного и спокойного существования. Такой стала для молокан Америка, и это отразилось в их песнях:

Дух святой нам протрубил,  
Время похода нам открыл.  
Итить в мирную страну,  
Исполнять волю Твою.

Во-вторых, — убежище — это ожидаемое тысячелетнее царство на земле, в реальности которого молокане-прыгуны не сомневаются. Тысячелетнее царство — это будущий идеальный культурный ландшафт как наилучшее соединение природных факторов с человеческой деятельностью, и одновременно блаженное духовное состояние (подробнее см.: Никитина, 2011а).

Возможно, некоторому прояснению понятия территориального варианта может способствовать использование идеи трёх ранее упомянутых уровней конфессионального жизнеустройства, а именно Закона, Обряда и Порядка. Можно предположить, что в территориальных вариантах конфессиональных культур остаются константными элементы Закона, варьируются некоторые (но не все!) элементы Обряда, ещё более свободны в своем варьировании элементы Порядка. Какие именно элементы обряда могут варьироваться, а какие, как и догматика, остаются в территориальном варианте стабильными, — эта проблема требует обстоятельного описания. Здесь только замечу, что одни элементы Обряда могут быть близки к «территории» Закона, а другие дальше от него. В качестве примера можно привести старообрядческое богослужение, где «чужой» может участвовать в старообрядческом крестовом пении, но не имеет права креститься двумя перстами, хотя и то, и другое входит в обряд. То же можно сказать о «зоне перехода» между Обрядом и

Порядком. Так, на мой вопрос: чем является ковёр, который расстилают перед престолом — столом, за которым сидят молоканские «старцы» и на который встаёт и опускается на колена пресвитер во время молитвы, — элементом обряда или порядка? — молокане отвечают по-разному. Для молокан-прыгунов («духовных молокан») ковёр символизирует скинию и чистоту исполнения Закона, а потому является обязательным элементом Обряда. «Постоянные» молокане квалифицируют ковёр по-разному. Часть из них согласна с интерпретацией духовных молокан, но большинство считает ковёр необязательным, хотя вполне желательным элементом богослужения, связанным с воспоминанием о священной истории, однако более всего — с несомненным удобством и физической чистотой (гигиеной), то есть расценивают его, прежде всего, как элемент Порядка, и такая оценка зависит от принадлежности к тому или иному территориальному варианту культуры постоянных молокан и может являться его дифференциальным признаком.

В любом случае совокупность обрядов в культуре, равно как и совокупность различных элементов в структуре обряда, предстаёт как ценностная иерархия с разными степенями стабильности/вариативности её элементов.

Возможно, территориальные варианты какой-либо конфессиональной культуры могут изначально иметь некоторые расхождения обрядового характера (таким, может быть, явился обряд «лобзания» — целования, которым у прыгунов и в некоторых общинах «постоянных» молокан оканчивается собрание), а могут приобретать их в процессе своей истории — в момент какого-то конфессионального разделения или в процессе спокойной эволюции. Например, в какую временную глубину уходят различия в числе коленопреклонений у молокан во время богослужения, до сих пор неизвестно, но в настоящее время этот обрядовый элемент конфессиональной культуры может служить одним из различительных признаков локальных (ограниченных иногда рамками одной общины!) территориальных вариантов культуры и у постоянных молокан, и у прыгунов (количество коленопреклонений колеблется от трёх до двенадцати). Другим примером является различение типов литургического пения у староверов — так называемых раздельноречия, или «хомового пения», и «истинноречия», или «наречи» у староверов-беспоповцев. Раздельноречие состоит в произнесении в пении звуков О и Е на месте бывших редуцированных: *Спасо* вместо *Спас*, *тваре* вместо *тварь* и тому подобное, истинноречие идентично произношению в обычной речи. Каждый из типов пения в качестве самого древнего поддерживается существен-

ной аргументацией. Вопросы литургического пения были предметом обсуждения на нескольких соборах старообрядцев поморского согласия в г. Саратове в конце XIX — начале XX века. В конце концов, на последних соборах была принята формулировка: выбор типа пения «оставить на усмотрение прихода» (Полозова, 2009). В настоящее время даже соседствующие старообрядческие общины одного согласия могут различаться типом литургического произношения в пении.

В молоканской культуре также «на усмотрение общин» оставлено количество коленопреклонений. В обоих случаях выбор обрядового элемента лежит в сфере Порядка, то есть человеческого установления, которое становится различительным признаком определённых *локальных* групп в обеих культурах, то есть их территориальных вариантов.

Кроме заповедей Божьих, входящих в глубинные основания любой конфессиональной христианской культуры, включенных в её модель мира, в каждой культуре есть правила, которые действуют в жизни бытовой, например, упомянутые молоканские пищевые запреты на свинину и рыбу без чешуи. Они «записаны» в Библии, то есть в Законе, а потому действуют в жизни верующих молокан, к какому бы территориальному варианту они ни принадлежали. Однако совокупность религиозных практик может полностью не совпадать, а иногда и существенно различаться между разными территориальными вариантами одной конфессиональной культуры, как это показывает различие в количестве коленопреклонений. Кроме того, можно предположить, что системы культурных концептов, выросшие на почве религиозного воззрения, религиозных практик и религиозных текстов, могут иметь свою специфику на разных территориях. Например, концепт ада у старообрядцев может несколько различаться в зависимости от того, бытует ли в репертуаре данного территориального варианта старообрядцев-беспоповцев текст ломоносовского стихотворения «Рассуждение о Божьем величестве», описывающем солнце: «...там огненны валы стремятся и не находят берегов...». Старообрядцы села Самодуровка (Среднее Поволжье), например, уверены, что в этом популярном у них духовном стихе дано описание ада: ад, прежде всего, — адское пламя. В других старообрядческих посёлках, где этот текст неизвестен, ад понимается как *пропасть глубокая, тьма несветимая, лютый мраз*.

Следует отметить, что в конфессиональной культуре не всегда можно усмотреть отчётливую границу между сакральным и профанным, ибо сакральное проникает повсюду в так называемый *порядок*, обуславливая все нормы жизни, от способа складывать руки во время богослужения до

правил сидения за столом во время обычного обеда, а слово закон употребляется часто тогда, когда речь идёт, скорее всего, о порядке. Так, на мой вопрос духоборке, можно ли выйти женщине на улицу в духоборческой шапке, не покрытой платком, я услышала: «Как можно! Нельзя, у нас Закон такой!»

## Территориальный вариант и окружение

Говоря о территориальном варианте конфессиональной культуры, имеет смысл различать — особенно, когда речь идёт о динамике культуры, — внутренние и внешние признаки исследуемой конфессиональной группы. Так, к внутренним признакам/характеристикам можно отнести демографические параметры и их динамику, специфическую для каждой группы; особенности расселения в пространстве (город, сёла, деревни, хутора; тип построек); типичные занятия и профессии; языковую ситуацию, включающую моно-, би- и полилингвизм, а также мирской и конфессиональный фольклорный репертуары, то есть объём, состав и функционирование вербальных и музыкальных текстов. Сюда же нужно отнести наличие харизматических конфессиональных лидеров и одарённых представителей традиционной культуры. Все эти признаки оказываются связанными между собой посредством речевой деятельности, в которой тем или иным способом (письменным и устным) они фиксируются и осмысливаются, обуславливая самосознание и, в частности, предоставляя набор разнообразных знаков, используемых для самоидентификации конкретной группы. Очевидно, что состав перечисленных внутренних признаков, участвующих в сплочении и самоидентификации группы, близок к большей части тематических параметров блока «внутренняя структура общины», представленных в первой главе.

Очевидно также, что территориальный вариант любой культуры в большой степени зависит от внешних признаков, то есть природного и культурного окружения. Природное окружение — климатические условия, почвы, характер ландшафта — горный или равнинный, степной или лесной — диктуют тип хозяйствования, тип построек, форму одежды и т.п. и обуславливают контакты с культурным окружением. Так, переселенцы в Закавказье из Тамбовской и Саратовской губерний вынуждены были в середине XIX века заняться новым для себя делом — отгонным скотоводством и, естественно, вступать в контакты со своим соседями —

азербайджанцами, армянами, грузинами, осваивая не только их способ хозяйствования, но и заимствуя в свой лексикон термины хозяйственной и пищевой сфер, а также часть местной топонимики.

Элементы природного окружения, освоенные человеком, получившие имена, становятся деталями культурного ландшафта. Топонимическая деятельность тем самым осуществляет очевидную и непосредственную связь между нематериальной культурой и элементами природного ландшафта, которые приобретают иногда весьма существенное значение в локальной истории. Так, рассказывая об истории старообрядческого села Самодуровка (Саратовская область), местные жители обязательно упомянут Климов дол и Лысую гору. Климов дол, где, по преданию, первоначально поселились основатели Самодуровки, и сейчас является священным местом. Такое же почитаемое место — Лысая гора, в семи километрах от теперешней Самодуровки, на которой находится кладбище. Гора уже давно не лысая, а поросла дубняком, однако песчаная почва на открытых участках говорит о её прошлом. Кладбище поражает высотой крестов — до четырёх метров. Такие же высокие кресты стоят в Климовом долу, прямо под Лысой горой — их поставили самодуровцы «остальцам древлеправославной веры». Путь на кладбище идёт по гористой местности; узкая извилистая дорога между двумя ущельями называется Мёртвым гребнем. В этом названии есть два смысла: дорога ведёт в царство мёртвых и к тому же опасна сама по себе. Самодуровка окружена невысокими меловыми горами и сама стоит высоко. Окружающее пространство кажется бескрайним и — из-за белых гор — удивительно светлым. Горы для самодуровцев очень значимы. Недаром один из самых знаменитых паставников свою «Историю Самодуровки» начал с таких слов: «Приступим к истории начнем повествовати в нутрь Самодуровки ничтожной деревни из-под белых меловых гор сияющую зарей благочестия...». Название села, данное, по преданию, барином, осерчавшим на неизвестно откуда взявшееся поселение, поправилось староверам, не любившим никому подчиняться, кроме Бога; недаром, любимые пословицы самодуровцев: «В кажных кустах свой устай» и «Всяк Еремей себя разумей». Официальное же название села с 1962 г. — Белогорное, — вполне красивое и точно соответствующее природному ландшафту, среди жителей не прижилось. Многие из них, уже давно живущие вдали от родного села, не без гордости называют себя *самодуровцами*, или — проще — *самодурами* и стараются время от времени посещать свою Самодуровку (подробнее см.: Никитина, 2007).

У тех же представителей конфессиональных культур, которые были вынуждены навсегда покинуть родные места, как уже отмечалось, ностальгия чрезвычайно сильна. Массовый исход из Закавказья породил и среди молочан, и среди духоворцев поэтический взрыв. «А мне грузинские всё снятся сны», пишет в стихотворении, посвященном Джавахетии, бывшая учительница духоворского села Гореловка в Грузии. Топосная и топонимическая ностальгия пронизывает стихотворение духоворца с. Архангельское Тульской области, бывшего жителя Гореловки:

*Джавахетия родная, мой альпийский край,  
Балки, речки и озёра, дикий куранчай.  
Там родник течёт кипучий из скалы седой,  
А вдали курган могучий в дымке голубой.  
Тут и балка Бугаева и Сапог кривой,  
И полянка Петrusова поросла травой.  
На горах Казачьей балки море лопухов,  
В кочерлюшках-бисеринках аромат лугов.  
Холодна вода в корытах, всё тут в родниках,  
И Абул, платком покрытый, белый в облаках.  
Это всё я оставляю, как родную мать,  
И навеки покидаю эту благодать.  
Становлюсь я на колени перед всей роднёй,  
И прошу у вас прощенья с скорбью и тоской.*  
(Запись 2004 г., с. Архангельское Тульской обл.).

Иноэтническое окружение конфессиональной группы обычно является и иноязычным, образуя тем самым дистанцию между соседствующими культурами и являясь одним из существенных факторов образования самостоятельного локального территориального варианта с отчётливыми границами. Следует заметить, что история группы в пространстве и времени является результатом взаимодействия внутренних и внешних признаков конфессиональной культуры. Так, если в результате миграции конфессиональная группа попадает в другое государство, то фактор другого гражданства, наряду с существенными изменениями стандартов жизни, может сильно влиять на самосознание и самоидентификацию группы и отдельных её членов. Он может менять «веса» и, следовательно, приоритеты признаков конфессиональной, этнической, языковой и гражданской идентификаций, теснейшим образом связанных с картипой

мира и противопоставляющих по приоритетному признаку данный конфессиональный вариант другому. Например, старообрядческие группы, в течение долгого времени прожившие в эмиграции (старообрядцы, живущие в Эри, штат Пенсильвания, США, старообрядцы Болгарии и Румынии) и испытавшие сильное влияние доминирующей культуры, имеют в своей картине мира отличия от канонического русского старообрядческого менталитета. Предпринята интересная попытка описать образ мира болгарского старообрядца в его отношении к универсуму, прежде всего, Богу и дьяволу, к своему социуму и болгарскому государству, гражданином которого он является. Последнее — гражданство — становится одним из главных идентифицирующих признаков (Анастасова, 1998).

Культурное окружение можно классифицировать по самым разным признакам. Для дальнейшего изложения мне потребуется его деление на вертикальное и горизонтальное, а также на этно- и стратоцентрическое. Это поможет прояснить образ жизни и образ мыслей описываемых групп.

Вертикальные отношения — это отношения с властью — государственной и церковной; это зависимость жизни конфессиональной группы от принципов общественного устройства страны проживания, от мирового состояния дел, будь то мировая война, глобализация или мировой кризис.

Общество (чаще всего — страна) в котором существует конфессиональная группа, может быть, как утверждают социолингвисты, *этноцентрическим* или *стратоцентрическим*. В этноцентрическом обществе личность реализует все свои возможности, свои социальные роли внутри своей этнической группы в соответствии с традиционной для неё системой ценностей. В стратоцентрическом обществе, разделённом на страты независимо от этнической принадлежности, личность реализуется внутри страты согласно правилам этой страты. Стратоцентрические общества относятся к наиболее развитым. Так, США представляют собой образец стратоцентрического общества (Виноградов, Коваль, Порхомовский, 1984).

Последние два термина, предложенные для описания социолингвистических ситуаций в странах Африки, оказались весьма полезными для понимания жизни конфессиональных групп как внутри своего отечества, так и в других странах. Так, старообрядцы и молокане, эмигрировавшие из России в Америку, оказались, кроме США, в таких странах, как Аргентина, Бразилия, Мексика, Уругвай, где могли продолжать, как и на родине, жить компактно в посёлках, заниматься привычными видами труда, относительно легко сохранять родной язык и обряды. В США произошло рассеяние по городам и посёлкам, и нужно прилагать большие усилия,

чтобы сохранять свою этническую и конфессиональную идентичность. Правда, нужно заметить, что свобода вероисповедания в США даёт возможность конфессиональным группам сохранять не только образ мыслей, но и образ жизни: вспомним амишей — американских меннонитов, до сих пор не пользующихся автомобилем. Многие в образе жизни конфессиональной группы зависят от её спаянности и авторитетного лидера.

Итак, значимость, характер и аксиология рассмотренных выше противопоставлений и идентификаций во многом обусловлены типом общества/государства, где проживает конфессиональная группа, то есть вертикальным окружением. Представляет интерес в этом смысле ситуация с русским языком и его использованием в качестве маркера самоидентификации в странах бывшего СССР. Так, молокане, проживающие в Закавказье, в грузинской, армянской или азербайджанской среде, до 90-х годов были в иноязычном окружении как бы наполовину: во-первых, обе стороны были двуязычны, во-вторых, русский язык был государственным языком этих республик. Тем самым русский язык молокан имел постоянную мощную поддержку и подпитку. В русских школах язык республики (грузинский, армянский или азербайджанский) изучался как иностранный, а хорошее владение русским языком считалось престижным даже для коренных жителей этих республик. Русский язык тогда не мог быть знаком идентификации для конфессиональных групп. Иное дело сейчас, когда господствующими стали языки самостоятельных государств Закавказья.

Горизонтальное окружение — это соседи по территории, обычно «чужие», с которыми далеко не сразу устанавливаются добрососедские отношения. Так, негативное восприятие коренных народов Кавказа у сосланных туда старообрядцев, духовборцев и молокан очень сходно, что отразилось, например, в духовных стихах старообрядцев и духовных песнях молокан:

Племена там кочевые,  
Обитают в тех местах,  
Нравом дикие, презлые,  
На степи живут в шатрах.

(Старообрядческий стих, ЭМА).

В духовной молоканской песне, возникшей в Закавказье и посвящённой близкому наступлению тысячелетнего царства, сообщается:

Не увидишь больше народов свирепых,  
Народа с глухою невнятною речью,  
С языком странным, непонятным.  
(СП: 432).

Со временем чужой язык и чужой народ становятся понятными, и противопоставление «свой—чужой» как правило, смягчается; чужой перестаёт быть врагом, за исключением экстремальных ситуаций во времена социальной нестабильности. В работах Н.М. Лебедевой (Лебедева, 1993, 1997) на основании серии этнопсихологических тестов описано сложное взаимоотношение разных культурных факторов в контактах и оценках русскими старожилами своих соседей — коренных народов Закавказья в 80–90-х годах XX в. Это время обратной миграции в Россию сосланных в Закавказье за 150 лет до этого «особо вредных сектантов». Вынужденное переселение в Россию стимулировано политическими переменами, изменениями в вертикальных отношениях, в свою очередь, повлиявшими на взаимоотношения с иноэтническими соседями.

Хочу заметить, что отношение к «чужому» и его оценка зависят от конкретной ситуации. Так, русские молокане, вполне уживавшиеся с армянами, отмечавшие, например, их вежливость и готовность помочь другим, тем не менее осуждали их, как говорили мне, за «равнодушие к Богу», что, несомненно, отдаляло христиан-молокан от христиан-армян. Гораздо большие симпатии и более позитивную оценку в этом отношении вызывали у молокан азербайджанцы, которые, по их мнению, с искренней верой исполняли свой мусульманский Закон. К тому же у мусульман были те же пищевые запреты. Однако когда я спросила молодого ереванского молоканина, кого бы он — русского (не молоканина), азербайджанца или армянина попросил присмотреть за своими вещами в московском аэропорту при выходе из самолёта Ереван—Москва, то услышала ответ: «Конечно, армянина. Мы же оба из Арменни».

За полтора десятилетия взаимодействия с иноязычным окружением на языковые контакты представителей рассматриваемых групп, проживавших в Закавказье, легла очевидная конфессиональная печать. Лингвистические исследования, проведённые в 50-е и 60-е годы XX века в некоторых духоборческих и молоканских сёлах Закавказья, показывают, что за более чем столетнюю историю существования русских сектантских сёл в Азербайджане русский говор сохранил свою самобытность. Заимствования затронули лишь лексику, связанную, главным образом, с природ-

ным окружением (топонимика, названия птиц и зверей), хозяйственной деятельностью, включавшей новые реалии (отгонное скотоводство, домашняя утварь, пища и т.д.); при этом происходила грамматическая и фонетическая ассимиляция заимствованных слов (Асланов, 1963; Кац, 1963). Теми же исследователями отмечалось двуязычие русских, хорошо усвоивших устную форму разговорного языка коренного населения. Правда, в опубликованном в 70-е годы диалектном словаре молоканского села Ульяновка в Грузии (Жидко, Мулкиджанян, Хидешели, 1977) среди более двух тысяч русских слов оказалось, по моим подсчётам, около 30 грузинских, то есть полтора процента. Однако почти через тридцать лет у переселенцев из села Ульяновка в Саратовскую область в разговоре со мной то и дело мелькали грузинские названия пищи; информанты (пожилые молокане, муж и жена) вспоминали, как легко они общались на грузинском языке с соседями-грузинами (рядом с Ульяновкой было грузинское село Магаро). Сфера же конфессиональная не была затронута никакими проникновениями чужого языка, и это характерно абсолютно для всех конфессиональных общин, в каком бы месте бывшего Советского Союза они ни находились. Разумеется, их положение облегчалось тем, что русский язык был государственным языком. Молокан, духоборцев и старообрядцев, переселившихся в США, как я уже упоминала, в языковом отношении ждала другая участь. Старообрядцы, эмигрировавшие в Пенсильванию ещё в XIX в., даже в богослужении перешли на английский язык. Однако у эмигрантов-молокан, прибывших в США в начале XX в., богослужебная сфера обслуживается, в основном, русским языком. Псалмы у молокан поются только по-русски, за исключением одной общины; беседы же в большинстве общин могут вестись и на английском: здесь постепенно позиции сдаются (Никитина, 2001).

Интересной оказалась ситуация с языком у молокан, оказавшихся после 1921 года за рубежом, когда Советской Россией была отдана Турция провинция Карс, где жили молокане. Там было обязательным обучение в турецкой школе, где не разрешали говорить по-русски (за это, как мне сообщали молокане — переселенцы из Карса, учителя били русских учеников линейкой). Молокане знали не только разговорный турецкий язык, но и его письменную форму. Они писали письма по-турецки, а по-русски, но «турецкими буквами» (т.е. латиницей с использованием некоторых дополнительных знаков), записывали заговоры на своем южнорусском диалекте. В одной из экспедиций девяностых годов нам (американскому музы-

коведу проф. Мазо и мне) посчастливилось увидеть тетрадь с заговорами «по-турецки» и сделать несколько ксерокопий. Ниже приводится один из заговорных текстов и его «перевод» на современную русскую орфографию:

Mal etva o(t) zup

blagoslavi vayime otta isina svetomu duhu amin namori noakiyani  
naostrovi buyani tam stait dubrava fsevo lesu viei vsevo zilenaya vtoy  
dubravi lijit zervi mertvayi on bəl nanibese tama ludi nihovarat unih  
zubi nibalat tak etoba urapa bojva zubэ otnэna э dovеcku zubi nibaleli  
Tri raza zitat tri raza plun utram dasontэ zitat veziram zitat sonta sedit  
Amin.

Молитва от зубов

Господи, благослови во имя Отца, и Сына и Святого духа. Аминь.  
На море, на океане, на острове Буяне, там стоит дубрава, всего  
лесу выше, всего зеленее. В той дубраве лежит червь мёртвый. Он  
был на небесах, там люди не хворают, у них зубы не болят, так,  
чтобы у раба божьего зубы отныне и вовеки зубы не болели.  
Три раза читать, три раза плюнь, утром до солнца читать, вечером  
читать солнце сядет, аминь.

Карские молокане переселились из Турции в Россию в 1962 г. Интересно, что среди причин их возвращения, наряду с угрозой вырождения, была и угроза потерять язык: «ещё двадцать-тридцать лет прожили и забыли бы родной язык» (из разговора в 1990 г. с молоканами пос. Каменная Балка Ставропольского края).

Для конфессиональных групп, живущих в России или переехавших в неё из Закавказья, такой угрозы нет, однако появилась опасность потерять свою конфессиональную идентичность в условиях очевидного укрепления православной церкви. Отношение к ней постепенно меняется. Особенно это заметно у духоборцев, переехавших из Грузии в Тульскую область. Некоторые обряды — моление/поклонение, похоронный обряд, совершаемые в ярких традиционных костюмах и сопровождаемые уникальным духоборческим пением, — ещё существуют. Однако догматическое учение духоборцев практически утрачено, вследствие чего в настоящее время принимает массовый характер переход в православие: обряд крещения принимают иногда целыми семьями, при этом многие считают, что остаются духоборцами.

Более толерантными по отношению к православной церкви стали и молокане. Мне приходилось видеть на стенах в духоборческих и молоканских домах, а иногда и в помещении для собраний вырезки из журналов с фотографиями богородичных икон (напомню, что молокане и духоборцы традиционно относились к икоборцам, а православных называли идолопоклонниками и язычниками). В ответ на моё удивление они поясняли, что это не икона, а напоминание о матери Христа. К «матушке Марии» молокане обращаются и в заговорах, заимствованных от «русских».

Тем не менее конфессиональная печать лежит на деталях повседневной жизни, на визуальной и звуковой составляющей культурного ландшафта (о звуковой составляющей культурного ландшафта см.: Андреева, 2000). Так, очевидно, что в молоканском поселении мы не увидим храма или моленной с восьмиконечным крестом, как у старообрядцев-беспоповцев; дом молитвы, если он есть, похож на обычный дом. Жилые постройки и тип дворов в разных регионах могут быть различными, однако у прыгунов мы не увидим на крышах домов антенн телевизоров (смотреть телепередачи во многих прыгунских общинах запрещено), а среди разнообразных звуков, издаваемых домашними животными, никогда не услышим хрюканья свиней. Запрет на употребление в пищу свинины выдерживается среди молокан до сих пор довольно устойчиво, и молокане, как правило, не держат свиней даже на продажу. В Армении, в селе, где рядом с молоканами живут армяне, мне приходилось слышать сетования хозяев-молокан на хрюканье, доносившееся с соседнего двора: «глаза-то закрыть можно, а ведь уши не заткнешь». Зато именно в молоканских посёлках (как и в духоборческих) на улицах слышно необычное, очень красивое и слаженное пение псалмов — пение, которое сопровождает покойного от дома до кладбища.

Материалы моих полевых исследований старообрядцев часовенного согласия Тувы, Алтая и Дальнего Востока, с одной стороны, и американских старообрядцев того же согласия в штате Орегон — с другой, показывают, как складываются варианты культуры и разные жизненные стандарты под влиянием иноэтнического и иноязычного окружения, как горизонтального, так и вертикального. Произведём краткос сравнение двух территориальных вариантов часовенных — в России (Сибирь) и США (штат Орегон). Поселения старообрядцев на Алтае возникли более двухсот лет назад (об их культуре см.: Липинская, 1996); в Туве, в основном, на рубеже XX века (Татаринцева, 2006; о книжной культуре в этом регионе см.: Покровский, 1988); в некоторых посёлках Хабаровского края — в

50-х годах XX века, когда часть старообрядцев, живших в Китае и Манчжурии, вернулась в СССР. Однако большая часть эмигрировала в Америку. Американские старообрядцы, так называемые синьцзянцы и харбинцы, имеют общие территориальные корни с русскими, проживавшими на юге Киргизии, казахстанском и сибирском Алтае, в Туве, где живёт много переселенцев с Алтая, а также с жителями Хабаровского края («харбинцы»). Бывшие «китайцы» живут бок о бок с «турчанами», эмигрировавшими одновременно с ними из Турции. Если «турчане» живут вне России более 250 лет, то «китайцы» в среднем — меньше ста, поэтому их говор, антропонимикон и фольклорные тексты близки к тем, что имеют их родственники по вере и крови в означенных областях российского Востока.

Несмотря на рассеяние старообрядческих семей по обширному пространству штата Орегон (часть старообрядцев — фермеры, большинство же работает в частных фирмах или банках), они тесно связаны между собой как члены приходов, каждый из которых насчитывает несколько сот человек всех возрастов. Расстояние не является помехой для подавляющего большинства членов общины: практически у каждой американской семьи есть автомобиль, часто не один; в домах телефоны, в том числе мобильные. Существует устойчивая структура общины-прихода, где чётко распределены роли и редки неожиданности; необходимая информация распространяется очень быстро, налажено школьное обучение церковнославянскому языку, называемому «русским церковным» в отличие от «русского гражданского». Необходимые книги и рукописные сборники тиражируются с помощью ксерокса.

Русский сибирский вариант в обследованных регионах (80–90 гг. XX в.) другой. Это небольшие деревни и посёлки, разделённые десятками километров тайги; в посёлках маленькие старообрядческие общины, насчитывающие иногда не более 20–30 человек, как правило, женщин пожилого возраста. Общение между общинами затруднено в силу плохого транспортного обслуживания и/или бездорожья. Довольно часто в общине есть единственный носитель книжного знания и литургического пения; с его смертью служба может пресечься или редуцироваться до совместного моления без пения. Разумеется, существуют и процветающие общины, однако нам неизвестно, какой процент от общего числа сибирских старообрядческих поселений они составляют.

В Сибири разбросанные в безграничном пространстве небольшие посёлки объединены общим духовным руководством, осуществляемым мужскими скитами, затерянными в недоступных местах, и собраниями соборов, постановления которых обязательны для всех членов общин

(см.: Покровский, Зольникова, 2002: примечания, а также тексты постановлений). В последние годы, несмотря на противостояние «стариков», молодежь покупает «мобильники».

Размывание традиции происходит и в Сибири, и в Америке, но, как уже я говорила, имеет разные причины: в бывшем Советском Союзе — религиозные гонения, в США — давление массовой культуры и английского языка.

И американские, и российские старообрядцы прошли в XX веке тяжкий путь испытаний: гражданская война была общей для тех и других, и рассказы о ней звучат по обе стороны океана. Вот один из них, записанный мной летом 2000 г. в пос. Уймон на Алтае:

«В Катанге (Староверский поселок. — *С.Н.*) это дело было, красные головы рубили нашим... У ей, у одной женщины сыновьев двух забрали, повели головы рубить<...> Один в подполе сидел, здоровые мушкетеры, один в избе, наверно был. Ну, пока то-то они из подполья-то вытащили, а у них ручей в ограде тёк, водопадчиком стекал немножко, промыло промоину. Она (мать) выбежала, не знает куда. Они ей тоже голову рубить (хотели), раз мать она ихняя, она выбежала, там вода, она туда-то соскочила... посмотрела — там ямка за водой. Она за воду-то села, а вода-то так стечет. Они её убились искали, нигде не могли найти. Куда, г-врит, провалилась. Они же не местные были, приезжие, эти красные.<...> Там такая яма здоровая, знаете, как вот силос закладывать, в дом (величиной). Они (красные. — *С.Н.*) заставили выкопать их (Староверов. — *С.Н.*) самих. Сигнали и самих заставили выкопать. Они выкопали эту яму, их потом поставили на край, которых стреляли, а другим сапкой отрубали голову, они туда падали. Потом клубники там было! Я маленькая была, клубники цаелась. Бабушка ругала — зачем ела. На этом месте в Катанге дома построили, никакой чести».

(К.Г., пос. Верхний Уймон, Алтайский край, 2000 г.).

Рассказы со временем мифологизируются, наполняются чудесными деталями:

«Многих сильно порубили. Красные рубили. Мать рассказывала: когда вели рубить — голуби летели, семнадцать человек вели и семнадцать голубей летели, а как порубили — голуби пропали». (К.Г., Верх. Уймон, 2000 г.).

Мучения двадцатого века сопоставляются с гонениями на христиан:

«Сорок тысяч Ирод убил младенцев, а Богородица всё время меняла место. На пас и напало мучение, как на христиан». (Алтай, с. Мульта, 2000 г.).

Рухнула благополучная жизнь, наступили голодные времена:

«Время меняется: был царь Николашка — давали мясо пуляшки, настал царь Ленин — давать стали мене, а настал Сталин — так совсем пере-стали». (Верх. Уймон, 2000 г.).

В СССР далее было раскулачивание и годы репрессий, о которых так-же сохранилось много рассказов, вот один из них:

«Отес (отец) уехал на рыбалку, без него приехали его ареста-вывать. Посёлок был русский, только нашей веры. Нашу избышку сожгли, а нас выгнали в Онгудай. А отес в горах остался. Десять семей нас выгнали, скота загнали в колхоз, оставили без вещей. Мать взяла три ложки и чашку в фартук положила — только это и осталось... Через два года отес пришёл, сдался. Десять лет дали. В тридцать шестом сослали всех в северный Казахстан. Сбежали назад, в Уймон. Опять взяли... В сентябре отца расстреляли, а мне дали 8 лет». (Т.Б. 1917 г.р. Алтай, с. Мульта, 2000 г.).

В Туве рассказывали, что были случаи самоубийства и убийства детей родителями, «потому что как паспорта пришли, постановили, что грех, и пошли детей топить» (пос. Сизим, 1982 г.). Было рассказано несколько поистине страшных историй о том, как разоряли скиты и расправлялись с их насельниками.

Думается, что современные эсхатологические ожидания российских старообрядцев сформировались под воздействием трагических событий XX века, непосредственно их затронувших.

В памяти американских староверов также остались воспоминания о 20–30-х годах. В Америке — Северной и Южной — старообрядцы поют тюремную песню «Воскресенье мать-старушка», и это для них песня о гражданской войне:

Воскресенье мать-старушка сорок верст пешком пришла,  
Своему родному сыну передачу принесла.  
Передайте передачу, а то люди говорят,  
Говорят что заключенных сильно с голоду морят.  
А привратник усмехнулся: Твой сынок уж осуждён,  
Осуждён был прошлой ночи у тюремной у стены.  
Ему приговор читали — знали звёзды лишь одни,  
Его красны расстреляли у тюремной у стены.  
(Пели несколько «харбинцев» разных возрастов).

Рассказывают о переходах через границу, например:

«Убегали в 30-ом году. Две семьи — отец и дядя. Родителей тогда на ссылку ссылали, детей в приют, в школу. Пришли мы в деревню — сели на лодку восьмого мая и поплыли вниз по реке. Плывём — мой отец говорит: “Поплывём рекой”, а Гриша: “Поплывём протокой”. А там колодину замыло — лодка — буль-буль перевернулась, и мы, как голубки, поплыли. У меня два брата утонуло. Третий братан женатый был — тоже утонул. Так бежали — спасали жись». («Харбинец», 1921 г.р., запись 1996 г.).

После тяжёлых переездов беглецы прибыли в пограничную зону. Тётка дала детям удочки, и они с удочками (будто на рыбалку!) перешли в Китай. Потом уже пришли остальные взрослые. Прошли по китайской территории триста километров и там обосновались. Затем были набег хунхузов, переселение на запад — к Ццикару, в конце сороковых годов долгое и сложное приготовление к отъезду в другое полушарие.

Трудные времена в западной части Китая переживали в 30-е годы и «синьцзянцы» — это нападения дунган, от которых уходили в горы. И тем не менее образ жизни в Китае был близок к традиционному образу жизни в России, и некоторые (особенно пожилые женщины) о своём «китайском» прошлом вспоминают с ностальгией, противопоставляя его суетной и направленной «на деньги» американской жизни:

«В Китае всё своё было. Сена покосил — убрал, хлеб выжал — и рад. А ты сидишь, рукавички вяжешь, да носки вяжешь, и всё. Тихо. А здесь надо бегом, и бегом, и бегом. И все больные. Там свободно, а тут как в тюрьме сидишь. Тяжело выплачивать дом. Иншуренс (страховку) каждый месяц платишь. А молодежи — так не выносно такие деньги платить». (М.М., 1933 г.р. Вудбурн, 1996 г.).

Однако для большинства эмигрантов и их детей Америка — благословенная страна, настоящая вторая родина. С этой оценкой связано более спокойное отношение к признакам конца света.

В России ностальгии по прошлой советской жизни нет. И это понятно: там нападали чужие, здесь расправлялись свои. Тем не менее «перевороты» семнадцатого и тридцатого годов не отменили общинного образа жизни и некоторых привычных занятий, например, охоты, сбора разнообразных лесных даров, а поэтому на Алтае и в Туве до сих пор живут охотничьи заговоры, былички о колдунах, о «вождении» по лесу. По-видимому, в Южной Америке, где старообрядцы живут в посёлках и занимаются землёй, эти жанры ещё актуальны — по крайней мере, мне приходилось за-

писывать от старообрядцев рассказы о том, как в Бразилии *ставили килы*. В США, где тип расселения, как правило, некомпактный, а род трудовой деятельности изменился кардинально (большинство старообрядцев-мужчин работает на стройках, мебельных фабриках, в разнообразных фирмах, и меньшая часть — фермеры), память об этих жанрах постепенно пропадает, хотя идея порчи остается — как самая живучая в рассказах о свадьбах.

Сбор целебных трав — одно из любимых женских профессиональных занятий в России и Китае — в США прекратился: «Мы мало пользуемся — некогда рвать, сушить. Теперь в магазине наберём и пьём. Хлебина, ромашка — рази нельзя самим наготовить, а покупаю». (М.М., 1933 г.р., г. Вудбурн, 1996 г.).

Зато религиозный фольклор — легенды о хлебном колосе, хмеле, табаке, пчёлах, о потопах — живёт по обе стороны океана. Правда, в США, где некоторые бытовые запреты слабее, чем в России (например, старообрядцы смотрят телевизор), появляются новые источники информации и тем самым переосмысляются старые: «синьцзянка», рассказавшая мне легенду о Всемирном потопах, на мой вопрос, откуда она её узнала, уверенно сказала, что это показывали «в телевижыне».

Духовные стихи — излюбленный жанр старообрядцев — в Сибири и США бытуют в устной и письменной форме. Это пение, по выражению одной сибирской инокини, «важное и умильное», нужно, так как «от него вся жизнь вспоминается, и ты утешаешься». В стихах *просторнее* (свободнее), чем в служебном пении, в то же время петь их не грех — в отличие от песен.

В сибирских старообрядческих посёлках сохраняются стиховники, или стихарники, они активно переписываются и в настоящее время. Есть стиховники и в США, однако переписывания там не требуется: существует ксерокс. Если стихи в устной форме активно и стихийно живут во многих сибирских селениях, используются в свадьбе, замещая песни (стихи *под бражку*), то в США исполнение стиха довольно редко и почти никогда оно не является хоровым («утешаемся в одиночку»). Однако в Вудбурне (Орегон) есть певец — знаток крюкового пения, который записывает своё исполнение стихов на кассеты, а также женский ансамбль, который специально собирает и разучивает песни и стихи, понимая, что эта деятельность помогает многочисленным слушателям их кассет сохранить родной русский язык (Никитина, 1999а).

Различно у «американцев» и сибиряков отношение к богатству и комфорту. В Америке встречаются высказывания о вреде «роскошной жизни», однако явного и публичного осуждения богатства в среде аме-

риканского старообрядчества нет. В Сибири же в годы застоя было создано произведение — духовный стих, обличающий стремление к богатству (отметим, что он возник до начала тесных контактов с благополучными в материальном отношении американскими старообрядцами и, возможно, перестал быть востребованным, когда эти контакты начались). Этот текст из рукописного тетрадного сборника стилистически перекликается со стихом «О двадцатом веке», или «О христианах, живущих в беззаконстве», более известным по первой строчке «Жизнь унылая настала». Однако если в стихе «Жизнь унылая настала» обличению подвергались практически все грехи, то найденный мной стих обличал роскошь, пьянство и современное вооружение, которое может стать причиной всеобщей гибели. Ниже приводится текст стиха, очевидно авторского, записанного в моём чтении на магнитофон (с некоторыми купюрами и выделением назидательных и обличительных клише курсивом).

#### Стих о современной жизни

Жизнь спокойная настала, без боязни стали жить,  
Про плохое позабыли, думаем вечно так прожить.  
И у всех давно стремленье, как до пенсии дожить.  
А потом живи спокойно без труда и без забот.  
Каждый месяц почтальон постучится у ворот.  
Все богато так зажили, деньги некуда девать,  
Что машины накупили — на гулянки разъезжать,  
По тропе они не ходят — им широкий нужен путь,  
*Путь широкий и не тесный — он не вводит в рай небесный.*  
Стали модно все ходить, вещи новые носить.  
Новы моды применили — соболыны шапки шить.  
Мы дома свои украсили всевозможными цветами  
И внутри полы устлали драгоценными коврами.  
Телевизор подключили, радио поставили,  
Они играют и поют, жить духовно не дают.  
Этот ленинский порядок вовсе нам он не идёт.  
Только в слабость увлекает, к беззаконию ведёт.  
*Жизнь прелестну возлюбили, по-плотскому стали жить,*  
*Божью заповедь забыли, стали прелести любить.*  
Посмотрите, добры люди, как на слабость мир пошёл,  
От законов отступили, все зажили в произвол.

*Наше время ненадёжно, может казни Бог послать.  
Как при нас-то всё возможно, как нам это избежать.  
Меч суровый наострили, в ракеты атом зарядили.  
Все зелёно погорит, землю пеплом завалит.  
Кто избавит нас от казни, гнев небесный утолит?  
Если ты того достойный, то Господь нас пощадит.  
Вы простите, добры люди, может, вас я огорчил,  
Но это взято всё из жизни, что умишком сообразил.*

### **Культурные контакты и культурные барьеры: опыт классификации**

Начну с небольшой детали, связанной с хорошо освоенным молочными напитком, заимствованным в Армении от соседей-армян, — кофе. У молочан я привыкла к обязательной молитве перед любой едой и перед чаем, который обладает особым статусом, как напиток, начинающий ритуальный обед. Я удивилась, когда меня пригласили выпить кофе, что сопровождалось большим количеством выпечки и других сладостей, однако предваряющей молитвы не было: «Мы на кофе не молимся!» Почему? «Так ведь это армянское». И так, «чужое» не включается в ритуальный круг. И здесь очевидно, что, говоря о взаимоотношениях с «чужими», о контактах в любой сфере, необходимо учитывать те барьеры, которые строит культура для сохранения своей чистоты, то есть для самосохранения. Если контакты могут быть обусловлены жизненной необходимостью или стихийными соприкосновениями культур, не имеющими отношения к конфессии (например, изменение природных условий в результате миграции заставило перейти от земледелия к скотоводству и перенимать опыт соседей), то строительство барьеров идёт из конфессиональных глубин и обусловлено соответствующим мировоззрением. Барьеры — это сознательно или бессознательно выработанные культурой на основе ценностных ориентаций способы контролировать контакты с внешним миром, регулировать глубину этих контактов, а также способы устанавливая ролевые взаимодействия внутри группы. Говоря о взаимодействии территориального варианта конфессиональной культуры с окружением, рассматривая типы контактов, мы неизбежно обращаемся и к барьерам, которые в изобилии представляет именно конфессиональная культура.

Обратимся к признакам, по которым могут противопоставляться контакты. Так, прежде всего, имеет значение **содержательная сфера**, в которой они происходят: контакты могут быть в сфере материальной и не-материальной или духовной (по традиционному для этнографии делению), в том числе конфессиональной, языковой, фольклорной, профессиональной и т.д. Контакты могут различаться по **направлению**: быть **центробежными** (распространять «своё» вовне) и **центростремительными** (взять/усвоить чужое, внешнее) — ср. с бахтинскими «я-для-другого», «другой-для-меня». Так, в начале стремительного распространения старообрядчества или молоканства эта тенденция была центробежной: старообрядцы, бежавшие «от Никона» из Москвы на Урал и в Сибирь, поддерживали старую веру на местах и способствовали распространению старообрядчества среди нерусского населения; молокане и до сих пор рассказывают о том, как их предки шли в конце XVIII в. из Тамбова в Саратовскую губернию с пением псалмов, и к ним по дороге присоединялись, «замолоканиваясь», целые деревни. Интересно, что современные молокане не склонны привлекать в своё сообщество новых членов; более того, многие считают, что молоканином надо родиться, а стать уже невозможно (кроме как через брак). Другое дело, что молокане, по своему Закону не пьющие, не курящие, не признающие разводов, в этих отношениях довольно справедливо могут считать себя образцом для окружающих. Об этом говорил в своей речи, обращённой к молодым переселенцам из Армении в Тульскую область, молоканский беседник, и здесь усматривается центробежная тенденция. Примером же центростремительных контактов может служить любое заимствование с большей или меньшей степенью ассимиляции. Так, в предисловии к сборнику духовных песен молокан, изданному в Калифорнии, издатель пишет (сохраняя орфографию. — С.Н.): «Среди песен, начиная с Песни 505-ой, встречаются песни, заимствованные и из посторонних песенников» (СП1, 1964: 5). Старые певцы обычно могут отделить «чужие» песни от «своих» как по словесному тексту, так и по напеву. Однако когда заимствуются отдельные певческие элементы, чаще всего, украшения типа «вилюшек», то, входя в ткань «своей» песни, они также становятся «своими».

Как было сказано выше, соответственно характеру окружений контакты можно разделить на **вертикальные (иерархические)** и **горизонтальные**. Горизонтальные контакты можно разделить по **типу контактирования** на **непосредственные** (с соседями) и **опосредованные** (например, посредством писем или распространения своих периодических изданий).

Горизонтальные контакты различаются также по **степени близости/чуждости** контактирующих культур. В последнем случае обычно есть две составляющих — **конфессиональная и этническая**, которые могут взаимодействовать. Конфессиональная, как правило, сильнее: действительно, для русских староверов карелы-старообрядцы ближе, чем русские «никониане», для русских молокан мордовские молокане, говорящие у себя дома на мордовском языке, ближе, чем православные русские. Конфессиональные контакты можно разделить на внутриконфессиональные (с единоверьцами), контакты с конфессионально близкими и конфессионально далёкими общностями (православные, католики, армянская церковь, магометане, буддисты, иудеи). «Близость — далёкость» — не бинарная, а градуальная оппозиция, при этом по-разному устроенная для различных территориальных вариантов одной культуры. Тем не менее можно сказать, например, что для всех молокан «постоянных» относительно близкими по догматике являются баптисты (главное различие — в отношении к водному крещению, которое не принимают молокане), и молокане-прыгуны, которые близки по характеру псалмопения и беседования (хотя постоянные молокане считаются сектой рационалистической, а молокане-прыгуны — мистической). Для старообрядцев отношения между многочисленными согласиями и толками довольно сложны, но разделение на поповцев и беспоповцев уже определяет принципиальное различие в устройстве церковной жизни. В любом случае, для упомянутых конфессиональных групп догматическая и обрядовая близость не означают обязательного наличия между ними дружественных контактов. Однако степень конфессиональной близости определяет рамки заимствований традиционных текстов: так, в богослужбных текстах заимствования бывают, в основном, внутриконфессиональные. Например, молокане очень охотно заимствуют напевы псалмов у своих единоверцев или учатся у них приёмам бесед (проповедей). В духовных же песнях для «домашнего» употребления возможны заимствования и от конфессионально близких (например, постоянными молоканами заимствуются баптистские песни). В светском фольклоре заимствования практически не ограничены никакими рамками, включая языковые: так, карские молокане рассказывают на турелком языке турецкие сказки (Никитина, Букулова, 2005); в США старообрядка родом из Турции говорила мне: «сердце замирает, когда я слышу турецкие песни — это родина»; эти песни старообрядцы, полвека назад покинувшие Турцию, с удовольствием поют и сейчас. Цахкадзорские (Армения) моло-

кане-певцы в начале XX в. прислушивались к пению казаков, стоявших в Цахкадзоре (Константиновке):

«Эскадрон едет, поют песни казачьи. Наши подмечают. Окна открывают, слушают. Потом интервал. Второй эскадрон едет, другую песню поют. Чтоб не мешать друг другу пению. На лошадях все. Все эскадроны едут и поют. и наши все выходят: казаки поют. Подмечают, как поют. Они ноты не знали, но подмечали, как подголосы, как басуют, как это вся оранжировка в пении была. Поэтому у нас в Цахкадзоре — рядом все те же псалмы пели, но у нас по-другому — такой же *голос* (напев. — С.Н.), но всё применили, что от казаков слышали»

(В.А. Тикунов, 74 г., пос. Слободка Тульской обл.; слышал от своего дяди. Запись 2004 г.).

Другой этнос, даже конфессионально далёкий, может внушать уважение и симпатию, если люди кажутся очень верующими или имеют в своём жизнеустройении сходные правила-запреты. Однако если «чужой народ» и по вере совсем чужой и непонятный, и кажется «некультурным», то по отношению к нему в сложной ситуации может появиться соблазн нарушить некоторые правила уважительного общения. Последнее можно проиллюстрировать текстом одного моего разговора со старообрядкой часовенного согласия Тувы. Речь идет о «мирской» посуде, которая у старообрядцев даётся «чужим» по вере и которую в описываемой ситуации попытались заменить на «поганую» (*кошачью*), не подумав о последствиях:

«У нас как-то был случай. Раньше ведь тувинцев вместе не кормили — считали, что они заразные всё больше. И вот у нас посуда была ихняя и всё, а я вышла (замуж), и вот почему-то у них (в доме мужа. — С.Н.) закон такой был, у Сасиных: придёт тувинец, обязательно накорми его. Дай хлеба. Вот на табуретку подстели тряпочку — на голу не ставь — погана шшытается она, постели тряпочку ли, бумажку ли, хлеб положи, что там есть: квасу налей, то супу налей, то молока — что есть — накорми. Ну, и у нас тувинец пришёл, теперь мама говорит: “Ты покорми тувинца-то”. А у нас чашек нет. “Мама, — говорю, — а посуды-то нет лишней?” Она говорит: “Ну, у Авдотьи, у золовки”. А я пошла, а у их на замке. Я пришла да говорю: “Её нету дома, изба на замке”. А я тут как-то — чашечки эти, азиатские, я чашечку в шайку уронила, мама говорит: “Вымой, поставь еёшке”. Теперь она говорит: “Ты её вымой пушке, да протри и накорми”. А свёкор на печке лежит. Он говорит: “Чё вы

говорите?» “А вот, — говорит, — Авдотья взяла, чашек нету-ка, а вот кормить надо его”. — “Ну и чё? — “Дак ведь чашек-то нет”, — говорю. Он говорит: “А чем хотите кормить?” — “Ну, вот чашка-то у кошки стоит, вымыть её”. — “А ты что думаешь, Агафья, ты хочешь осквернить его?” Да если бы они пропастину (мясо домашних животных, умерших своей смертью — С.Н.) не ели. И конину пропашшу, и коров пропашших ели — это у них закон был. Она говорит: “Пропасть они едят”. Он гырт: “Не нужно. Пусть пропасть ест, а ты не скверни. Ты его не скверни. Ты его осквернишь, он с кем наестся (Тоже будет скверный. — С.Н.) а ты за всех ответишь. Что у вас, посуды нет — накормить его?” Грамотный же был. “Сколько, — гырт, — народу он осквернит потом, а ты за всех ответишь. Как ты хочешь молиться за всех? Ведь если ты меня накормишь из поганой посуды, а я потом с кем поем, сколько народу я оскверню, а я не отвечаю. Это ты ответишь”. Вот так у нас». (Запись 1982 г, д. Ильинка, Тува).

На мой вопрос: «А если бы русский пришёл чужой, вы подумали бы ему кошачью миску дать?», информантка ответила: «Ну, не знаю, тут всё-таки своя кровь...».

В этом не до конца определённом ответе присутствует этнический фактор: по мнению информантки, в отношении к чужому по вере, но своему по крови (русскому) границу между человеком и скотиной нарушать не следует, в отношении этнически чуждого (тувинца) в крайних случаях можно. Для «грамотного» свёкра нарушение границы «человек–нечеловек» в любой межэтнической и межконфессиональной ситуации (в данном случае, в ситуации с посудой) является абсолютным запретом, существующим в старообрядческой среде, но постепенно уходящим у молодого поколения.

Обида на «своих», отошедших от веры, атеистов, включённых в структуры чуждого по духу государства, заставляет сравнивать их с «чужими» этнически. Та же информантка продолжала:

«Вот за азиатцев выходят. А я говорю — нам в люди нечего ходить, когда у нас всё дома есть. Свои дети некрещёные — то комсомольцы, то пионеры, то партийные. Некоторые говорят — он партийный только рубахой, а не душой. Я там уж не знаю, но то, что он партийный, то комсомолец, то пионер (Напомню: разговор происходит в 1982 г.). Только что кровь (у «азиатцев». — С.Н.) чужая. А некоторые азиатцы лучше нас. Они, вот некоторые, знают, свинину не едят. Считают за грех».

(Замечу, что у современных старообрядцев запрета на свинину нет, однако существует мнение, что пищевые библейские запреты хорошо бы соблюдать — С.Н.).

Как уже упоминалось, преследования верующих всех конфессий в советское время способствовали возникновению сочувствия и поддержки православных гонимыми во все времена сектантами. Недаром иконоборцы и ярые противники попов и «золочёных» храмов — духоборцы и молокане — искренне возмущались разорением церквей в тридцатые годы и рассказывали, как и православные, истории о неизбежном возмездии, настигавшем разорителей. Интересно, что строительство новообрядческой церкви в селе Самодуровка, где живут не только старообрядцы, было с полным пониманием встречено староверами: одна из самых старейших жительниц, девяностолетняя беспоповка Мария Васильевна говорила мне несколько озабоченно: «Я была в ней посмотреть — хорошо, только вот маловата она, ведь люди-то будут приезжать из других деревень на праздники, как поместиться?» И после паузы добавила фразу, которую часто повторяют представители разных конфессиональных групп: «Бог-то один, только веры разные».

Приведу ещё примеры. Как рассказали мне молокане в двухтысячном году, в пос. Михайловка Целинского района Ростовской области под руководством молокан собираются «все христиане»: православные, молокане, духоборцы. Пресвитер — женщина, бывшая православная, перешедшая в молоканство. Хор села Михайловка под руководством молоканского пресвитера удовлетворяет все просьбы жителей окрестных сёл похоронить умерших по-молокански независимо от вероисповедания. Отпевание «никониан» по-староверски мне приходилось видеть и слышать на Русском Севере (с. Койда), во Владимирской области, а также в Полесье, где старик — коренной житель, полешук, а следовательно, никонианин задолго до смерти попросил близких отпеть его «по-старообрядчески: так красивее будет».

Дело в том, что и молокане, отколовшиеся от православия, и православные старообрядцы, не принявшие никонианских реформ, привыкли выживать в постоянном противостоянии господствующей церкви и властям и оказались относительно стойкими к ударам, которые советская власть обрушила на всех верующих. Советское время уравнило все конфессии: и ранее господствующую православную новообрядческую церковь, и маленькие секты, сделав всех нежелательными маргиналами. Лишённая священников, присылаемых «сверху», не привыкшая к постоянной скрытой борьбе, православная паства во многих российских деревнях довольно

скоро утратила те немногие знания, которые были связаны с таинствами и обрядами; старообрядческие же и молоканские общины были самостоятельными и продолжали тайно или явно функционировать. При этом гонимые ранее малые группы стали, так сказать, «донорскими» или ведущими.

Эти ситуации — яркая демонстрация межконфессионального взаимодействия, которое было невозможным ещё несколько десятилетий назад вследствие запретов на религиозные «сборища», а ещё раньше, до советской власти — из-за действительного взаимного неприятия иноверцев. Общая беда советского времени сделала людей разной веры терпимее друг к другу и породила своеобразный *народный экуменизм* («Бог один, только веры разные»). Стали возможными не только браки, но даже и совместные богослужения со своими иноверными соседями.

Замечу, что если похоронный обряд, совершаемый староверами или молоканами над «православными», сохраняет свою конфессиональную целостность, то общие воскресные службы устроены по-другому. Так, на рубеже XX и XXI веков в одном из сёл Саратовской области на воскресную службу собирались вместе молокане и православные. Они читали Библию и общие для православных и молокан христианские молитвы, пели православные песнопения и молоканские псалмы, объясняя при этом, что «Бог один». Был ли этот своеобразный «народный экуменизм» размытием конфессиональной идентичности? Вряд ли, поскольку сошедшиеся для воскресного моления вполне осознанно чередовали молоканские и православные песнопения, обозначая это чередование словесно: «Ну, наш псалом спели, а теперь, Марья Ивановна, начинай вашу Херувимскую», а также проводили некоторые дискуссии по конфессиональным вопросам. Например, православные спрашивали молокан, почему они не признают Богородицу, и получали ответ, что они, молокане, признают её и почитают как мать Спасителя, но ей не поклоняются, так как поклоняться можно только одному Богу в трёх лицах, который для всех христиан один.

Феномен народного экуменизма указывает на то, что несколько трансформировалось содержание оппозиции «свой—чужие». В советское время оппозиция «своя вера—чужая вера» (а это, прежде всего, доминирующее в стране православие) трансформировалась в оппозицию «вера—официальное неверие», и ранее *чужие* по вере, воспринимавшиеся иногда как находящиеся во власти дьявола, стали *другими* по вере, с которыми можно объединиться, чтобы противостоять безверию и совершать необходимые христианские обряды.

Замечу, что описанный выше вариант конфессионального объединения православных и молокан — «народный экуменизм» — возможен только в рамках одной единой мировой конфессии — христианства. Невозможно представить себе объединения христианской конфессии с исламом или иудаизмом. Так называемые русские иудействующие, перестали быть христианами, хотя сохранили очевидные признаки русской народной ментальности. И здесь мы опять возвращаемся к Закону, Обряду и Порядку. При любом культурном взаимодействии возможны заимствования в Порядке и отчасти даже в Обряде (у молокан молитвы «от себя» заимствованы у баптистов, некоторые элементы молоканского богослужебного пения, перенесённые в псалмы «для украшения», заимствованы у казаков), но нет заимствований в Законе (догматике), кроме начального времени складывания, или создания, конфессии.

Типы и способы контактов конфессиональной группы с представителями внешнего мира — «чужими», к которым относятся, кроме окружающего населения, и полевые исследователи, — одно из самых ярких проявлений баланса между замкнутостью и открытостью, специфического для каждой субконфессиональной и территориальной разновидности описываемых культур. Так, ответвление молокан-прыгунов — максимисты — последователи пророка Максима Рудомёткина — в определённом отношении менее склонны к контактам с «чужими»: американские максимисты не позволили нам (мне и проф. М. Мазо) присутствовать на своём собрании. Напротив, так называемые постоянные молокане говорят, что они рады приветствовать каждого, кто к ним придёт и захочет узнать об их вере и жизни. Нелегко получить разрешение быть на службе у старообрядцев часовенного согласия на Алтае и Дальнем Востоке, и гораздо легче у «семейских» Забайкалья.

На северном Кавказе постоянные молокане расспрашивали меня о старообрядцах, выражая искреннее сочувствие драматической истории их борьбы и переселений; они просили меня спеть старообрядческие стихи, которые оказались им известными (стихи о расставании души с телом); наставник же старообрядцев-беспоповцев, узнав, что я была у молокан, был крайне этим недоволен: «К лютерам ходила? Ничего хорошего!». Однако можно ли на этом основании сделать вывод, что старообрядцы менее склонны к контактам, чем молокане? Живущие в селе Левокумская Ставропольского края старообрядцы — казаки-некрасовцы и молокане вернулись в Россию из Турции одновременно — в начале

60-х годов. Свадьба у старообрядцев открыта для всего села, молоканская свадьба закрыта от посторонних глаз. Максимисты не пускали в собрание молоканку, к которой приехала дочь-отступница, вышедшая замуж за «русского». Замечу, однако, что такие крайние реакции бывают у недавних переселенцев из Турции, где молokane жили в условиях изоляции в относительно этноцентрическом обществе. Весьма суровые запреты были и у закавказских молokane, также пребывавших в течение 150 лет в условиях изоляции.

По-видимому, крайне трудно измерить степень замкнутости группы или её способность к контактам. С одной стороны, это составляет предмет социологического исследования, в котором используются вопросники, обращённые к самосознанию представителей группы (см., например, упомянутые работы Н.М. Лебедевой); с другой — существенные сведения по этому вопросу могут быть получены в лингвистических, фольклористических и этнографических исследованиях, посвящённых проблеме разного рода заимствований в материальной и духовной сферах. Однако пока эти две разные сферы исследования достаточно разобщены.

Вербальная коммуникация, в том числе возможность заимствования не только языковых форм, но и самых разнообразных культурных текстов, в большой степени определяется и внешними обстоятельствами, в том числе окружением, и конфессиональной принадлежностью контактирующих групп. Например, в условиях малочисленности общин переселенцы из Закавказья — постоянные молokane и прыгуны — иногда объединяются в одну смешанную общину, где на собрании поют общие для тех и других псалмы, а после моления — прыгунские духовные песни (такие общины имеются в Ставрополе). Однако в Союз духовных христиан-молokane, образованный постоянными молokane в начале 90-х годов, прыгуны вступать не захотели.

Соседствующие разные старообрядческие согласия стараются ничего не заимствовать друг у друга, а контакты свести к полемике по вопросам веры. Так, некоторые беспоповцы считают белокрыницкую церковь «продажной верой». Браки между представителями этих согласий, которые могли в течение ста лет жить в одной деревне, до недавнего времени были довольно редкими, и устные фольклорные репертуары, в частности, духовных стихов, почти не пересекались. Хочу обратить внимание на следующую тенденцию: любые заимствования гораздо быстрее и легче появляются в тех сферах культуры, которые менее защищены идеологией конкретной конфессиональной группы. Так, в восточном Полесье в райо-

нах Ветки (Гомельская область Белоруссии) и Стародуба (Брянская область России) уже в течение более трёх веков бок о бок живут полешуки — исконные жители Полесья, сохранившие в себе многие общеславянские культурные признаки, и русские старообрядцы, бежавшие от никонианской реформы на запад из средней России. Старообрядцы представлены почти всеми своими согласиями (в одной из деревень, как говорили сами жители, было «пять вер»), к тому же рядом с ними живут *единоверцы* (представители созданной властями в начале XIX века единоверческой церкви, в которой священники-никониане служат по старым книгам). Единоверцев старообрядцы-беспоповцы называют отступниками и предателями, относясь к ним даже более непримиримо, чем к новообрядцам. Самые тесные контакты с полешуками наблюдаются у единоверцев, менее контактны белокриницкие, ещё менее — беглопоповцы, и минимум контактов с полешуками у беспоповцев, что соответствует степени проницаемости выстроенных культурой барьеров. Старообрядцы поют и хранят в письменной форме духовные стихи, общерусские и собственно старообрядческие; полешуки, кроме нескольких общерусских духовных стихов, поют поминальные и поздние куплетные стихи. Единоверцы и старообрядцы белокриницкого согласия переписывают в свои тетрадки кое-какие тексты из репертуара полешуков и поют их, беспоповцы же никогда этого не делают. Однако мирской песенный лирический (не обрядовый!) репертуар у всех старообрядцев имеет много общих текстов с фольклором полешуков: этот жанр не защищён старообрядческой идеологией (подробней см.: Никитина, 1989).

Приведённые примеры — только малая часть разнообразных ситуаций, которые складываются во взаимоотношениях конфессиональных групп между собой и в отношениях с православными и которые ведут к заимствованиям вербальных и музыкальных текстов, а также к созданию текстов о «чужих» (о последнем см., например, Свой или чужой?, 2003).

Напомню, что представители конфессиональных групп — старообрядцы и молокане — вследствие своих познаний в христианской книге и большого количества запретов в области бытового поведения, несмотря на свою «чуждость», служили и продолжают служить во многих русских сёлах для остальной части населения некоторым нравственным мерилом. В северной деревне, где была келья «бегунов», или странников, — радикального старообрядческого согласия, жители (особенно жительницы) боялись выйти из дома в нетрезвом виде: «А вдруг матушка Галина увидит!».

Будущее должно показать, сохранятся ли стихийно возникшие в народе тесные контакты между представителями разных вероисповеданий, или обретенная свобода совести и сопутствующие ей системы обрядов вновь разведут их в разные стороны.

Обратимся теперь к защитным механизмам конфессиональной культуры, а именно к выстраиванию барьеров.

В конце 2003 г. я проводила полевые работы в молоканских общинах Армении: с Фиолетово (бывшее Никитино), Лермонтово (бывшая Воскресновка), города Дилижан и Ереван. В каждом из этих пунктов было несколько общин молокан, главным образом, молокан-прыгунов. Почти во всех прыгунских общинах и в некоторых общинах молокан постоянных я столкнулась с жёстким запретом на магнитофонную запись. Несмотря на большой опыт общения с закрытыми культурами, где в определённых ситуациях мне приходилось сталкиваться с подобными запретами, например, в старообрядческих скитах, неприятной неожиданностью здесь оказался почти повсеместный запрет не только на магнитофонную запись, но иногда и на запись в тетрадь, даже вне ситуации богослужения. Поскольку скрытой записью я не пользуюсь принципиально, то часть уникальной информации была потеряна. Однако ситуация запрета оказалась толчком для обдумывания его глубинных оснований. Одним из моих постоянно повторяющихся вопросов к информантам стал вопрос «почему нельзя?» Подавляющее большинство ответов сводилось к высказыванию опасения «попасть в телевизор», который развращающе действует на людей (во многих прыгунских общинах смотреть телевизионные передачи запрещается). «Чужой», в данном случае исследователь, воспринимался сначала как посланец из мира телевидения, как «корреспондент» (это слово почти везде употребляется с пейоративным оттенком). Незадолго до моего приезда в одном из молоканских селений корреспонденты капала «Россия» снимали фильм, я его не видела, но когда спросила о нём молокан, живущих в Москве, многие из которых являются переселенцами из Закавказья, мне единодушно ответили, что фильм им понравился. Пресвитер же прыгунской общины этого села и некоторые его жители (не все!) говорили мне, что их представили «как обезьян каких-то». А между тем, в этом же селе более десяти лет назад был снят документальный фильм, и он не вызвал никакой негативной реакции. На мои высказывания, что, кажется, раньше разрешали и запись на магнитофон, следовало непоколебимое «нет, не было такого».

В старообрядческих общинах бесполовцев запрет на запись был связан прежде всего с образом магнитофона как инструмента антихриста, а

голос, звучавший из магнитофона, интерпретировался как голос дьявола, имитировавший голос того, кто позволил себя записать. Кроме того, всплывали архаические представления о сакральной силе голоса и его потере, если он отделён от человека. Однако в последние лет двадцать пять ситуация изменилась, запреты подобного рода на аудио- и на видеозапись весьма ослабели (разумеется, в скитах они сохраняются).

В среде русских народных протестантов запреты на запись были с самого начала моих полевых исследований (середина 80-х) менее строгими и имели другую мотивацию. У закавказских духоборцев в 1985 г. в первый же мой приход на помины после обстоятельного допроса о моих намерениях меня спросили: «а магнитофон есть?» и, услышав «да», посадили рядом с главной певицей. Хуже было с видеосъёмкой духоборческого моления. Аргументом *старичков* — общинных авторитетов — было указание на предупреждение, сделанное предками: «Отцы говорили: “Будет время, придут посмеяться над нами”. “Так не вы ли это?”, затем съёмку мне разрешили, и больше запретов на это не было. У молокан-прыгунов нельзя записывать во время моления: «Уходит Дух», или: «Люди видят вас и отвлекаются». Или: «Дома будут утешаться. Запишут и перестанут ходить на моление». Зато после богослужения можно было записывать всё, что пелось во время службы. Здесь же, в Армении 2003 г., в селе Фиолетово запрет на запись всего, что относилось к области вероисповедания, был абсолютен. На просьбу записать певцов вне богослужения последовал ответ пресвитера: «Это личное дело каждого. Но у нас это не принято». В то же время кассеты с записями молоканского пения были во многих домах. Местные певцы учились петь псалмы, используя кассеты с записями известных певцов из самых разных городов и сёл, так что аргументов, подобных старообрядческим, здесь быть не могло. Более того, многие певцы хотели, чтобы я их записала, однако негативное отношение к этому пресвитера превратилось в запрет.

Я задавала вопрос о причине отказа множество раз и разным людям, в основном, *старцам*, от которых многое зависело, и в ответ получала стереотипное высказывание о лжи по телевизору. Иногда было более откровенное: «А мы не хотим, чтобы о нас знали», или «А вдруг кто-то воспользуется записью не для Божьего дела, а для противоположного?»

В чём дело? Почему запрет на запись стал в последнее время строже, чем был прежде? По-видимому, потому, что трагические события в Закавказье на рубеже веков понимались как «последнее время». Культура молокан, особенно молокан-прыгунов, эсхатологична, а признаков

конца света вполне достаточно. Один из них — всеобщее развращение нравов — в представлении молокан теснейшим образом связан с постсоветскими телевизионными передачами. Существенно также, что молокане-прыгуны являются милленаристами. В тысячелетнее царство они должны вступить верными Богу и чистыми, поэтому забота о чистоте своей культуры выступает на первый план. Контакты с представителями чужого мира несут нечистоту. Они особенно опасны в том случае, когда их последствия невозможно контролировать, что и происходит в случае записи на видеокамеру или магнитофон.

Важно отметить также, что именно в последние годы конфессиональные общины Закавказья стремительно слабеют: отъезды массовые, молодёжь уезжает на заработки на долгое время; в молоканских сёлах в Армении, как и в других местах, поселяются «чужие». Во время очевидной угрозы в её адрес культура проявляет свои защитные функции. Итак, перед исследователем был поставлен барьер, а именно запрет на распространение информации.

Сходная ситуация возникла в старообрядческой общине в Туве летом 2004 г. во время проведения старообрядческого фестиваля и научного семинара по старообрядчеству в одном из староверских посёлков. В тех местах в 70-80-х годах XX в. существовало множество запретов для членов старообрядческой общины, в частности, на контакты с «безбожным» государством, например, на получение от него каких-либо благ, прежде всего, пенсии. В те же времена в Верхоямье (Пермская обл. и Удмуртия), где проживали старообрядцы поморского согласия, уже начинался процесс разрушения этого запрета. В 2004 г. и в Туве уже многие староверы тоже «жили по слабости». Сам факт проведения фестиваля старообрядческого фольклора в старообрядческих же посёлках также весьма примечателен: внимательными и благодарными зрителями и слушателями песен и духовных стихов, в том числе и местных, в исполнении вторичных ансамблей были жители этих посёлков — такого типа контакт представить лет двадцать назад было просто невозможно. Однако проявилась и защитная реакция культуры на явную «слабость»: наставник собора отказался допустить кого-нибудь из «чужих» на богослужение в праздник Петра и Павла, хотя раньше запретов такого рода не было.

Здесь также был поставлен информационный барьер, хотя и несколько иного рода, чем в Армении, более жёсткий: молокане всегда давали возможность «чужим» присутствовать на богослужении, у них запрет касался способа фиксации информации и имел целью её нераспростра-

нение. В той и другой ситуации мы имели дело с барьерами, специально выстроенными для «чужаков».

Эти обстоятельства стимулировали мою работу по классификации барьеров как средства контроля при установлении контактов членов группы с внешним миром (культурным окружением), а также как средства для сохранения или реструктурирования своего социума, в частности, изменения статуса индивида.

Понятие культурного барьера пересекается с понятием культурной, или этнической, границы, которое используется в культурной антропологии и этнологии с 1960-х годов (Этнические группы..., 2006) и тесно связано с понятием этнической идентичности. Различие же, в частности, состоит в смысловых компонентах препятствия и преодоления, акцентированных в слове «барьер» по сравнению со словом «граница». Важно также заметить, что о границах обычно говорят, рассуждая про взаимодействие культур; барьеры могут быть и внутри культуры. Граница устанавливается в процессе функционирования культуры, и её естественное проявление может не до конца осознаваться. В слове «барьер» есть элемент сознательного строительства защитного укрепления, его надо преодолевать, он предполагает активность субъекта, динамику ситуации. Часто, хотя и не всегда, барьер строится на основе рефлексии над собственной культурой. Один из самых трудоёмких для преодоления барьер — языковой — возникает как следствие действия естественного коммуникативного и когнитивного механизма, дарованного человеку, но используется сознательно для отделения «своих» от «чужих».

Понятие барьера связано с понятием культурного стереотипа как привычного для данной группы и санкционированного ею способа мыслить, говорить и действовать; последнее вмещает в себя в себя разнообразную деятельность, в том числе ритуальную, профессиональную (типичные профессии для данного социума), специализированную (например, деятельность певца или пророка в молоканской общине, уставщика в старообрядческой), а также и результат деятельности по построению религиозного социума (то есть определённой иерархической структуры общины, системы обрядов и правил). Стереотипами проникнут весь жизненный и ритуальный цикл в конфессиональных культурах. Было отмечено, что в традиционных культурах поведение человека направлено вовнутрь, в поддержание «своего» мира — отсюда интровертность стереотипов (Байбурин, 1993: 8). Барьер может возникнуть и внутри культуры как граница между её иерархическими слоями, и на внешней границе культуры как

защита от «чужих», однако он направлен на поддержание «своего» мира, а потому также интровертен. Отмечу, что если в слове *стереотип* акцент ставится на компоненте привычности, повторяемости, то в слове *барьер* подчёркивается семантический компонент «препятствие».

Иерархическое структурирование внутри группы производится при помощи использования определённых запретов и/или приобретения определённых умений/знаний. Так, у обитателей старообрядческих скитов, особенно иноков, существенно увеличивается количество всякого рода запретов, в том числе, и на пение духовных стихов, в то время как для староверов, живущих в посёлках, духовные стихи — необходимый компонент духовной жизни. У молокан старшим певцом может стать только тот певец, который прекрасно знает весь репертуар псалмов и их предназначённость, а также не нарушает принятые в социуме запреты/нормы/правила. Тем самым, чтобы достичь определённого места в иерархии группы (социума), индивид, принадлежащий к этому социуму, должен преодолеть некоторые барьеры в области знаний и не нарушать запретов в области поведения. Религиозная система, принятая группой, устанавливает шкалу оценок по отношению к «чужим» конфессиям. Эти оценки становятся общепринятыми стереотипами, которые могут порождать препятствия при контактах с «чужими», то есть они образуют определённые барьеры. Конечно, шкала оценок может меняться со временем. Народный экуменизм, о котором говорилось выше — отличное доказательство изменения в оценках «чужих» конфессий.

Очевидно, что культурные барьеры чрезвычайно разнообразны. Попробуем наметить несколько признаков, на основании которых можно их упорядочить.

Барьеры различаются по типам элементов культуры, выполняющих функцию барьера: это либо запреты (что нельзя) и нормы (как должно), либо умения и знания. К последним относятся тайные языки, например, приветствия на «духовных языках» у прыгунов-«максимистов» (последователей пророка Максима Рудомёткина), а также знание крюковой грамоты у старообрядцев.

По отношению к границам культуры барьеры могут быть **внутренними**, то есть обращёнными к внутренней структуре культуры (например, гендерный барьер на исполнение определённых руководящих функций в общине молокан), и **внешними**, то есть обращёнными к «чужим». Внутренние барьеры могут разделять «своих», то есть оделять часть «своих» от «своих» же во время ритуальных торжеств, например, во время

богослужения. Так, во многих общинах староверов-беспоповцев женщины во время менструаций не переступают порога помещения, в котором богослужение проходит, — это соблюдение чистоты. Чистота может охраняться самыми разными способами: например, при зажигании свечей и приготовлении ритуальной трапезы беспоповцев-поморцев Пермского региона и небольшой группы беспоповцев в штате Орегон (США) используется только «чистый» огонь, добытый трением или высеканием («чиканный»).

Внешние барьеры предполагают контакты, которые в свою очередь могут быть направлены как вовне, так и внутрь культуры. Нарушение запрета или преодоление барьера изнутри наружу, может привести к временному или окончательному выключению члена общины из конфессиональной жизни. Преодоление барьера снаружи внутрь требует принятия норм, выполнения запретов, приобретения знаний. Это хорошо видно на брачных контактах. Брак члена общины с иноверцем/иноверкой не по обряду своей конфессиональной группы лишает человека права участвовать в конфессиональной жизни группы; если же брак совершается по обряду группы, супруг-иноверец (чаще это жена) должен принять веру мужа/жены с исполнением всех правил группы.

По происхождению барьеры могут быть разделены на **естественные** и **искусственные**. Последние сознательно созданы для иерархического упорядочения «своих» или отделения от «чужих» (например, запрет или ограничения на браки с иноверцами). Естественными барьерами для «чужих» является язык, если он непонятен членам другой группы, а также стихийно сложившиеся компоненты культуры (народные обряды, обычаи, верования, фольклор).

Для конфессиональных групп характерно существование запретов, упомянутых в Библии. Таковы упоминавшиеся неоднократно пищевые запреты у молокан. Формально они есть у духоборцев, однако практически не выполняются, особенно у переселенцев. В древних постановлениях соборов берут своё начало многочисленные посты православных, включающие особые пищевые запреты. Большое количество запретов староверов-беспоповцев основано на представлении об антихристовой печати, лежащей на современных артефактах. Отсюда запреты на продукты из магазина, на пользование лекарствами или современным транспортом. Примером специально созданного барьера является выше упоминавшееся отделение от «чужих» в посуде старообрядцев-беспоповцев, разделяющее «соборных» — чистых и «мирских» — нечистых. Иногда это противопоставление становится градуальным, например, у часовенных «чистые» — скитские, «мирские» же разделяются на «братию» и «мирских чужих» (Никитина, 2004а).

**По области применения, или по содержанию** барьеры очень разнообразны. Выше были рассмотрены ситуации, реализовавшие разновидности информационного барьера (запрета на информацию). Близок к нему барьер коммуникативный (запрет на общение, например, на молитвенное общение — совместное моление старообрядцев и *никониан*, а среди старообрядцев поморского беспоповского согласия — на совместное молитвенное общение «соборных» и «мирских»). Коммуникативный барьер не обязательно отменяет общение: он обозначает границу между «чужими» и «своими». Примером могут быть словесные формулы приветствий или благодарности, специфические для каждой конфессиональной группы, отделяющие её членов от «чужих»: не «спасибо», а «спаси Господь» (молокане), «спаси Христос» (старообрядцы), ибо в слове *спасибо*, произносимом как *спасиба* и *те*, и другие находят подозрительное *ба*, иногда интерпретируемое как имя нечистого духа. Однако «чужим» и старообрядцы, и молокане могут сказать «спасибо», подчёркивая тем самым их «чуждость» или, наоборот, предложить свои клише, как бы приглашая переступить первый порог своей культуры. Многие информационные запреты являются одновременно и запретами коммуникативными.

Кроме языкового барьера, который есть барьер информационно-коммуникативный, существует ещё и барьер концептуальный — это система основных культурных и религиозных концептов данной конфессиональной группы. Понимание этих концептов требует много времени и сил, но не обеспечивает «чужаку» вхождение в группу: последнее возможно только при принятии этих концептов, которое есть принятие вероучения, что есть преодоление самого главного барьера.

Многочисленны запреты и предписания в материальной культуре (лица, одежда и др.), а также сексуальные и брачные запреты. Так, и сейчас у молокан-прыгунов считается позором, если девушка потеряет девственность до свадьбы. Если у молокан-прыгунов ребёнок родится меньше, чем через девять месяцев после свадьбы, он считается незаконнорожденным и не сможет в своё время вступить в брак по молоканскому закону.

Запрет на развод у молокан становится внутренним барьером для его нарушителей: в среде молокан-прыгунов этот человек не допускается для участия в обряде похорон собственных родителей или переводится в категорию иерархически более низкую, например, перестает быть *старцем*, сидящим у *престола* (то есть за столом, где сидят руководители общины во время богослужения).

Барьеры можно различать по **первичности/вторичности барьерной функции** (то есть по тому, является ли эта функция основной для данного элемента культуры или дополнительной, сопровождающей основную). Любые формулы приветствия или вежливости в отношении «своих», специфические для каждой конфессиональной культуры, одновременно являются барьерами для «чужих» — это их вторичная функция. Для ритуального отделения в посуде у староверов функция барьера, сохраняющего чистоту культуры, является первичной. В разговоре же с «чужаками» наличие «мирской» чашки иногда мотивируется бытовыми гигиеническими соображениями.

Барьеры различаются по **значимости или сложности их преодоления**. Здесь существенно различать практически непреодолимые барьеры (например, запрет на развод, после нарушения которого невозможно вступление во второй брак у всех молокан), и те барьеры, которые имеют в разных вариантах культуры разную значимость и могут быть преодолены. Так, невесту молокане могут брать из других конфессиональных и этнических групп, и брак по молоканскому ритуалу возможен при условии, что невеста или жених принимают молоканскую веру. Однако часто молоканину, вступающему в брак с иноверкой, приходится платить «понижением в должности» внутри общины: так, пресвитер, женившийся на иностранке и иноверке самым законным молоканским образом, тем не менее перестает быть пресвитером.

Можно также различить барьеры **временные и постоянные**: запрет на совместное моление в старообрядческих беспоповских общинах является постоянным для «чужаков» и разведённых, но временным для тех, на кого наложена епитимья.

Каждый из многочисленных барьеров может быть описан через совокупность указанных выше признаков.

Своеобразным барьером является пение духоборцев. Назначение этих вербально-музыкальных текстов — богослужбное, оно составляет ядро духоборческой культуры. Однако способы распевания слова таковы, что они представляют информационный барьер для чужих, которые не должны были понимать, что поют «истинные люди», подвергающиеся гонениям. Являясь по основному назначению одним из главных элементов конфессиональной культуры, духоборческое пение представляет собой сознательно созданный внешний барьер информационного характера — тайный язык (вторичная функция), весьма сложный для преодоления.

Функция тайного языка стала в наше время ненужной, а соответствующие певческие приёмы воспринимаются только эстетически.

В настоящее время многие барьеры разрушаются под напором внешних сил и внутренней логики развития самой конфессиональной культуры. Внешние контакты неизбежно увеличиваются и, не сдерживаемые барьерами, способствуют размыванию и постепенной утрате основ культуры.

## ГЛАВА III

### МОЛОКАНЕ ДВУХ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ВАРИАНТОВ

Ниже представлено описание двух вариантов молоканской культуры, связанных между собой как материнская культура-источник и культура переселенческая, но различающихся весьма существенно принадлежностью к разным субконфессиям, а именно, к молоканам постоянным и молоканам-прыгунам. В идеале для каждого варианта нужно было бы дать описание по всем названным в первой главе культурным параметрам и представить доминирующие концепты. Тогда это описание было бы сопоставительным и полным; однако такая задача неизбежно становится предметом отдельной монографической работы, для которой потребуются дополнительные полевые и архивные исследования. Используемый здесь материал позволяет сосредоточиться только на отдельных сторонах каждого из вариантов: первый раздел посвящён молоканам Балашовского уезда Саратовской губернии в их противостоянии властям в девятнадцатом веке (проблема вертикального окружения по архивным данным) и их судьбе в веке двадцатом, когда конфессиональная культура постепенно превращается в воспоминание (по полевым материалам 1992, 1995, 2003 гг.). Во втором разделе речь пойдёт о жизни молокан-переселенцев из Тамбовской и Саратовской губерний в Армении, преимущественно в с. Фиолетово и г. Дилижан (по полевым материалам 2003 г.). Там конфессиональная традиция жива. В этом разделе главы представлены, главным образом, полевые материалы, относящиеся к параметру «роль харизматических лидеров» и, в связи с этим, концептам **пророка**, а также **чудесного** в жизни молокан-прыгунов. Можно рассматривать представленное ниже как иллюстративный материал к двум первым главам.

## Саратовские молокане в пространстве и времени (по материалам экспедиций и саратовского архива)

### Век девятнадцатый

Мощные сектантские движения в России, начавшиеся в XVIII в., захватили множество губерний, из которых особенно плодотворной оказалась Тамбовщина (Клибанов, 1965; Иникова, 1997). Оттуда вышли вожди духоборчества и молоканства: недаром некоторые молокане, эмигрировавшие в Америку, считают, что именно в Тамбовской губернии затерялось в далёкие времена двенадцатое колено Израилево, из которого впоследствии образовались молокане. Соседствующая с Тамбовской Саратовская губерния также изобиловала сектантами и старообрядцами самых разных направлений: практически не было ни одного уезда, где бы не обнаруживались проявления раскола (под таким термином объединялись в правительственных документах в первой половине XIX в. и старообрядцы, и самые различные секты). Интенсивное общение саратовских молокан с тамбовскими и воронежскими единоверцами, особенно заметное на западе Саратовской губернии (прежде всего, в Балашовском уезде), по-видимому, способствовало образованию общности в обрядовой, словесной и музыкальной конфессиональной сферах. Более того, можно предположить, что конфессиональные особенности молоканской культуры, формировавшиеся в Тамбовской губернии, были принесены в Саратовскую вместе с появлением на территории Балашовского уезда Саратовской губернии в последней трети XVIII в. молоканского предводителя Семёна Михайловича Уклеина. Обширные сведения о том, что происходило в упомянутых губерниях в XVIII в., содержатся в книге Ф.В. Ливанова (Ливанов, 1872, т. 2)<sup>1</sup>. Он отмечает, что Саратов после многочисленных перемен в административном статусе окончательно стал губернским городом только в 1797 г. Население Саратовской губернии было пёстрым по этническому составу (русские, татары, калмыки, мордва и др.) и по роду занятий (кроме крестьян, крепостных и государственных, было ещё много казаков); к тому же жители были весьма мобильными и готовыми к перемене мест.

1 Эвристическая ценность публикации Ф.В. Ливанова подвергается в научной литературе сомнению (см., например, Панченко 2002: 27), однако для моих целей — кратко осветить ситуацию в Саратовской губернии конца XVIII — начала XIX в. — сведения Ф.В. Ливанова, основанные на опубликованных документах, вполне пригодны.

Как утверждает Ф.В. Ливанов, жители, которым Уклеин возвестил о молоканстве (а главным опорным пунктом Уклеи́на в Балашовском уезде стало село Дурникино), были исконные казаки и переселённая Петром I мордва (Ливанов, 1872: 302). Учение Уклеи́на, считает Ливанов, пало на плодородную почву: до него в эти места уже внедрилось учение иудействующих или субботников. Главным распространителем его был Матвей Семёнович Далматов, по происхождению крепостной крестьянин. В молоканстве и субботничестве было много общего: непризнание внешних атрибутов веры, прежде всего, икон и церковной обрядности, отсутствие церковной иерархии, очевидное негативное отношение к православным священникам. Принципиальным различием между ними было празднование иудействующими субботы, а не воскресения, и отрицание ими Троичности Божества, откуда вытекало неприятие божественной сущности Христа.

Знакомство Уклеи́на с Далматовым привело к тому, что Далматов перешёл в молоканство и вместе с Уклеи́ным всячески способствовал его распространению в Саратовской губернии. Так, часть балашовских молокан переселилась в Заволжье, в село Тяглое Озеро Николаевского уезда. Это село находилось недалеко от знаменитых Иргизских скитов, где жили старообрядцы-беглопоповцы; молокане, как пишет Ливанов, испытали на себе развращающее влияние иргизских молелен (Ливанов, 1872: 341)<sup>1</sup>.

Из Балашова Уклеин направился на юго-восток, в Камышинский уезд, в село Саламатино, которое, по мнению Ф.В. Ливанова, стало колыбелью и рассадником молоканства в Камышинском уезде. В это время у молокан уже было письменное изложение своего учения. Интересно, что «Обрядник» молокан Камышинского уезда, села Соломатина от 1798 г. совпадает с Балашовским «Исповеданием» того же 1798 г. В конце обеих книг содержится «Сказание о двенадцати друзьях». Последний текст в качестве псалма в близком варианте известен и духоборцам (Никитина, 2009: 92).

В конце XVIII в. в Саратовской губернии по рекам Большой и Малый Узень (левый берег Волги) также было много молокан-переселенцев из Тамбовской, Воронежской и Рязанской губерний.

1 Замечу, что Саратовская губерния всегда была многоконфессиональной территорией. Она традиционно считается мощным старообрядческим регионом; проблема взаимоотношений молокан и старообрядцев, часто живших в непосредственной близости друг от друга, является отдельным интересным предметом исследований.

Исторические судьбы молокан из соседних губерний во многом оказались сходными. После некоторых свобод, дарованных духоборцам и молоканам Александром I, и желанного переселения части духоборцев и молокан в Таврическую губернию с восшествием на престол Николая I начались трудные времена. Именно время правления Николая I и Александра II я рассмотрю, используя материалы Государственного архива Саратовской области (ГАСО), начиная с тридцатых годов XIX в.

В одном из дел Губернаторского фонда ГАСО говорится, что «молокане жили прежде скрытно, а потом, с 1812 г. объявили себя явными, с того времени о них доставляются сведения» (Ф. 1, д. 158, л. 3, 1835 г.)

Из наиболее «замолоканенных» уездов — Балашовского, Аткарского, Сердобского, Николаевского, Новоузенского, Царицынского, Царёвского и Камышинского — на территории современной Саратовской области остались Балашовский, разделившийся на Балашовский и Аркадакский районы (раньше была Аркадакская волость), а также Аткарский и Новоузенский. Часть Николаевского района отошла к Самарской области, Камышинский, Царёвский и Царицынский — к Волгоградской, Сердобский — к Пензенской.

В некоторых уездах в первой половине XIX в. выделялись очень крупные молоканские поселения: например, в Царёвском уезде из 1702 молокан в селе Пришиб проживало 1071 молокан «воскресенников» (христиан) и «субботников» (иудействующих); из 2011 молокан Николаевского уезда в с. Тяглое Озеро проживало 1338 человек; из 797 молокан Новоузенского уезда большая часть жила в двух сёлах: Орлов Гай (244 человека) и Александров Гай (390 человек). В других уездах (например, Балашовском, Аткарском) молокане были рассеяны по множеству сёл: в Балашовском уезде они проживали в более чем сорока сёлах и деревнях, составляя, как правило, меньшую часть населения. Всего, по сведению Министерства Внутренних Дел, в 1844 г. в Саратовской губернии так называемых молокан, духоборцев и иконоборцев было около 12 тысяч (Ф. 1, д. 495, 1844 г.). Губерния же выдала меньшее число (9131 человек, из них 8296 молокан-«воскресенников»). По этому случаю было заведено секретное дело по предписанию МВД о доставлении правильных сведений о числе молокан.

Просмотр фондов саратовского архива за XIX век и начало XX века показал, что саратовское начальство было весьма обеспокоено положением дел с сектантами, или раскольниками. В 30-50 годы XIX века главной заботой саратовского губернского правления и саратовской консистории было принятие мер: а) по пресечению распространения сектантства;

б) по обращению сектантов в православие; в) по переселению сектантов в Закавказье, вначале принудительному, а затем добровольному.

Молоканство было причислено к «особо вредным сектам», наряду со скопцами, хлыстами, духоборцами. О молоканстве было сказано, что оно «так же легко может распространиться в простом народе, как легко распространяется пламя в сухом сене» (Труды СУАК, 1903: 140). К молоканам относили и субботников, при этом отмечали, что «воскресенники» несравненно опаснее молокан «жидовствующих», или субботников (там же: 139). В другом документе говорилось: «Если в Саратовской губернии есть примеры отпадения от Святой церкви, то сему единственной причиной суть так именуемые малаканы воскресенники, которые употребляют особенно старание о совращении в свою ересь, действуя с особым успехом на умы простодушных поселян» (Ф. 1, д. 129, л. 6, 1834 г.).

Принимаемые меры были весьма строги. Были запрещены молоканские собрания, называемые сборищами, публичные похороны и любое явное отправление обрядов, в том числе свадебного; воспрещено было выдавать молоканам паспорта и выезжать более чем за тридцать вёрст; молоканам не дозволялось иметь работников из православных, а православным — нанимать к себе работников-молокан; запрещено нанимать в рекруты православных крестьян; за содержание тайного молитвенного дома грозил суд с последующим тюремным заключением. За подписью министра внутренних дел саратовскому губернатору было объявлено: «Решительно воспрещать раскольникам всякое внешнее оказательство ереси и всякое их действие, к ясным соблазнам повод подать могущее» (Ф. 1, д. 158, л. 130б., 1835 г.).

В 1837 г. было издано ещё одно распоряжение: «Дело по секретной части о мерах по преграждению распространения молоканской секты — 13 июля 1837 г.» (Ф. 1, д. 206). (Привожу текст в современной орфографии, оставляя только пунктуацию подлинника и написание слова *молокане* как *малакане*).

«Из Саратовского Губернского Правления

В Канцелярию Военного Губернатора города Саратова  
и Саратовского Гражданского Губернатора

Губернское Правление слушало предложение Г. Военного Губернатора г. Саратова и Саратовского Гражданского Губернатора от 1 июля № 767, в коем изъяснялось: Господин Министр Внутренних дел от 16 минувшего марта объявил предместнику его,

что ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОР, находя, что вредная секта малаканов, по духу своеволия и неуважения ко всему чтимому, требует особенного внимания Правительства, и что для противодействия распространению сей секты, должно сверх общих существующих узаконений против расколов, принять некоторые новые меры, кои уменьшали бы значительность членов сей секты в обществе и влияние их на других и таким образом отнимали способы прельщения и привлечения в секту, Высочайше повелеть соизволил: в дополнение к изданным уже о малаканах постановлениям, наблюдать в отношении к ним следующие правила:

1. Всякое оказательство малаканской секты должно быть не только запрещено, но по возможности и предотвращаемо надзором, а сделанное немедленно превращаемо и сопровождается ответственностью нарушителей закона.

2. Малаканских собраний для Богослужения и учения секты, как в особых устроенных для того сборных избах, так и в частных домах, не дозволять.

3. Малаканские сборные избы, как скоро будут усмотрены, подвергать ломке, а материал — продаже в пользу Приказа Общественного Призрения.

4. Малакан, проповедующий публично малаканское учение вслух Православным, за первое действие сего рода предается суду, как распространитель секты.

5. Малакан, совративший в свою секту Православного, предается суду, как распространитель секты, а совращенный препровождается к Духовному Начальству для вразумления и обращения.

6. Малакан, преданный суду за одно из вышеозначенных действий, также препровождается к Духовному Начальству для увещания к обращению, и если обратится к церкви, получает прощение в тех сектаторских действиях, за кои был предан суду. На увещание можно употреблять от одного до трёх месяцев и, смотря по надобности и для удобства в увещании, увещиваемый может в сие время быть содержан в монастыре.

7. Распространитель малаканства, обличенный и не принявший увещания к оставлению своего заблуждения, должен быть удалён из общества, в котором оказался вредным.

8. Малакан не должен иметь права записываться в купеческие гильдии, кроме тех, которые доселе уже были записаны в оную.

Впрочем, не распространяя сего права на детей их, если он ещё не записан в гильдии, и не позволяя даже записанным переходить в них.

9. Малакан, принадлежащий к крестьянскому обществу, не должен иметь права переходить в городское, хотя бы и получил свободу от помещика.

10. Малакан, уже приписанный к городскому обществу, не может перейти в другое общество.

11. Исполняя Высочайшее повеление, состоявшееся 17 января 1836 года, коим постановлено, чтобы малаканам не позволять иметь у себя в работниках и вообще в домах своих людей Православного исповедания и самим малаканам не жить в домах у Православных, наблюдать, чтобы малаканам не дозволялось и иметь Православных на фабриках и других заведениях, ими содержимых.

12. Член малаканского семейства, принадлежащий и вновь обратившийся к Православию, должен быть принимаем в покровительство Начальства и по возможности защищаем от притеснений со стороны не Православных членов семейства. Таковое Высочайшее повеление он Г. Военный Губернатор поставляет в виду Губернского Правления для надлежащего со стороны онаго в потребном случае исполнения и руководства.

Определил: С изъяснением сего предложения дать знать всем Присутственным местам, равным сообщениями, а подчиненным указами, для надлежащего со стороны их в потребном случае исполнения и руководства (Ф. 1, д. 206, л. 70б.)».

В делах консистории и губернаторского фонда, которые за XIX век исчисляются сотнями, мелькают десятки названий городов, деревень и сёл, однако есть названия, наиболее часто повторяющиеся — имена тех населённых пунктов, которые доставляли особые хлопоты начальству. Так, большие неприятности доставляли саратовским чиновникам и консистории молокане двух упомянутых выше сёл Николаевского уезда (теперь он находится в Самарской губернии) — Яблоный Враг и Тяглое Озеро. Несмотря на то, что благочинным Волжского округа Хрисанфом Рождественским в 1835 г. было присоединено к православной вере из молоканской ереси 26 человек, а в 1836 г. ещё 9 душ (Ф. 135, д. 147), ересь никак не уменьшалась. В Тяглом Озере совершались публичные богослужения, которые стали предметом расследования в 1838 г. (Ф. 135, д. 213). Тяглому

же Озеру было посвящено дело 239 — о запрещении нанимать православных в работники, ибо жители этого села общее для всех молокан запрещение постоянно нарушали. В 1846 г. в Яблоном Враге было проведено запрещённое богослужение по молоканскому обряду (Ф. 135, д. 341), а в Тяглом Озере продолжался наём православных в работники к молоканам (Ф. 135, д. 344).

В том же году появилась переписка с саратовским епископом о запрещении молоканам села Тяглое Озеро Николаевского уезда отлучаться с места жительства для распространения раскольниковства (Ф. 135, д. 244), то же самое было и с селом Яблонный Враг, где на одного из жителей было заведено дело за самовольную отлучку в Самару. Тем не менее молоканские идеи распространялись: ещё одно селение — Новотроицкая слободка Николаевского уезда — подверглось влиянию идей Тяглого Озера (Ф. 135, д. 296).

Много хлопот консистории и губернскому правлению доставляло село Саламатино — «колыбель камышинского молоканства». Так, в декабре 1836 г. в саратовскую консисторию поступил рапорт церковного служащего с. Саламатино, в котором сообщалось, что молокане этого села содержат ветряные мельницы, занимаются столярной работой, тайно торгуют, «бывают у них большое количество правоверного народа не столько для нужды, сколько для беседы» (Ф. 135, д. 55, л. 2). В январе 1837 г. было предписано воспретить молоканские сборища, «могущие послужить малаканам случаем рассеивать своё лжеучение между христианами ко вреду церкви» (там же, л. 4). «Сборища» имел однодворец Иван Манилов, с которого властями была взята подписка далее таких сборищ не устраивать.

Тем не менее это не способствовало усмирению саламатинских молокан. В июне 1837 г. саратовскому епископу Иакову поступил рапорт священника Митякина об увещевании раскольников в Саламатине. Однодворцы и удельные крестьяне молоканской секты Саламатина, требуемые в свободные от работы дни для увещевания, повиноваться отказались. В июне 1837 г. было предписание камышинскому земскому исправнику постараться внушить поименованным молоканам, чтобы они не уклонялись ходить к православным священникам для бесед о догматах православной религии. Молокане же жаловались камышинскому наставнику, что от священника им «одно стеснение», и просили назначить другого священника (Ф. 135, д. 164).

Другой рапорт священника Митякина касался «дерзких заявлений малакан против христианской веры и икон». В апреле 1837 г. в среду по святой неделе, дав святые иконы богоносцам, отправили с

ними и пономаря Позднева к однодворцу Филиппу Черникову, там нашли беседующих молокан. Один из них, Спиридон Абрамов, сказал: «Вы, ходя с иконами, подражаете бесам». Пономарь тотчас же принёс жалобу на Спиридона Абрамова и Никиту Пустовалова (Ф. 135, д. 165, л. 8).

В результате обозначенных лиц было велено отдать под сельский при- смотр и произвести следствие.

В следующем 1838 г. священник Игнатий Симонов Митякин снова рапортовал о нарушениях, произведённых молоканами. 19 июля в доме однодворца Филиппа Флорова Воробьёва молоканской секты он обнаружил купеческих детей города Камышина Петра и Романа Катасоновых, сдающих шерсть торговцам православного вероисповедания — жителям Саламатина. Там же находились две женщины-молоканки, которые, как пишет Митякин, «пришли, чтобы узнать по секте своей что-нибудь новое». На вопрос о свидетельстве на вид (жительство), купеческий сын отвечал «с извительной насмешкою: «Кажется, батюшка, это не ваше дело, а дело сельского начальства, а остановился я на квартире у Флорова, одной с нами секты, следовательно, Вам и входить в это нечего»». Конец этой истории: «не имеющие видов» (на жительство. — С.Н.) пойманные молокане сбежали (Ф. 135, д. 365).

Многоконфессиональным и доставлявшим множество хлопот церковной и светской властям было приволжское село Дубовка (Дубовский посад) Камышинского уезда. Там были часты нарушения самых разнообразных ограничительных предписаний. Так, например, молоканам было запрещено вступать в браки с иногородними, тем более, обращёнными в православие. Однако камышинский купец Кондратий Катасонов, прибыл в Дубовку с дочерью, обращённой в православие, дочь свою выдал замуж за местного купеческого внука — молоканина. В Дубовке проживали посторонние молокане: так, из Моршанского уезда Тамбовской губернии прибыл в Дубовку Григорий Герасимов Кобызев, обращённый в православную веру, однако в Дубовке он «оказался опять молоканом», а его сын женился на дочери дубовского молоканина. Все эти нарушения описаны в донесении в консисторию священника Максима Волковского, обвинившего в попустительстве дубовского полицмейстера Розенмайера, который позволил упомянутые бракосочетания. Кроме того, было отмечено, что полицмейстер является лютеранином, не почитает икон (не скинул шапки, когда к нему пришли с животворящей иконой), а надзор поручает квартальному, который сам пирует на молоканской свадьбе (Ф. 135, д. 351, 1837 г.).

Крепкими были и молокане с. Вязовка Аткарского уезда. Очень выразителен «Покорнейший рапорт» священника Петра Веселовского преосвященнейшему Иакову, епископу Саратовскому и Царицынскому, от 19 февраля 1837 г:

«Сердца здешних молокан, коих по списку обоего пола за 1836 г. значится 420 душ, так крепко поросли тернием заблуждения, что при всем усилении с моей стороны не видно никакого следа к удобрению. Причины, удерживающие их коснеть в молоканстве, по сознанию самих молокан, не иныя, как только странные нелепости, а именно: родители наши померли, говорят они, в молоканстве, и нам повелели крепко держаться оного до самой смерти; а иныя говорят: мы не первый день в молоканстве, по тому не можем и оставить онаго; весьма же многие ссылаются на своих начётчиков, говоря: мы ничего не знаем, потому и беседовать с тобою не можем; на что будут согласны они (начётчики), на то и мы. Начётчики же: Иван Григорьев Разваляев и Пётр Трофимов Саяпин; у них есть помощники, именно: Тимофей Савельев Елизаров и Савелий Петров Разваляев. Сии начётчики так грубы сердцем, не взирая и на то, что почасту вынужденными бывают сознавать свои заблуждения, решительно говорят: лучше пожертвуем мы жизнью, нежели оставим молоканство. Означенные начётчики нарекают имена новорожденным младенцам, совершают браки, погребают умерших, над болящими поют псалмы Давида Царя и Пророка, держат собрания, и в оных занимают должности наставников — всё сие совершается беспрепятственно со стороны местной полиции. У здешних молокан есть какой-то обряд духовного лобзания на основании слов апостола Павла: «Целуйте друг друга лобзанием святым» — 1 Кор. 16: 20; в совершении сего обряда таятся от правоверных.

Преосвященнейший Владыко! Соображая обстоятельства, решительно можно сказать: если бы местная полиция приняла также участие в обращении здешних молокан, то мог бы быть успех в обращении их. О чём ВАШЕМУ ПРЕОСВЯЩЕНСТВУ всепокорнейше рапортую

ВАШЕГО ПРЕОСВЯЩЕНСТВА  
нижайший послушник  
Иерей Пётр Веселовский» (Ф. 135, д. 160).

Этот рапорт интересен в нескольких отношениях. Во-первых, здесь чётко указаны обязанности наставника. Во-вторых, приведены типичные ответы молокан на требование оставить свою веру. Особенно важным представляется указание на обряд духовного лобзания, не упоминаемый ни в каких других «делах» саратовских молокан. А между тем этот обряд сохранился по сей день у всех молокан-прыгунов и некоторых «постоянных», к которым относились саратовские молokane. Где он впервые возник, и не является ли Вязовка родиной этого обряда?

Аткарскому земскому суду было предписано запретить исправлять требы. Однако суд, видимо, оказался бессилён. В следующем донесении священника Веселовского сообщалось, что молokane его прихода, оставаясь в «древней закоснелости», не изъявляют желания оставить свою секту (Ф. 135, д. 171, 1837 г.).

В 1839 г. оказалось, что в Вязовке обращённые из молokaneской ереси в православие, живут в молokaneских домах, однако управление военного губернатора благоразумно решило, что, например, бывшего молokaneина, обращённого в православие солдата Наума Разваляева, живущего у матери, невозможно заставить покинуть дом, «ибо мера эта очнь ожесточит Разваляева и он может поступить опять в молokaneство» (Ф. 135, д. 558, л. 14). Между тем в Вязовке продолжались самые разные нарушения начальственных предписаний: молokane «венчались» по своему обряду, отлучались из села без разрешения начальства.

В 1841 г. в рапорте саратовскому епископу Иакову протоиерей Терновский сообщает о сборище молokane в доме крестьянина села Вязовка Афанасия Кулигина, которого он посетил лично. В доме («изба хорошо построена, находится в сокровенном месте двора, на дальнем расстоянии от улицы») находилось около 80 человек, которые сидели у столов, накрытых белыми скатертями. Разбежаться они не могли, поскольку у дверей стояли люди. Священник объявил, что не собирается мешать их занятиям, его пригласили сесть и начали есть. Священник не застал пения и чтения, хотя, подходя к дому, слышал собеседование. Заключение: собрание явно неблагонамеренное. Из канцелярии епископа Иакова быстро последовало предписание аткарскому земскому суду произвести расследование. (Ф. 135, д. 1060).

В отчёте за 1843 г. протоиерей Терновский сообщал о том, что количество молokane в Вязовке не уменьшается а, напротив, увеличивается: во второй половине 1843 г. в молokaneской вере состояли 248 мужчин и 261 женщина. Молokane, пишет Терновский, упорны, молитвенных домов не видно. Наставник Пётр Трофимович Саяпин умеет читать и у сво-

их пользуется великой доверенностью, с требами молокане идут к нему или другому грамотному, училища нет, но некоторые молокане учатся по домам (Ф. 135, д. 1313). (Нужно упомянуть о наблюдении Ф.В Ливанова, бывшего во многих губерниях, где проживали молокане: большинство из них в 60-х годах XIX века были грамотны).

Наибольшее количество сёл и деревень Правобережья Саратовской губернии, где были молокане, находилось в Балашовском уезде. Большая часть селений расположена по рекам Карай и Хопёр, текущим с северо-востока на юго-запад. По преданию в конце XVIII в. именно с запада, из Тамбовской губернии по направлению к Саратову шли молокане с пением псалмов. Молоканский путь с запада на восток из Балашовского уезда переходил в Аткарский: неподалёку от двух последних балашовских восточных пунктов проживания молокан — сёл Гривки и Колено — располагались аткарские сёла Упоровка и упомянутая выше Вязовка с большим числом молокан — около 500 в каждой.

Остановимся на нескольких делах Губернаторского (№ 1) и Консistorского (№ 135) фондов, касающихся сёл и деревень Балашовского уезда. В XIX веке в документы двух названных фондов Саратовского архива в связи с заведёнными на их жителей делами: Андреевка, Балашов, Балыклей, Беловка, Большая Грязнуха, Большой Карай, Большой Мелик, Быковка, Васильевка, Волжанка, Грачёвка, Гривки, Дмитриевка, Дубовая, Дурникино, Журавка, Ивановка, Инясево, Карай, Князевка, Колено, Котврас, Лады, Ляровка, Малиновка, Малое Щербедино, Малый Мелик, Мещеряковка, Михайловка, Молокановка, Мордовский Карай, Новопокровское, Пады, Подрезовка, Пинеровка, Полухино, Росташа, Северки, Романовка, Ромашовка, Турки, Трубетчино, Усть-Щербедино, Чернавка, Чигонак, Чириково.

Итого — 35 сёл; я остановлюсь лишь на нескольких.

В марте 1839 г. был подан рапорт священника И. Альбокринова о сборищах, устраиваемых молоканами с. Дурникино Балашовского уезда. Дурникино было селом знаменитым: по преданию, его посещал вождь молокан — Семён Уклеин. Священник писал, что, проведая о собраниях молокан, «с двумя причетниками отправился в дом однодворца Ивана Макеева Хныкина, у которого нашёл немалое собрание, где весьма странным образом что-то неизвестное мне пели. Когда я вошёл в их храмину, они прервали своё разногласие (курсив мой. — С. Н.) и на вопрос: «Что было пето?» — не отвечали. Когда я взял со стола их писанный полууста-

вом неизвестно кем молитвенник, они начали плакать и просить, чтобы вернули, но я этого не сделал». (Ф. 135, д. 552, л. 5, молитвенник приложен к делу).

Меньше чем через год, в январе 1840 г. приход священника — теперь это был Василий Ивановский — повторился. Молокане собирались в другом доме, у государственного крестьянина Аверьяна Дьяконова. Как сообщает священник Ивановский, «грамотные сидели за столом, один читал Библию, а прочие по переменке толковали содержание прочитанного». И опять священник забрал рукописный молитвенник, переписал присутствующих молокан, о которых сообщил: «Они считают, что священник не должен ходить в их дома, называя себя «овцами не нашего стада». Балашовскому суду предписано было проинвестировать при священнике Ивановском строгое исследование о сборищах молокан в доме Аверьяна Дьяконова. Особо обращали внимание на то, «не заключает ли какое вредное учение молитвенник» (Ф. 135, д. 763, л. 170б.).

На самом деле оба молитвенника, к делу приложенные и мной просмотренные, содержат тексты псалмов из Псалтири (номера псалмов имеют буквенное церковнославянское написание) и молитвы, написанные по-церковнославянски, полууставом. Молитвы сопровождаются примечаниями «Малитва Съкаленамъ прикланениями» (Ил. 1).

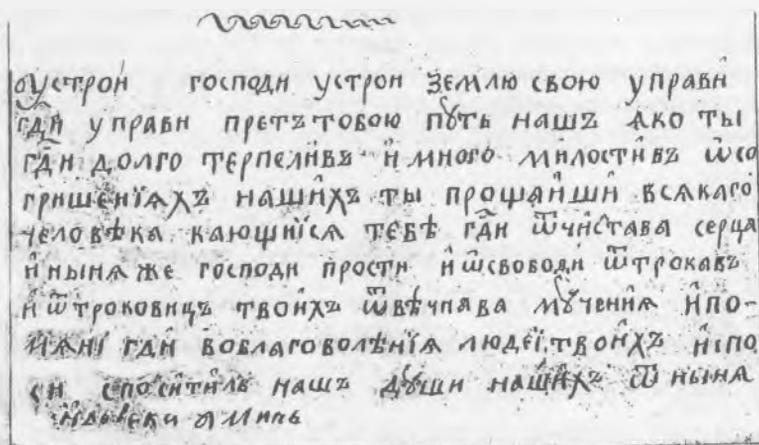
*Малитва Съкаленамъ прикланениями*

С подови насъ гдѣи ѿтрокавз ѿ ѿтроковнцз твоихъ сия  
 ѿ ти вошврази твоимз уготови насъ гдѣи акоже ѿнз-  
 фраксз каминь твой ѿзвѣри насъ гдѣи вошснваніе твоє  
 акоже сапфирз ѿутварди насъ гдѣи възаврала твоє  
 акоже ѿспісз ѿ ѿчисти насъ гдѣи акоже каминіа твоє  
 крестальна научи насъ гдѣи дѣломз твоимз свѣтымз  
 спосн споснѣть нашз нѣдѣщз нашихъ ѿнына ѿдовѣкѣ  
 АМННЪ)

Ил. 1

Оба молитвенника одинаковы по объёму: 12 листов (24 страницы), но несколько разнятся по составу. Молитвы разного размера — от семи строк до полутора страниц. Кроме псалмов из Библии оба молитвенника содержат так называемые избранные псалмы, то есть тексты, не идентичные библейским, но поющиеся таким же способом, что и другие псалмы. Один из избранных псалмов — ныне известный почти всем постоянным молоканам псалом «Устрой, Господи, землю твою», который, по преданию, пели ходоки-молокане перед Александром I, прося его о свободе. Вот текст этого псалма из первого молитвенника:

«Устрой, господи, устрой землю свою, управи господи управи прет тобою путь наш, яко ты господи долго терпелив и много милостив о согрешениях наших ты прощайши всякого человека кающися тебе господи от чистава сердца и ныня же господи прости и освободи отроков и отроканиц твоих от вечнава мучения и помяни господи воблаговоления людей твоих испоси споситель наш души наших. От ныня ивовеки аминь» (Ф. 135, д. 552, л. 110б.). (Ил. 2).



Ил. 2

Село Дурникино и далее будет всплывать в делах, как и Большая Грязнуха, где непрерывно шли отпадения в молоканство, как и Усть-Щербидино, Мелик и многие другие балашовские сёла и деревни.

В эти же годы (от 1830 до 1850 г.) решался вопрос о выселении молокан из внутренних губерний в Закавказье. Это выселение имело две цели: прекратить распространение сектантства во внутренних губерниях и од-

новременно укрепить работающими крестьянами южные границы государства. Были разосланы соответствующие циркуляры. В 1835 г. вышло секретное «Предписание министра внутренних дел о выселении раскольников Саратовской губернии в Закавказье» (Ф. 1, д. 148), состоящее из нескольких циркуляров. В одном из них значилось, что «кроме духоборцев, иконоборцев, малакан и иудействующих считать особо вредными ересями скопцов и *немолящихся* за царя и записываться оным только в Закавказье, городах Нухе, Шемахе, Кубе, Шуше, Ленкоране, Нахичеване и Ордубаде (курсив мой. — С.Н.)». Вот один из таких циркуляров (Ил. 3), текст которого привожу ниже в современной орфографии:

«Г. Министр Внутренних Дел уведомил меня, что Государственный Совет вследствие представления Его Высокопревосходительства о местах, где причисляемы быть могут к Городским обществам раскольники некоторых сект, мнением своим, в 27 день минувшего мая Высочайшего утверждения удостоенным, положил:

1) Людям разного звания из духоборцев, иконоборцев, малакан, иудействующих и других ересей, признанных особенно вредными, впредь не иначе дозволять записываться в градские общества, как в Закавказских провинциях, где назначено водворять их единомышленников.

2) Тех из упомянутых людей, кои утаив содержимую ими секту, воспользуются припискою в градские общества других губерний, предавать суду наравне с бродягами, сделавшими ложное о себе показание.

3) Суд определит для уличённых в преступлении сего рода, годных, отдачу в военную службу в Кавказский корпус, неспособных же к службе и женщин, отсылку для водворения в Закавказские провинции.

И как таковое Высочайше утверждённое мнение Государственного Совета предоставлено мне Г. Министром Внутренних Дел к приведению в точное и немедленное исполнение, то вследствие сего, поставляя оное ввиду, предписываю: по присылке в оной означенных сектантов, немедленно приговаривать годных из них к отдаче в военную службу с определением в Кавказский корпус, а неспособных к службе и женщин к отсылке для водворения в Закавказские провинции, и учинённые таким образом приговоры вместе с делами представлять на ревизию в Саратовскую палату Уголовного Суда. —

Действительный Статский Советник».

Въ Должности  
САРАТОВСКАГО  
ГРАЖДАНСКАГО  
ГУБЕРНАТОРА.

Канцелярія

Столъ 1.

САРАТОВЪ.

Июль 1855.

№

Касательно раскольни-  
ковъ причисляющихся къ  
городскимъ обществамъ.

Секретно.

*Г. Министръ Внутреннихъ Дѣлъ*  
*Саратовскому Гражданинскому Губернатору*

Г. Министръ Внутреннихъ Дѣлъ уведомилъ меня, что Государственный Совѣтъ, въ свидѣніи представленія Его Высочайшаго ходатайства о мѣстахъ, гдѣ причислены бывъ могутъ къ Городскимъ обществамъ раскольники некоторыхъ сектъ, мнѣнемъ своимъ, въ 27 день минушаго Мая Высочайшаго утѣржденія удостовѣрилъ, положилъ:

1.) Людямъ разнаго званія изъ Духоборцевъ, иконоборцевъ, малаканъ, Иудействующихъ и другихъ ересей, признающихъ особенно предъ нами, впродъ не иначе дозволять записываться въ гражданскія общества, какъ въ за Кавказскихъ провинційхъ, гдѣ вазначено водворять ихъ единопольно.

2.) Тѣхъ изъ упомянутыхъ людей, кои упоманъ содержащую вышъ секту, пользуются привилегією изъ гражданскія обществъ другихъ губерній, предать суду, на равнѣ съ бродягами, сдѣлавшими ложное о себѣ показаніе.—

3.) Судъ опредѣлитъ для уличенныхъ въ преступленія сего рода, годныхъ, отдачу въ военную службу въ Кавказскій корпусъ, неспособныхъ же къ службѣ и жещивъ, отсылку для водворенія въ за Кавказскія провинція.—

И какъ таковое Высочайше утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта предоставлено мнѣ Г. Министромъ Внутреннихъ Дѣлъ къ приведенію въ точное и не прѣмѣнное исполненіе, то въ свидѣніи сего, послѣдствіи оное въ виду ~~предписываю~~ предписываю: по присылкѣ въ оной означенныхъ сектантовъ, немедленно приговаривать годныхъ изъ нихъ къ отдачѣ въ военную службу съ опредѣленіемъ въ Кавказскій корпусъ, а неспособныхъ въ службѣ и жещивъ къ отсылкѣ для водворенія въ Закавказскія провинція и учиненіемъ таковымъ образомъ приговоровъ, вышѣхъ съ дѣлами представлять на респондію въ Саратовскую Палату Уголовнаго Суда.—

За сим последовали дела о переселении в Закавказье балашовских, аткарских молокан, а также сектантов других уездов.

В сороковых годах проблема переселения стала ещё более актуальной. Так, в архиве находятся дела о переселении в Закавказье молокан с. Камышин, Балашовского, Царёвского, Царицынского и других уездов (Ф. 1, д. 431, 507, 707, 708, 757). Через двенадцать лет появился циркуляр (Ил. 4), устражающий отношения с православными родственниками:

«По правилам, Высочайше утверждённым 14 декабря 1782 года, не допускаются к переселению в Закавказский край те раскольники вредных ересей, в семействах которых находятся члены православного исповедания.

Ныне, по поводу вступивших представлений, ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО в 18 день прошедшего апреля Высочайше повелеть соизволил: изъявляющим желание переселиться за Кавказ семействам раскольников вредных ересей, в которых имеются члены православного вероисповедания, позволять, в случае взаимного их согласия, таковое переселение на следующем основании:

1. Если такие семейства стоят на очереди к поставке рекрут в первый следующий набор, то дозволяется на переселение раскольнических членов сих семейств давать по отбытии этими семействами рекрутской повинности.

2. Наблюдать, чтобы остающиеся на местах члены православного вероисповедания имели все нужные средства к ведению крестьянского хозяйства.

3. Вследствие сего, переселяющиеся раскольники обязаны оставлять всё хозяйственное обзаведение, как то: дома с разными строениями и земледельческими орудиями, а равно и скот, в пользу членов православного вероисповедания, если сии последние не живут уже отдельно особыми домами с хозяйственным обзаведением.

О таковом Высочайшем повелении, сообщённом мне Г. Министром Внутренних Дел в предписании от 30 минувшего июня за № 2100, давая знать Градским Думам, для надлежащего в потребных случаях руководства, предписываю о получении сего предписания донести.

Подлинное подписал: Гражданский губернатор Кажевников, скрепил: Правитель Канцелярии Дурасов.

Верно: младший Помощник Правителя канцелярии».

Копія.

Секретно.

Циркулярно.

# МИНИСТЕРСТВО ВНУТРЕННИХЪ ДѢЛЪ.

НАЧАЛЬНИКА

Саратовской Губернии.

по канцелярии.

№ 4420.

29 Июля 1897 года.

САРАТОВЪ.

Городскимъ Духовнъ Саратовской  
Губерніи.

По правиламъ, Высочайше утвержденнымъ 14 Декабря 1782 года, не допускаются къ переселенію въ Звонавскій уездъ та распольныя ересей, въ семействахъ коихъ находится члены Православнаго исповѣданія.

Имѣя, по поводу истиннаго представленія, ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО въ 18 день прошедшаго Апрѣля Высочайше повелѣть соизволилъ: возбраняющимъ темъ переселяться въ Кавказъ семействамъ распольныхъ ересей, въ которыхъ имѣются члены Православнаго исповѣданія, дозволять, въ случаѣ названнаго имъ согласія, такое переселеніе на слѣдующемъ основаніи:

1. Если такіа семейства состоятъ на очереди къ поставкѣ возврату въ первый слѣдующій наборъ, то дозволеніе на переселеніе распольныхъ семействъ давать по отбытіи этими семействами возвратной повинности.

*Копія*

Губерніи	
Саратовской области	
Листъ 24	1
Листъ №	1
Листъ 25	407
Листъ 26	5

Ил. 4

Поскольку переселенцы в Закавказье получали некоторые льготы, когда «на смену ограничительной политике приходит политика поощрительная» (Русские старожилы Закавказья..., гл. 1: 19), связанная с тем, что первоначальные изгон стали рассматриваться как оплот государства на южной границе, обнаружилось много добровольцев, желающих туда переселиться. В случае отказа некоторые молокане бежали тайно. Усились переходы в молоканство православных. Так, в 1838 г. часть молокан слободы Орлов Гай Новоузенского уезда была выслана в Закавказские провинции, туда же должны были отправиться и оставшиеся молокане, крестьяне казённого ведомства, но дело было приостановлено, и оставшиеся молокане были, как и отправленные, освобождены от казённых податей. Это явилось соблазном для православных. Оказалось, что православные тоже переходят в молоканство, желая ехать в «землю обетованную», где будет освобождение от рекрутчины. Те же молокане, которые были обращены в православие, вторично объявили себя молоканами (Ф. 135, д. 1338, 1843 г.).

Истории переселений — как насильственных, так и добровольных — отчасти можно проследить по архивным делам; однако особый интерес представляют воспоминания самих молокан, запечатлённые в письменных текстах, ставших достоянием отдельных семей. Значение этих текстов невозможно переоценить. Такова, например, история переселения в Закавказье молоканских семей под названием «Сътрадания (сабытия) для истинай веры. Памитная кьнишькя», написанная Нилантием Димрюковым в конце прошлого века (события разворачиваются с 1853 по 1878 г.) и опубликованная в современном молоканском журнале «Добрый домостроитель Благодати» (1999–2001, № 13–15), выходящем очень малым тиражом.

Сочинение Нилантия Димрюкова повествует о распространении молоканства в одном из сёл Николаевского уезда Самарской губернии (ранее этот уезд входил в Саратовскую губернию. — С.Н.), где «все были православнаи, малились иконам и видимому кресту» и где «вначали замалаканли 7 чилавекъ (идёт перечисление. — С.Н.), патомъ адинь задругимъ мушины ижены пашъли ходымъ чемъ боли ганения боли шьло людей». В православной семье, где дети «атказались папу», то есть перестали молиться перед иконой и признавать видимый крест, происходит тяжёлая семейная драма. Вместе с другими молоканами села Митревка четыре брата Димрюковы после заключения отправляются в г. Орск Оренбургской губернии, где живут 6 лет до насильственной высылки

этапным порядком в Бакинскую губернию в 1875 г. Там самарские / саратовские молокане входят в собрание молокан другого толка, так называемых «общих». Далее рассказывается о жизни в Баку и конфликтах между духовными руководителями.

Текст интересен как описание миропонимания и жизнеустройства молокан, как история внутриконфессиональных споров и разногласий (редакция журнала это описание сократила); он даёт представление о языковых стереотипах молокан, об уровне грамотности и — через фонетический способ написания слов — о говоре более чем столетней давности. Сочинение написано печатными буквами, с сохранением юса малого (буква старославянского алфавита, читаемая как А носовое). По-видимому, написание повлиядло общение с Библией, которая в то время была в обращении ещё на церковнославянском языке.

Где поселились отправленные в Закавказье саратовские молокане? В самых разных местах на территории нынешней Грузии, Армении и Азербайджана. Так, жители Балашовского и Аткарского уездов основали с. Михайловка (в советское время — Красносельское) на территории восточной Армении; в Армении же саратовские молокане участвовали в образовании селений Еленовка (Севан), Константиновка (Цахкадзор) и др. Много саратовских молокан поселилось в Азербайджане: само за себя говорит название селения Саратовка в Тоширской степи, большая часть жителей которого из-за хозяйственных трудностей в 1850 г. переселилась в Елизаветпольскую губернию, где 12 семей основали с. Новосаратовка (Русские старожилы Закавказья..., гл. 2). По архивным данным, привлечённым И.В. Долженко, Новосаратовка была основана в 1850 г. переселенцами из с. Батаевка Царёвского уезда Саратовской губернии; в архивах также есть указания на другое место «исхода» — упоминавшееся нами с. Грязнуха Балашовского уезда (см.: Долженко, 1990: 80–81). Несколько иные сведения о Новосаратовке приводит А.Н. Ямсков (Ямсков, 1990: 99); автор основывается на местных преданиях: первопоселенцем был некий Батаев, могильный камень которому был поставлен в 1837 г., а первыми в Новосаратовке поселились 12 молоканских семей из Балашовского уезда Саратовской губернии. В 1848 г. там было уже 79 хозяйств, и ещё 95 хозяйств получили в тот же год разрешение на подселение. В дальнейшем Новосаратовка продолжала притягивать переселенцев из России, особенно из Балашовского уезда.

В Грузии большое село Ульяновка основано молоканами, прибывшими из села Грачёвка и других сёл Балашовского уезда. По сведениям мо-

локанина В.В. Аришина, искавшего свои корни в Саратовской области, в Балашовском уезде (ныне это Аркадакский район), были Аришипские пруды и село Аришино, откуда в середине XIX отправились в Грузию несколько молоканских семей.

К официально переселённым прибывало много беглых саратовских молокан, которых одноверцы укрывали (Долженко, 1995).

Во второй половине XIX в. массовые переселения идут на убыль. В Саратовской губернии продолжают преследования молокан, нарушающих суровые запреты в религиозной и бытовой сферах, в то же время происходят добровольно-принудительные обращения в православие «с подписками», за что священники получают поощрения. Правда, изредка власть вынуждена напоминать о применении недозволённых действий со стороны нижестоящих властей, когда исправники, как говорилось в циркулярах, «усердствовали не в меру и не обращались с сектаторами в духе кротости».

Некоторое послабление наступило после отмены крепостного права, и молокане, практически насильственно обращённые в православие, тут же начали активно восстанавливать своё молоканство.

Типичный пример даёт нам с. Китоврас Балашовского уезда. Село Китоврас (в архивных делах село называется то Китоврасом, по имени главного персонажа популярного на Руси переводного «Сказания о Китоврасе», то Котоврасом), стоящее в трёх верстах от Хопра, несколько раз попадало в поле зрения церковного начальства и уездного правления. В Китоврасе были наставники, к которым ходили молокане из окрестных сёл (из с. Мелик, например), и которые «совращали» православных (Ф. 135, д. 2064, 1847 г.) В 1851 г. молокане — крестьяне действительного статского советника Льва Кирилловича Нарышкина в количестве 65 мужчин и 48 женщин были обращены в православие с подписками. Однако в декабре 1861 г. священник Китовраса рапортовал благочинному с. Романовка, что данное в 1851 г. обещание «быть в послушании уставам святой церкви было нисколько не прочным». После отмены крепостного права молокане «высказали свою неблагодарность к мудрым отечественным законам решительным отступлением от правил святой церкви и обращением в первобытное их заблуждение» (Ф. 135, д. 2271, л. 73).

Ещё почти через тридцать лет — в январе 1890 г. священник села Китоврас отец Иван Голубинский сообщал в Балашов благочинному, что молокане «публично совершают обряды, торжественно с пением на всё село носят своих покойников и притом нарочно стараются пронести по улицам, хотя на таковые действия они, сектанты, не имеют законного по-

зволения» (Ф. 1, д. 3976, л. 30б.). Он же сделал и другое «доношение» — о православном крестьянине Василии Максимове Сачкове, который, когда к нему в дом пришёл священник, «к кресту не подошёл и крестным знаменем себя не осенял», а жена его сообщила, что он желает перейти в молоканство, и соблазняет его сосед Леонтий Фёдоров Новиков. Священник «по пастырскому зову» сделал совращающемуся в молоканскую веру Василию Скачкову «должное вразумление и наставление в истинности православной веры, а в ложности молоканства», однако жена Скачкова через некоторое время снова сообщила священнику, что Леонтий Новиков опять соблазняет её мужа перейти в молоканство. Посему священник села Китоврас просит благочинного донести о крестьянине Новикове «кому следует» и подвергнуть его наказанию. Рапорт священника Голубинского был представлен в Саратовскую консисторию, которая в свою очередь через два месяца попросила полицейское управление провести дознание, о коем сообщить в консисторию. Ещё через десять месяцев, в январе 1891 г. балашовский пристав произвел дознание, которое дало неожиданные результаты: крестьянин Сачков показал, что живущий по соседству крестьянин Новиков, с которым он иногда вместе читал Евангелие, никак не соблазнял его перейти в молоканство и что он это же говорил священнику Ивану Голубинскому. То же самое сказал Новиков, а также подтвердили соседи и волостной старшина (Ф. 1, д. 3976, л. 14–17). Соответствующий рапорт был отправлен в полицейское управление. История для Сачкова и Новикова кончилась благополучно, и она показывает, что отношения между православными и молоканами в с. Китоврас, были, по-видимому, вполне приемлемыми.

Не так удачно шло дело с похоронным молоканским пением. В июне 1890 г. пристав произвел «дознание о церемониях, совершаемых молоканами села Котоврас (sic!) при погребении ими умерших». Спрошенные четыре человека, в том числе сельский староста, объяснили, что никаких церемоний на улице, тем более соблазнительных, кроме пения псалмов «Помилуй мя Боже» и «Блажен муж» во время проводов покойного, молокане не производят. Дознание было представлено в Полицейское управление. В январе 1891 г. пристав Балашовского уезда объявил молоканам с. Котоврас «Отношение Саратовской духовной консистории от 10 июня 1990 г.» о том, что петь при погребении умерших они могут только вне селения, петь публично на улице села законом запрещается; но молокане (приводятся имена девяти человек) «дать подписку в слышании означенного Отношения, отказались» (Ф. 1, д. 3976, л. 24).

Каждый год благочинные представляли в консисторию отчёты о «сектаторах». В начале XX в. количество конкретных дел значительно уменьшилось, отчёты же были весьма обстоятельными и объёмными. В них представлена статистика по отдельным сектам в приходах многих уездов; названы имена наставников и пресвитеров, указываются печатные и рукописные книги, находящиеся в обращении, уровень грамотности и способ обучения ей. Так, в отчёте за 1902 г. сказано, что в нескольких приходах Балашовского уезда есть Библия, Евангелие, Псалтирь, а «печатных и рукописных книг, наполненных суетумудрием и вымыслом, у них не усмотрено» (Ф. 135, д. 3347, л. 38об.). О молоканах Усть-Шербедино сказано, что «от бесед уклоняются по своему невежеству и упорству» (там же, л. 44об.).

Думается, что если бы ретивые священники, обличавшие ересь, не старались в своё время сеять раздор между разноконфессиональными соседями, отношения между молоканами и православными могли бы быть вполне дружественными. Для этого было много оснований. Тому, например, способствовали престольные праздники, сопровождавшиеся ярмарками: последнее было нужно не только для православных, но и для молокан. Тем самым и престольные православные праздники для молокан становились как бы своими. Вот что об этом рассказывали мне жители Балашовского района (1995 г.):

Е.И. Карагодина (1917 г.р., с. Котоврас): — Раньше как — съезда были на Митрев день, 8 ноября.

С.Е. Никитина: — Но это православный праздник!

Е.И. Карагодина: — Ну и что? И молокани съезжались. Моленная вот на энтим буторке. Из Пясков приежжяли, и Балашовские приежжяли, и Выселские были, все съезжались сюда.

Н.Г. Болдина (Балашов): — У нас в Покровке на Казанскую. У них с 8-го, а у нас с 5 по 7 ноября праздник престольный. С Малиновки, котоврасинские, выселские, за Гусевкой там были Рыбки, оттуда тоже, там одни молоканы жили. У нашего прадеда в Покровском собиралось собрание. Линьков Илья Тимофеевич (он) был.

Здесь я не могу не вспомнить духоборцев села Гореловка в Грузии: они просили меня «похлопотать где-нибудь наверху» (дело было в 1985 г.) о разрешении праздновать им престольный праздник святых Флора и Лавра не один день — 31 августа, а три, как у них было в Тамбовской губернии, затем на Молочных водах в Таврии — хотя православных святых духоборцы, как и молокане, не признают.

Общее количество молокан, проживавших в Саратовской губернии, к концу XIX в. убавилось, главным образом, за счёт внешних факторов: переселения в Закавказье и уменьшения размера территории губернии (ведь часть Саратовских уездов отошла к Самарской губернии, часть к Царицынской). Однако действовали и факторы идеологические: появились баптисты, которые, как считают молокане, «вышли из молокан»; в любом случае, часть молокан перешла в баптизм. Со временем стали менее напряжёнными отношения с православными, молокане решались на брак с ними, что влекло за собой выход из молоканской общины, если муж или жена не принимали молоканской веры.

### **Век двадцатый**

Сильные изменения произошли в Саратовской губернии/области в советское время. В памяти современных молокан старшего поколения сохранились события конца 20-х — начала 30-х годов — воспоминания раннего детства или рассказы старших в семье.

Раскулачивание 1929–1930 гг. затронуло многих молокан — непьющих трудолюбивых людей, живших крепкими хозяйствами. Это было разорение, тюрьмы, ссылки и переселение — уже не компактное, как на Кавказ в прошлом веке, а рассеяние по всей стране. Энергичные и последовательные действия православной церкви, губернских властей и полиции по искоренению «вредной молоканской ереси» за весь девятнадцатый век не сумели совершить и малой части того, что произошло за одно десятилетие советской власти. *За Божье слово* отсиживали по много лет: «Нашего деда брат, Кирилл Ильич, десять лет за Божье слово отсидел. Пришёл — и у него ноги, ногами не ходил». (Нина Григорьевна Болдина, 65 лет, Балашов, 1995 г.).

В молоканском собрании г. Кропоткина Краснодарского края в 2000 г. я познакомилась с двумя сёстрами, уже несколько десятилетий проживавшими в Кропоткине и станице Мирской. Они родом из д. Князевка Балашовского уезда. Самые дорогие воспоминания у них связаны с домашним пением:

— Брат мамин был богатый певец, очень памятный, куда ни поедет — в Балашов, в Саратов, он обязательно три-четыре псалма привезёт. И разучивала тогда наша партия — папа, мама, другие приходили, а мы на печке — детвора, а они псалмы разучивали, и в воскресенье пойдут в собрание — у них уже новые псалмы. Тех уже нету певцов. И мы уже не те певцы. Хочется попеть, то в голову стукнет, а то дыхание захватывает (Кропоткин, 2000 г.).

В годы раскулачивания балашовские молокане рассеялись по разным местам. Вот что рассказывает Мария Ивановна Макарова 1919 г.р. Родилась в д. Князевка Балашовского уезда Саратовской губернии (запись 2000 г., г. Кропоткин):

— Папу раскулачили в двадцать девятом году. Требовали в пятикратном размере зерна, а где взять? Тогда осудили папу, два ложных свидетеля. Подставные, с Турков (Село Балашовского р-на. — С.Н.). А у нас: коровка, лошадь и пять овецков. Он с гражданской пришел: чего у него? Угнали в Молотовскую область лес рубить. Я была самая старшая. Пришли, ещё наложили: пеньку сдать, кости какие-то. А где? Взяли из хаты выгнали. Закрыли. А снег вот такой! Мама кричит, и мы все рядом, около неё. Снег. Морозы страшные в Саратовской области. Взяла одна бабушка. Черночевали у неё. Потом другая бабушка, там месяц прожили. А потом нас забрали на подводах. Тульщину, километров за пятьдесят от Князевки. В Тульщине прожили месяцев пять. К осени, в июле, наверное, свезли в овраг.

— Как в овраг? Там что было?

— Овраг и всё. Речушка текла. Ничего, небо над головой. Ничего не было, овраг и всё. Все дети заболели коклюшем. Осень надвигается. Пошёл дождь. Семей семь было. Пошли пешком километров пять до села, где вперёд были. Мама: хочь убивайте, как жить! Шли с каким-то (человеком). Он: идите в такой-то дом. А там какие-то родственники. Один был раскулаченный тоже — он узнал про Ростовскую область: ничего там живут. Иван Ермоланч (знакомый. — С.Н.) там жил.<...> А мы в это время из оврага выбрались. Мама пришла, нас забрала. Спали летом на земле. Тётка объявила молоканам, собрали тридцать четыре рубля. А билет стоит семнадцать рублей. Поехали. Везут не в наши Турки, а в Тамбовскую область — в Уварово. Купили билетов, мама подгадала, в субботу были в Целине (Ростовская область. — С.Н.) на базаре. Нашла ольшанских, нашла васильевских. И нас забрали. В сараюшечке жили. Прожили там, может, месяц. Потом в землянушечку нас пустили. В тридцатом году. Потом папа пришёл с тюрьмы. Год там пробыл. Прожили в Благодарном (село в Ростовской области). Трудно было. Живу здесь (г. Кропоткин Краснодарского края. — С.Н.) тридцать шесть лет. Изю всех годов здесь лучше всех.

Несмотря на жёсткие репрессии, в некоторых семьях, оставшихся на территории бывшего Балашовского уезда, сохранились конфессиональные традиции, в полном объёме действовавшие до тридцатых годов. То, что в средней России в настоящее время действует несколько стабильных общин с высокой культурой пения, проводятся беседы и моления, — заслуга саратовских молокан. Выходец из д. Ромашовка Балашовского уезда Пётр Александрович Петров, ныне уже покойный, — воплощение молоканского мудрого «старца», замечательный беседник, знаток Библии, певец, знавший множество псалмов. Он собрал большую коллекцию записей молоканских певцов, снабжённую аккуратно записанными паспортными данными певцов и его собственными комментариями. Много лет он был пресвитером Воронежской молоканской общины. Его сын Сергей Петрович Петров возглавляет Тамбовскую общину молокан, является организатором журнала «Добрый домостроитель благодати» (выходит с 1994 г.), устройтелем детских и юношеских съездов молокан. Фамилию Саяпин, упомянутую в архивных делах как фамилию наставника непокорных молокан с. Вязовка (см. выше), носит нынешний пресвитер самарских молокан — не оттуда ли родом? И молокане Трущелёвы в одном из архивных саратовских дел — не предки ли В.И. Трущелёва (ныне покойного) — пресвитера молоканского собрания в Воротынске Калужской области, переселенца из Азербайджана, где было так много саратовских молокан. Молокане Мачневы из балашовского села Инясево на Хопре есть и в азербайджанской Ивановке, и в Лос-Анджелесе. А молокане-омичи сообщили мне, что их предки прибыли в Сибирь из деревни, что находилась недалеко от уже упоминавшегося выше Тяглого Озера.

А что же сейчас, во времена свободы совести можно найти в Саратовской области, в том самом Балашове и его окрестностях? Там я побывала трижды: в 1992, 1995 и 2003 году. В начале 90-х годов в г. Балашове была очень небольшая община, состоявшая из одних пожилых женщин, которые каждое воскресенье собирались в частном доме и проводили собрание с чтением Библии (без толкования) и пением, замечательным по разнообразию репертуара и чистоте исполнения. Преобладали псалмы из Псалтири; так, только на одной нашей встрече 1992 г. были спето 8 псалмов: № 32, 38, 89, 110, 115, 117, 121, 140.

Одна из певиц, Александра Васильевна Наумова, 1912 г.р. родилась в д. Пинеровка, на реке Хопёр, в нескольких километрах от Балашова. Приучена к пению с детства: «Моя мать очень хорошо пела. Бабушка по матери тоже была певица, но сама *баптистиха*, а вышла за молокана в

молоканский хутор, там одни молоканы, 30 домов. Тут село Пески, очень певцы. Я с ними общалась. Я пою, как в Пёсках (Пески — село на севере Воронежской области. — С.Н.), а не как мама. Теперь молокан там нет, одни баптисты».

Сообщение о браках между постоянными молоканами и баптистами типично для балашовских молокан: количество баптистов всё время увеличивается, во многом — за счёт перешедших в баптисты местных молокан. Александра Васильевна ходит к баптистам и учит их молоканским псалмам: «Они просят. Им трудно, но пытаются. Особенно хорошо заучают «Скажи мне, Господи, кончину мою». (Это псалом № 38 с общим почти для всех территориальных молоканских вариантов очень мелодичным и относительно простым напевом: я слышала, как этот псалом поют в пос. Левокумское (Ставрополье), Балашове, Москве. — С.Н.). С другой стороны, молокане с удовольствием слушают и запоминают некоторые баптистские песни, однако поют их вне или после собрания.

А.В. Наумова сообщила также о своём усвоении мелодии псалма или песни во сне. Она вспоминает:

— Иногда во сне приходила мелодия. Откровенно говорю, чистосердечно. Проснулась — в Мурманске жила. Приехала в Балашов, пришла в собрание — и эта мелодия! Никогда от него (певца) не слышала, а он запел, и с ним стала петь сразу. Истинно правда! Во сне пела — от Петра первая голова, первое Послание, первая голова, с третьего стиха. Четвёртый стих запела: «К наследству нетленному, чистому, неувядаемому». Никогда раньше не слышала! Господь научает.

Об этом молоканском чуде — приходящей во сне мелодии псалма или песни — я слышала много раз в удалённых друг от друга местах и в России, и в Закавказье, и в США. Чаще всего мне об этом говорили молокане-прыгуны. Сны эти были бессюжетны; в них не было людей: звучала только мелодия. Как представляется, такого типа сны вполне могут быть присущи людям с высокой певческой культурой.

Однако у молокан есть и другие сновидения, в которых осуществляются контакты с высшей силой, дающей спящему наставления, как нужно себя вести. Так, именно содержание снов не дало балашовской певице отойти от своей веры:

— А тут придёт ко мне соседка в Мурманске: «Пойдем в церковь!» А я говорю, у меня нет времени. Вижу сон: приходит священник, зовет, а я говорю: «Нет! Господь призвал меня, от утробы

матери называл имя моё!» Надо так сказать — во сне! (со слезами) Она приходит, я ей говорю: «Максимовна, я молоканка, мне вот такой сон приснился». Больше (она) не приходила (о роли сновидений в культуре сектантов см.: Панченко, 2003).

Через несколько лет (в 1995 г.) балашовского собрания уже не существовало: умерла главная певица, кто-то уехал, а оставшиеся стали с надеждой смотреть на ближнее к Балашову село Хопёрск — бывшую Большую Грязнуху, где когда-то было многочисленное собрание и молитвенный дом. Большая Грязнуха много раз фигурировала в архивных делах XIX в. как «замолоканенное» село, где, случалось, «совращались» в молоканство в один день несколько десятков человек (Ф. 135, д. 2155, 1848 г.). В начале 90-х годов XX в. там были только воспоминания о пресвитерах, о молоканской улице, о молоканском кладбище. Всё же мне удалось записать псалмы, воспроизведённые молоканками через несколько десятилетий после закрытия собрания (псалмы из Псалтири № 15, 38, 138, а также из книги Чисел, книги пророка Исайи, Послания к евреям). После 2000 г. собрание в Хопёрске — Грязнухе, наконец, снова возникло, однако дом требовал большого ремонта, а сил нескольких пожилых молоканок, слабых и финансово, и физически, на это не хватало. Тогда на помощь пришли балашовские баптисты — сильные и здоровые мужчины, которые летом 2003 г. этот ремонт производили. К сожалению, мне не известно, сосуществуют ли сейчас две общины под одной крышей или одной из них уже нет. Что же касается субботников, которые составляли в Грязнухе большую общину, то от них осталось два очень пожилых человека — мужчина и женщина, которые в 2003 г. ждали вместе с молоканами окончания ремонта. Нужно отметить, что субботников в Саратовской губернии в XIX в. было очень много, В. Варадинов называл «главным их гнездом Балашовский уезд» (Варадинов, 1868: 616).

А что сейчас в Котоврасе/Китоврасе, о котором уже упоминалось? В 1995 г. именно в этом селе я попала в воскресенье на богослужение в православном доме, где собрались несколько человек, в основном молокане, но были и православные. Там читали Евангелие и православные молитвы, пели молоканские псалмы и православные ирмосы — это было то, что я назвала *народным экуменизмом* (см. гл. 2, с. 101).

Вот отрывок из нашего разговора:

Нина Григорьевна Болдина, молоканка, 70 лет (приезжает из Балашова):

— Каждое воскресенье — одно и то же. Прочитает Тома — она же православная — и давайте споем «Воскресенье». Пропоем и мы. А у нас свои

пасалмы. Прочитаем из Библии, давайте изберём пасалом — начинаем по-молокански петь. Они все со мной поют, все. И православные.

С. Никитина (далее — С.Н.): — Как же научились?

Евдокия Ивановна Кармаева, молоканка, 75 лет:

— У молокан Иван Михалыч ходил. Собирались раньше молокане одни. Сястра ходила, она сейчас парализна. Пётр Михалыч брат с Марьей Петровной, тётя Надя ходила. Много ходили. Потом Агафья померла тоже. Стали старые помирать. Остались несколько человек. Марья Михайловна, у ней голос, она всю Библию знает, много пасалмов знает. Нас мало. Зачала агитировать православных. Они стали ходить, с нами петь. И они (православные) всё время молились по-молокански. Стали привыкать православные к нам. Давно было. Лет пять, как с православными ходим. И запевают православные. Тома (Тамара Савкина) говорит: «С чего начинать?» А Валя Кривова — православная: «Батюшка сказал, что надо по-православному и чтобы мы (православные) первые начинали». Пожалуйста, открывайте. Потом всё равно наши пасалмы поют. Бог простит. Народу-то мало. Батюшка сказал: с молоканами не общайтесь — некрещёные (смеётся). А православные, когда одни собираются, тоже молоканские пасалмы поют. Раньше много было молокан. Одни молоканьё в этом порядке. А сча-ас!

На мой вопрос: почему молокане ходят к православным, а не к баптистам — ведь баптисты ближе по вере, был ответ: «привыкли петь молоканско-православное», к тому же те, кто собирается, все свои: большинство семей *мешаные по вере*. Действительно, браки молокан с православными в двадцатом веке были очень частыми: «дети-то у нас почти все метисы!». К тому же молокане понимают, что они в случае соединения с активными и молодыми баптистами будут довольно быстро ими поглощены, тогда как православные явно уступали молоканам в знании Библии и чувствовали себя от них зависимыми. Но заметим, что молоканское кладбище отделено от православного и соединено с баптистским. Как рассказала одна из жительниц Хопёрска, раньше, по словам её матери, кладбище было общим, но когда однажды стали перевозить гроб с мертвецом на лодке через речку, лодка перевернулась. «И стали молокане просить, чтоб их кладбище отделили от православного. Им разрешили. Это было давно. И сейчас молоканское кладбище вместе с баптистами, а православные отдельно».

Во время войны, как рассказывали информанты, были детские собрания, и женщина из баптистов вела собрания. Ходили в собрание и молокане, и баптисты.

В 2003 г. я снова приехала в Котоврас. За это время несколько молокан умерло, но экуменическое собрание осталось. По-прежнему люди собирались в доме Тамары Максимовны Савкиной, православной, вышедшей замуж за молоканина. Она хорошо поёт, научилась молоканскому пению от своей свекрови. Тамара Максимовна считает себя православной, а запекает и православные ирмосы, и молоканские псалмы. Молоканкой считает себя Валентина Семёновна Миронова (72 г.), у которой мать молоканка, а отец православный:

— Считаю себя молоканкой, раз не крестили. Веру не выбирала. В детстве были собрания, мать ходила. Детские собрания были. Отец не жил с семьёй. Долгое время потом не ходила, хожу последние пять лет. Первый раз пошла просто, а тут уж в обязанность зашло. В Бога верила с детства. Мама ж всегда ходила. Пионеркой не была и комсомолкой не была. Пять классов, а шестым бросила. Научилась псалмам последние годы. Но баптистские песни пели и в детстве. Каждый день читаю молитвы: «Вотче», «Господь пастырь мой»».

В других сёлах и посёлках недалеко от Балашова, — Малое Щербедино, Шитнёвка, Романовка — где раньше были молоканские общины, никаких собраний не существует; тех людей, которые считают себя молоканами, очень мало, хотя почти во всех упомянутых поселениях были *молоканские концы*, в которых жило не менее трети всех жителей.

Далее на полевом материале я попытаюсь показать, как современные пожилые молокане бывшего Балашовского уезда осмысливают вопросы своей веры и излагают библейские сюжеты. Сразу скажу, что все они далеки от знания, которым обладают молоканские старцы в других местах: таких начитанных людей в обследованных балашовских сёлах нет. Что-то они читали в Библии, что-то слышали от других. Их детство совпало с репрессиями тридцатых годов; потом была война; затем послевоенное опустошение сёл и деревень и практическое отсутствие молоканских общин. Тем не менее какие-то представления о конфессиональных правилах жизни у моих информантов сохранились.

### **Библию обязательно читать надо! Вера наша вся из Библии**

Эти высказывания я слышала много раз. В семье, где есть молоканин, чаще всего есть и Библия. Долгом каждого молоканина является её зна-

ние, однако современные балашовские молокане признаются, что знают Библию довольно плохо: собраний долгое время не было, книг — тоже.

«Побольше внимание к Писанию — не доказывать, и побольше молиться», — так считает Н.Г. Болдина (Балашов). Так же полагает и Савкин Иван Михайлович 1916 г.р. Как он говорит, побывал везде — и на Северном Кавказе и в Челябинске; окончил четыре класса и курсы механизации. Преподавал 13 лет тракторные курсы в училище села Пады (недалеко от Котовраса). Оба родителя — молокане, так что Иван Михайлович считает себя «коренным молоканом». Он вспоминает:

— Фядот Филиппович Чевардов — пресвитер был. До коллективизации. Собрание было — до пятидесяти человек собиралось. Церковь сломали в тридцать шастым. А молоканский моленный дом закрыли в двадцать девятым, я мальчишкой ходил. Был в Пятигорске в собрании, в семьдесят шастым это было. На улице Бештау. Я ещё мало читал Библию. Теперь на пенсии стал читать (запись 1995 г.).

— Много Библии прочтала. Но знаешь, мне не понравилось. В Старом завете там войны, войны, это не понравилось — но всё за неверие Бог наказывает. Сколько погибло! Восемнадцать тысяч. Потом начинает жалеть. Из рабства их тогда вывел. Неграмотные все были (Анна Николаевна Сергадеева, 1920 г.р., Хопёрск, 2003 г.).

### ***Троица наша — православная***

Такие высказывания я слышала часто. Однако многие считают Христа по рождению человеком, который приобрёл божественный статус либо при Крещении, либо при Воскресении. Поэтому «Христа не надо называть Богом, а только Господом». «Он сам говорил: Отец во мне, командывает, предвещает мне отец» (высказывания многих молокан).

Интересно, что православные, со своей стороны, не сомневаются, что молокане признают именно православную Троицу: «Молокане тоже признают Христа. Также Троицу признают. Молокане только что некрещёные. А свечи все ставим» (Ковалева, православная, Котоврас, 2003 г.).

### ***Крещаемся Святым Духом***

Это молокане знают почти все. Однако в какой момент человеческой жизни это происходит, мнения расходятся.

С.Н.: Когда происходит крещение Святым Духом?

Е.И. Кармаева, молоканка (Котоврас): Не знаю.

Н.Г. Болдина: Когда Иисуса Христа покрестили, тогда и нас. Наверно, крестит нас Иисус Христос, когда рождаемся.

Е.И. Кармаева: Молитву бабка читает — «Отче наш», когда купают ребёнка после рождения. Тогда, наверное.

### **Водное крещение отвергаем**

Детей Любви Васильевны Кондрашовой, молоканки, 1928 г.р., крестили по настоянию православной свекрови:

— Она на автобус — я села и вдогонку. По церкви походила. Ну, чего там — голову помазали и всё. Не стала протестовать — Бог один. Семьдесят семь вер есть, а Бог один. Куда их душа последует — Господь есть в душе — они будут его держать. А вообще — водное крещение отвергаем. (Котоворас, 1995 г.).

**Крадом покрестили** (рассказ православной, жены молоканина):

— Вы крестили детей?

— Да.

— А муж не протестовал?

— Когда я родила, она сперва, упокойница (свекровь. — С.Н.), подбивала под свою веру, вот так, но мои родители и все мои родственники — все протестовали: нет, в какой вере родилась, в такой и живи. Теперь Алёша упокойный (сын) долго некрещёный был. Она следила, свекровь. Но когда он сильно заболел — я понесла к своей матери. Она сразу забеспокоилась — ой-ой-ой! У нас тогда уже церковью не было, все поломали, а крестила детей одна полячка была, бабушка София, она крестила детей. Мать моя распорядилась: пойдём к бабушке Софии и покрестим Алёшу. *Крадом покрестили...* И она (свекровь) долго-долго не знала, что он крещёный... Другой сын — на свекровь весь был похожий, до чего ж она его любила очень, они поехали венчаться, а он некрещёный — батюшка тут же его спросил: «Ты крещёный? Сначала окрестим, а потом будем венчать». Он говорит: «Мать православная, а родители отца молокане». В восьмидесятом году это было. Она (свекровь) его научала: «Смотри не дайся, не дайся креститься, не дайся!». Он боевой был, не давался нам креститься. А потом стал понимать. А когда с женьитьбой подогнало, тут уж крестился.

(Антонина Филипповна Шамина, 72 г., православная. Свекровь была молоканка. С. Романовка Балашовского района, 2003 г.).

### **Надо служить живому Богу**

Н.Г. Болдина (Балашов) рассказывает, как ходила в церковь, разговаривала со священником:

— Говорила, что в церковь не ходим — у нас есть своя церковь. А там (в церкви православной. — С.Н.) рукотворенные иконы. Мы должны служить Богу живому. Он (священник) повёл меня к иконам. Я говорю: «Нет, сынок, надо служить живому Богу». Он вроде как опечалился... Про иконы пишет апостол Павел, что мы не должны рукотворенным иконам кланяться. Вы прочитайте.

#### **В каком законе родилась, в том и умри**

— Племянница одного из катаврасинских наставников окрестилась, перешла в баптисты. Уговорили. У нас никого не уговоришь — я знаю, по Библии я знаю — написано — *В каком законе родилась, в таком и умри* — в Коринфянах написано. Зачем я пойду? Мне восемьдесят четвёртый год! Зачем я буду креститься? Все гряхи смоешь? Нет! Какие гряхи заработала, все со мной (Анна Николаевна Сергадеева, 1920 г.р., Хопёрск, 2003 г.).

— Мои дети метисы были (по вере). Сноха перекрестилась в баптисты. Виктор Абрамыч (сосед, баптист) велел перекрестить мать жены-молоканки в баптисты, «а то я её ухаживать не буду». А утром она померла. За то его Господь испытал. И сын дурачок, и дочь — с головой что-то... В медицинской училась. Умерла. Детей погубили. (Любовь Васильевна Кондрашова молоканка, Котоврас, 1995 г.).

#### **Разве не каюсь?**

— Зайди в свой дом, умойси, волосы причаши. Покройси — вот и взывай к Господу. Обязательно в воде покаяние сделай — (на это) я не соглашусь. Я спать ложуся — помолюся: Господи, прости меня, великую грешницу, помилуй меня, великую грешницу. Пожалей меня! Иисус Христос за нас кровь пролил, может, и ходатай за нас будет. Разве не каюсь? (А.Н. Сергадеева, 83 г. Хопёрск, 2003 г.).

— Я пришла (к баптистам). Я перед кем буду каяться? Перед вами? Мне эт не надо — не хочу каяться перед людьми. Мне не надо. Мне надо Бог. В углу дома зажмусь и покаюсь ему. Перед вами я каяться буду! Да ищё хлопнула дверью. (Они) выйдут с собрания, обсудят это всё, да какое это покаяние! (Любовь Васильевна Кондрашова, 1928 г.р., Котоврас, 1995).

#### **Не всё можно есть...**

— Свиныню не едят, потому что небо не видит. А корова видит. Как же Иисус Христос наслал в свиной бесов из человека, как же их есть?. (Ермолаева Мария Ивановна, молоканка, 65 л., Котоврас, 2003 г.).

— Можно кроликов есть?

— Не есть! Я и зайчатину не ем. Лебеду ели, но раков не ели. Брезгуем (Почему, не знает. — С.Н.). Свинину не буду есть ни за что. Лук буду, картошку. Сома? Очень жирный... Сын приехал в отпуск, поймал петуха. Если солнце село, кровь не проливают. Солнце село, а он зарезал кур. Молоканка-невестка не села: «Я есть не буду». Воскресенье, кровь не проливают. И после захода солнца. Кровь велят зарывать. Убитого из ружья петуха не едят, золотка не стала есть — грех из-за ружья (Анна Павловна Мокшанова, 1917 г.р., молоканка, д. Малое Щербедино, 1995 г.).

— Птицу — рубить, а у скотины, которая жвачку жуёт, перерезают горло (Н.Г. Болдина, Балашов).

### **Похороны**

Далее идут два рассказа, относящихся к похоронам. Первый — от лица молоканки, которая пришла хоронить знакомую, тоже молоканку, но оказалась среди православных и бывших молокан, не знающих молоканского обряда. Второй — от лица православной, чья свекровь была молоканкой и которую молокане хотели похоронить по молоканскому обряду.

#### **1. Вы не дали мне долг отдать...**

— *Свякры* (архаическая форма слова *свекровь*, которую в этих местах я слышала только от молокан. — С.Н.) у меня была очень моленая, и в Балашов ездила на похороны, и в Аркадак ездила на похороны, и в Турки ездила на похороны, теперь там ничего не знают. В Ромашовке и сейчас много молокан — все молодые, не знают. У нас умерла молоканка. Пели православные и я. Нехорошо? Но за столом — у нас не подносят, а они выпили и меня перебили: запели «Вечную память» (Православное песнопение. — С. Н). Я хотела сказать: «Как вам не стыдно. Она у меня *свякры* схоронила, мужа схоронила, а вы не дали мне долг отдать. Хотя бы псалом спеть, а они перебили — глаза залили: «Вечную память». Сын подошел: «Тётя Нюра, я прошу — спой для мам!» а они перебили. У нас за столом не подносят. *Рытельщицам* — которые могилы копают — подносят — они за отдельным столом (Анна Павловна Мокшанова, 1917 г.р., молоканка, Малое Щербедино, 1995 г.).

#### **2. Провели свой обычай...**

— Свекровь умерла в шейсят восьмым году. Брат её Иван Леонтьевич поехал в Балашов, в специальный дом, и привозит молокан, ой какне! Человек пятнадцать! У-у, старики — ой какие видные, ой какие! — богатыри. Заходят во дверь, она тут краяком лежала. Как

они — ты представляешь? — они задом-задом все и вышли. Вишь, какой закон! Не положено ей там лежать. Она должна лежать, где умерла. А она умерла за галанкой, за печкой. И они все не вошли в избу. Уехали все! Уехали! Четверо остались, и что Вы думаете — заставили нас поставить два стола и сели к ней задом. Разложили свою книгу Библию, трое сидят, а четвёртый стоя читает. Читает, читает, читает. Ну и что? Трое встают и прям хором прям как запоют — как вот старинные песни, как наши старики деревенские поют-вытягивают. Провели свой обычай, что-то во дворе спели, понесли её мужики, а они не остались, отвезли их. На поминки не остались. А мы похоронили. (Антонина Филипповна Шамина, 72 г., православная. Свекровь была молоканка. Романовка, 2003 г.).

### **Скоро будет свет-конец**

— Что было — видали, что будет — увидим. Рогачева Маруся — баптистиха — говорит, что *скоро будет свет-конец*, потом печать какую-то будут накладывать на нас, кому наложат — в ад пойдёт (Е.И. Кармаева, Котоврас, 1995 г.).

— В Откровении написано: на лоб будут, или на руку печать. Если нет печати, то в магазинах ничего давать не будут. Если у меня не будет печати, ничего не дадут. В Библии написано. Это я *от слов* (то есть от кого-то слышала. — С.Н.). У меня и деньги будут, а давать ничего не будут.

— О тысячелетнем царстве не слышали?

— Не слышали. Главное, чтобы гряхи наши все Господь простил. Господь о нас всё равно позаботится. (Н.Г. Болдина, Балашов, 1995 г.).

### **Господь наказывает...**

— Церковь была. Как хорошо всё было. Ломали церковь — председатель приказал. Через день голову сломал и сдох. Вот как Господь наказывает. И жена умерла рано. Шестеро детей осталось. А его трактором задавили. Копцов — молокан чистый, был председателем. Приказали церковь развалить. Церковь была деревянная. Растащили. Какие стены были!<...> До войны это было. Господь наказывает. Долбанёт и все. (Анна Николаевна Сергадеева, молоканка, Хопёрск, 2003 г.).

Этот текст показывает, что разрушение православных церквей, то есть удар по православным, вызывает у молокан сочувствие и негодование по отношению к разрушителям, даже если разрушитель — молоканин. Здесь присутствует уважение к чужой вере.

### **Мы должны быть воедино**

— Когда смешались языки, и поэтому, Тамара, пошёл народ разный. Мы должны быть воедино. Тогда у нас получится и мир. Мы не будем злиться.

(Н.Г. Болдина, молоканка, из разговора с православной Тамарой Савкиной).

### **Народная Библия**

*Об Адаме и Еве.*

— Она не послушала, (яблоко) съела и сделалась оловянный столб. Дядя Ваня объяснял.

(Анна Павловна Мокшанова, 78 лет, Малое Щербедино, 1995 г.).

— Адам и Ева. Ну, эт первородные были, первая пара у Господа Бога. Он им все создал условия — живите, наслаждайтесь. Их са-тана перманул. Яблоком угостила жена мужа. И стыд и совесть — стали всё видать. С Господом-то у них всё пошло... Он ништо стал. Согрешили они перед Богом. Он от них отрёкся. Между собой стали жить. А он, видно, им не позволял. Они попяли стыд и совесть, и что грех между собой совершили. Они нази (Церковнославянская форма множественного числа от прилагательного *нагой*. — С.Н.) ходили, не понимали, что делали. Стали потом завязываться (А.Н. Сергадеева, Хопёрск, 2003 г.).

*Об Иисусе.*

Иисус — человек получился, но он **сын Божий**. Первый еди-нородный, дорогой. Богом не называйте, а Господом называйте, он это звание заслужил. В 12 лет затерялся — ходили в Иерусалим Иисус Христос с родителями. Потеряли. Родители думают-думают — с кем это он? Ну, зашли — он сидит, беседует как взрослый человек, а все дивятся — что ж это такое? Это в Библии читала.

На проповеди пошёл — ему (Иисусу) было тридцать лет. На юге. Македония там, что ли. Назарет? Он в Назарете родился. Ходил по Иудее. Иисус Христос столько перетерпел, сколько вынес, сколько перяжил он — страх! Зайдёт в село, проповедует, проповедует, — все там пачальники против его; соберутся, все против его. Что с ним сделать — надо его убить. Как его убить? Они сторожили-сторожили. Он три года ходил, проповедовал. Его предал Иуда. Иуда продал за 30 долла... динариев тут каких-то. И предал... Он воскресал, Иисус. Мёртвых воскрешал. У него Лазарь был, друг. Начитанный божественный человек. И умер. А его

(Христа) нету. Разыскали. Ой, говорит, пораньше бы пришёл, а то четыре дня, от него уже смердить. И он его воскресил. Встал. Стал жить, опять молиться. (А.Н. Сергадеева).

*Кто на небе...*

А.Н. Сергадеева: — Илья попал на небо — заслужил на небо. Он вознёсся на небо. Верой и правдой заслужил. Давид на небо не попал — при Давиде стоко войнов прибило, стоко гибло...

С.Н. — А ещё Соломон был?

А.Н. — Соломон? (*Задумывается*). Нет, не попал.

*Ной.*

А.Н. Сергадеева: — Ной — когда наводнения была, ему было указано. Ной — он очень благочестивый был, начитанный мужчина. Ему было указано: собери свою семью и всех — птиц, животных, всех по паре возьми. А он стал делать ковчег. И всех туда пустил и поплыл по воде. Потом он голубя пустил проверить, вроде воды меньше стало. Проверял, спадает вода или нет — голубь полетал-полетал, прилетел — ничего. Опять пустил. Опять прилетал — у голубя ноги грязна и — значит, с зямли вода пошла. Через некоторое время он стал выходить из ковчега. А ему Господь предсказал: когда будете выходить, назад никто не оглядывайтесь. А жена оглянулась. Оглянулась и сделалась соляным столбом. Этот столб, говорят, и сейчас стоит.

— А где?

— На юге, на юге.

— А куда он приплыл?

— На землю. Там, на юге, где жил, туда и вярнулся, недалеко от Иерусалима. Она (жена) соляным столбом стала, это Стыпан Иванович нам рассказывал. И сейчас, кто приедет, экскурсовод водит, говорить: счёсывают, счёсывают соль-та — сколько пройдёт время, — опять соль...

*Иосиф Прекрасный.*

— Он им (братьям) понёс завтрак: а там проижджали, проежджая дорога была: и они говорят: давай его продадим (забыла, за сколько его продали?). Он приехал. Сначала он так себе был, а потом — он очень разгадывал хорошо — стал разгадывать сны. А царь кто? Которые потопли, кого в реке Господь потопил — Навухуднасор, кажется, царь был. Он пошёл, разгадал один сон-другой. Он (царь) тада говорит — иди ко мне, он — нет, нет, ага, ну Бог с ним, он по-

мощником его взял. Сначала дела пошли большие. Главным начальником над самим своим именем поставил. Туда в ихой стране, где его отец, братья остались, настих голод, три года был голод. Братья остались, там голод, поехали, они всё меняли на хлеб, они два брата поехали, он их угадал. Сильно плакал, а им ничего не сказал, не признался. Всяво им надавал. И одёжи, и хлеба, и они нагрузили и поехали... А царь говорит: своих родных вези, скажи, чтобы все сюда приехали. Они все собираются, приехали. Он всех приютит. Потом признался, что я ведь ваш брат. Не стыдно, что меня продали? (А.Н. Сергадеева, Хопёрск).

*Моисей.*

— Господь послал Моисея и Арона — они братья были, и они из Египта их (евреев) вывели, и когда Чёрное море проходили, Господь разверз море и провёл их как по суку: днём солнце светило, а ночью Господь освещал им путь. Вышли они, в степь их вывел Господь. И вот они тама этого Моисея и Арона, они их мучили сколько лет! Иисус Христос там был. И он эти люди, они там развелися, сорок лет мучили Моисея и Арона — а ведь он их вывел! И так запелся: а ты хлебом накормишь? А ты нам мяса дашь? А он хлеба им дал — ешьте. Мяса поели, ещё требуют. Так разгневался Господь Иисус Христос, как дал им! Погибли. Вымерли все.

— А кто это сделал?

— Иисус Христос.

— Не Бог-отец?

— Бог-отец в Иисусе Христе, глава — Бог. Его никто не видал, не слышал. Но мы яму верим. Может, он нас и помилует (А.Н. Сергадеева, Хопёрск. Запись 2003 г.).

***Поём, чтобы не забыть молоканское...***

Это, весьма знаменательное, высказывание я слышала много раз. Оно говорит о роли пения в жизни молокан. У балашовских молокан давно нет настоящего молоканского собрания, нет беседников, способных объяснить, в чём состоит молоканская вера, указать на Закон и на правила повседневной жизни; у некоторых молокан нет даже Библии. Однако в памяти с детства остались молоканские псалмы как главный символ молоканства. Я обратила внимание на большое количество в певческом репертуаре псалмов из Псалтири и в Балашове, и в Хопёрске, и в Котоврасе. Думаю, что это не случайно. Из всех библейских книг именно Псалтирь наиболее известна православным. В своем локальном стихийном эку-

меническом движении и «чтобы не забыть молоканское», балашовские молокане выбирают из своего репертуара то, что может объединить их с православными.

А что произошло с потомками саратовских молокан, осевших в Закавказье более ста пятидесяти лет назад? Из Закавказья были волны переселений — на восток, в Среднюю Азию, и в Америку. Это было около ста лет назад. Среди американских молокан есть такие, которые приехали в США из Ирана, куда ушли из Туркменистана в начале тридцатых годов XX в., тайком, ночью через границу. Они помнят про свои тамбовско-саратовские корни:

— Туда наших молокан посослали для какой цели? Там была Азия, глушь, царское правительство думало, что мы этих еретиков-молокан повышлем туда, а их там эти азиаты побьют, потопчут. Из Тамбовской, из Саратовской губернии — с этих местов всех посослали туда. Думали, что всех там побьют, они там поумрут, и кончится это, не будет больше молоканской ереси. А наоборот получилось (Пресвитер одной из общин Лос-Анджелеса, 1990 г.).

И в Америке, и в Закавказье всё со временем сложилось довольно удачно. Компактные молоканские поселения в этнокультурной изоляции сохранили большое количество культурных элементов жизни времени своего Исхода и сплочённость, в большой степени утраченную в России. Однако драматические события на Кавказе в последние десятилетия стимулировали новое великое переселение молокан — но теперь уже рассеяние по просторам России. На рубеже XX и XXI века несколько человек из с. Ульяновка (Грузия), где первопоселенцами были жители балашовской Грачёвки, оказались в Саратове и около него — в поселке Чардым на Волге. В Хопёрске (Большой Грязнухе), что недалеко от Грачёвки (молокан в последней не осталось), я записала рассказ о Ное, и в Чардыме — тоже. И удивилась сходству деталей сюжета. И в том и в другом рассказе жена Ноя (по Библии — жена Лота) нарушила запрет не оборачиваться, но повернулась посмотреть назад и стала соляным столбом. Правда, столб/камень в ульяновском (чардымском) варианте стоит в Грузии, где жил Ной (местный колорит), на дороге к ковчегу в начале потопа; в хопёрском варианте жена Ноя превратилась в соляной столб при выходе из ковчега недалеко от Иерусалима. В ульяновском (грузинском) варианте мимо соляного столба и сейчас ходит скотина, лижет его, а он не уменьшается. В хопёрском варианте, как уже упоминалось, идущие на экскурсию люди столб «счёрсывают», но он восстанавливается. Может быть, эта общая деталь неслучайна, и в ней есть саратовские корни?

## Молокане в Армении: гора Арарат и специфика самосознания, или чудеса природного и культурного ландшафта

*Сюда шли и идут — потому что  
святая гора Арарат. Здесь вера чище.  
Из высказываний молокан*

Дух, Дух, Святой Дух,  
Ты пребываешь от создания мира  
Во всех избранных Святых. (2 раза)  
О, ты великий Арарат,  
Что скрываешь ты в сердце своем,  
Великий Арарат.  
Ты спасительница от воды потопа,  
Где носился ковчег завета,  
Всюду над Тобою.  
Сам Господь Бог Ною сказал,  
Ковчегу спасения на горе  
Остановиться приказал.  
Остановись ковчег, носимый водою,  
Вот пусть выдлит из тебе  
Раб мой со всей семьей.  
Тут ещё Ною радость явилась —  
У ковчега дверь сама  
Тогда отворилась.  
Вот увидел он это очевидно,  
Как уже стало воды невидно  
И сказал он суша бысть.  
Все те радости и скорби —  
Это все Ной превозмог  
А что в сердце твоём сокрыто,  
Он узнать то невозмог.  
О, ты великий Арарат,  
Что скрываешь ты в сердце своем?  
— Великий Арарат.

(Сионский песенник [СП], 2004. № 555. Далее даётся только аббревиатура СП и номер песни, сохраняется орфография и пунктуация подлинника).

Эта духовная песня молокан-прыгунов показательна для понимания самосознания молокан, особенно армянских. Не случайно в тексте обращение к горе Арарат следует сразу после обращения к Святому Духу. Святой Дух — третье лицо Троицы — особенно значим для жизни молокан, ибо Святым Духом они крестятся (вместо водного крещения), в миропонимании молокан-прыгунов именно он действует в избранных людях (действениках и пророках). Текст этой песни связывает Арарат и Святой Дух крепкими узами, он говорит о сакральности и таинственности Арарата, недоступного человеку; гора персонифицирована («что скрываешь ты в сердце своём?»). Она приняла на свою вершину ковчег, от которого отсчитывается исторический период жизни человечества; Арарат, хранящий в сердце своём тайну, является знаком будущей новой жизни на земле. Значима же эта гора как для молокан-прыгунов, так и для всех армянских и шире — закавказских молокан: слова эпитафия, открывающего эту часть главы, принадлежат представителю так называемых молокан «постоянных».

Русские молокане в Армении появились в те же годы, что и молокане в Азербайджане и Грузии. Первые переселенцы были высланы из средней России в 30-е гг. XIX в. Как отмечает И.В. Долженко (Русские старожилы Закавказья..., 1995: 22–38), первые поселения сектантов появились здесь ещё в 1832 г. (пос. Базарчай, Головино). Однако наиболее активный процесс происходил в 40–50-е годы XIX в., когда кроме насильственного переселения началось переселение добровольное, с разрешения и без разрешения начальства (то есть прибывало много беглых, первоначально скрывавшихся среди уже осевших молокан). К началу 1853 г. в Эриванской губернии насчитывалось около 3000 молокан. В 1886 г. в пределах современных границ Армении в 17 сектантских сёлах проживало 11 283 человек, подавляющее число которых составляли молокане-прыгуны (87,4%) и постоянные.

После русско-турецкой войны 1877–1878 гг. часть армянских молокан переселилась в район Карса, отошедший к России. Вскоре после того, как Карс был отдан Турции, часть молокан ушла в Краснодарскую губернию, часть возвратилась в Армению и Россию, основав поселения в Сальских степях, а также расселившись в разных местах Северного Кавказа. Кроме того, около 7000 молокан в начале XX в. эмигрировало в Америку, из них большую часть составляли молокане Армении.

На основании статистических материалов исследователи делают вывод, что основной контингент русского этноса Восточной Армении сложился добровольно. Однако в воспоминаниях самих молокан история

переселения в Армению часто предстаёт как жёсткое изгнание из родных мест (замечу в скобках — связанное в их сознании, как правило, не с именем императора Николая I, при котором эти переселения происходили, а с именем Екатерины II):

— С какого уезда тамбовские пришли сюда, не знаю, Катери-на выслала — как в Сибирь, потому что наш район — тут холод. Пешком шли. Да-а. Дегей сажали (На подводьы. — С.Н.), а сами все пешо шли. Шли через Кавказский хребёт. Очень страшно было. На самом высоком месте, где перевал, поставили знак — чтобы больше не возвращаться нашему роду молоканам — мы, как сказать, мы по секции (курсив мой. — С.Н.) молокане, — чтобы больше не возвращаться. А сейчас — как все спутались. Сами поставили — не хотели возвращаться. Высылали насильно, но за обиду — чтобы не возвращаться туда, знак поставили. Из-за чего высылали наших? Наши крест не приняли и попов. У нас попов нет, мы называем — пресвитер. Мы деньги за похороны не плотим, за брак не плотим, не плотим за ксгины. А российские попы берут деньги, за всё плотят. У нас крест нету. Что наши отреклись от креста — за это наших покарали, многих расстреляли. Это уже много прошло, лет триста, двести пятьдесят (с. Фиолетово, Девятова М.М., 1913 г.р. Записано в сентябре-октябре 2003 г., как и все остальные устные тексты этого раздела).

— Маминов дедушка Иван Ларивоньч, трёхлетним привезли с Тамбова. Отец его кандалы сюда привёз. Кто сам приехали, а кто познатнее — пресвитеры, им кандалы надевали. Некоторые кандалы сюда привезли. Отец Ивана Ларивоньча двенадцать килограмм кандалов сюда принёс. Год пилили простым напильником. Сковали их, сварку сделали — пред смертью в кандалах пришёл. Преклонный старик уже был, скоро умер» (Дилижан, Самодуров И.И., 1933 г.р.). Тем не менее в рассказах о прошлых гонениях отражено и убеждение, что переселение в Закавказье было делом богоугодным:

— Наших предков в тюрьмах гноили, в кандалах кругом были, много кровь пролили. А мы должны теперь всё кругом затоптать, всё кругом затереть, всё это позабыть. Это было не от нас, это было свыше, Богом указано, и Богу было так угодно: в низком сословии найти всех таких верующих и сблизить их как в одну семью, и поэтому Бог всё кругом усмотрел и привёл их сюда на Закавказ, чтобы служили мы свободно. Царю сказали: «Мы ве-

рим живому Богу, свинья нам не мясо, икона нам не Бог. Смилуйтесь над нами, чтобы больше нас не мучили». А розгими, знаешь, как пороли: и молодых, и старых, и девушек, не смотрели ни на кого, даже засякали до смерти. А они всё равно стремились, всё равно стремились. И в концов был совет, разрешили собираться им и служить, как хотят. А потом со временем разрешили и сюда, на Закавказ. Как Богу было угодно, так и вывел (Задоркина Н.В., 1935 г.р., Фиолетово).

Место переселения — Армения — оказалось благословенным. Как я уже указывала, не так далеко отсюда находилась гора Арарат — она была видна из нескольких мест, где обосновались молокане. Именно к Арарату в ожидании конца света и будущего тысячелетнего царства устремлялись европейские сектанты — милленаристы — ещё в тридцатых годах XIX века (Терлецкий, 1913). По убеждению многих верующих, на вершине Арарата стоит Ноев ковчег, и к нему никто не может добраться. Для молокан эта гора стала сакральным центром мира. Тому способствовали события, происшедшие в 30-х, и в 50-х годах XIX в., когда свершилось, в терминах молоканской культуры, *излитие Духа Святого*. В 30-х годах это произошло в Таврии, в 50-х — в Армении, в селе Никитино, где *принял Духа Святого* Максим Гаврилович Рудомёткин.

Житель с. Никитино (ныне Фиолетово), уроженец села Алгасова Моршанского уезда Тамбовской губернии, М.Г. Рудомёткин — личность значительная и очень яркая, о которой писали как учёные — (см., например: Клибанов, 1965), так и сами молокане (см., например: Prohoroff III, 1978). Жители Фиолетова и других молоканских поселений до сих пор рассказывают о чудесном событии — *излитии Духа Святого*: над двором Максима Рудомёткина появился необычайный свет, небеса разверзлись, и Святой дух сошёл на него (хотя, по уверению некоторых фиолетовцев, он «задуховничал» раньше, чем пришёл в Никитино, а пришёл он сюда совсем мальчиком). Излитие Святого духа случалось неоднократно, и другие молокане его получали тоже; посему были многочисленные пророчества разных масштабов. Так, двенадцатилетний мальчик Ефим Клубникин в 1855 г. предсказал поход в далёкую мирную страну, которая находится под покровом Господа; на рубеже XIX и XX веков первые молокане, в том числе из Армении, отправились в Америку, ставшую для молокан (особенно после годов знаменитой американской депрессии) действительно страной благополучной свободной жизни.

Среди всех молоканских пророков Максим Рудомёткин считается самым великим пророком, в песнях он называется вторым Моисеем и — что самое главное — для своих последователей — максимистов является земным воплощением Святого Духа, то есть третьего лица божественной Троицы. По сему случаю, рассказывают сегодня жители с. Фиолетова, Максим Гаврилич написал на столбе около своего дома: «Я Царь духов и Царь царей», за что в конце пятидесятых годов XIX в. он был арестован, поскольку, по мнению максимистов, царская власть не могла *перенести* высказывание Рудомёткина, что он *царь царей*. Среди молокан, особенно «постоянных», есть и другие мнения, а именно, что Рудомёткин был обвинён в противоправных действиях. Он был отправлен на Соловки, а затем переведён в Суздаль, в Спасо-Ефимьевский монастырь, где скончался в конце семидесятых годов XIX в. В заключении он написал книгу, рукопись которой удалось передать на волю, и которая затем была тайно, по частям («свиткам»), залепённая в хлебах, перевезена в Америку. Об этом с гордостью рассказывают сейчас многие молокане-прыгуны. Впервые она была издана в США в 1915 г., переиздана в 1928 г., как указывали издатели, с добавлениями, описывающими деятельность других пророков и включающими их сочинения, и с тех пор переиздавалась на русском языке под названием «Дух и Жизнь. Книга Солнце», а также была переведена на английский — всё это было сделано самими молоканами. Сочинения Рудомёткина состоят из четырнадцати «книжек», каждая из которых включает до двадцати и более «повестей». В них представлены интерпретации некоторых библейских сюжетов, правила жизни и новые обряды для молокан-прыгунов, изложено его учение о тысячелетнем царстве, а также приложен молитвенник и тексты песен, сочинённые им самим. То, что тысячелетнее царство будет находиться в прекрасной долине рядом с Араратом, с которого сойдёт Ноев ковчег, *это Максим Гавриличу по Духу было открыто*, как неоднократно сообщали мне жители села Фиолетово.

В учении Рудомёткина мир изначально дуалистичен: Господь сотворил Слово — Сына, и стала двоица: Бог богов и Бог человек, а от них двоих исходил дух; «обоюдный их дух вечно разделяется везде на два класса, как в ангелах, так и в человеках — под именем духа чистого и духа нечистого» (Дух и Жизнь..., 1975: 172). Нечистый дух всегда рядом с человеком, который ходит поэтому, как по лезвию ножа: чуть зазевался, и «левый» тут как тут. Между чистым и нечистым духом идёт постоянная война, брань света с тьмою. Она началась с того, что дух по имени Лебел, который «сам собою освещал все центры их седалищи в безмерных и

превысоких мрачных туманах» и тем самым «носил в себе имя духа несозерцаемого света и божества», учинил мятеж против первородного сына Божьего Алфеила, отчего разгневал Бога-отца, от испуга потемнел «аки обожжённая головня» и «рынулся со своих высот, прямо вниз бездонного тартара, то есть во тьму кромешную», а вместе с ним и остальные ангелы (Дух и Жизнь..., 1975: 175–177). С того времени он называется дьяволом по имени Асмодей и имеет друга Вельзевула, или сатану. Асмодей разделил отпавших ангелов на две группы, одних назвал аггелами, других бесами. Руководить бесами он назначил Вельзевула.

Рудометкин описывает и отделение ада от земли: Асмодей и Вельзевул на шаре, или пузыре, всплыли на поверхность воды, над которой уже была не тьма, а лучезарный свет, и уже было всё, сотворённое Богом. Их увидел Бог, погнал их шар от берега опять в океан-море, где этот шар и теперь стоит мрачным островом, куда навечно отделяются грешные души. Бог же Отец вкуче со «Святым Всемогущим Словом» сотворил в первый день небо и землю. От первого дня Рудомёткин сразу же переходит к шестому, в который Бог сотворил всякую душу живую, а затем под вечер создал в раю человеческий мир из двух лиц — мужа и жены, по своему образу и подобию. Он поставил перед ними древо добра и зла «как знамя праздника седьмого дня». Адам с Евой прожили в раю семьдесят лет, «аки жених с невестой». Змей, в которого влезли дьявол и сатана, превратился в красивого молодца и соблазнил Еву, а она, в свою очередь, Адама, за что оба были изгнаны из рая.

Седьмой день творения в представлениях молокан отделён от первых шести дней всей историей человечества. Седьмой день — по вере молокан-прыгунов, а также многих других протестантских сект — это тысячелетнее царствование на земле праведных людей вместе с Христом, а для молокан-максимистов — вместе и под руководством воплощенного Святого Духа — Максима Гавриловича Рудометкина. И хотя хилястические, или милленаристские, учения существуют с первых веков христианства в довольно разнообразных формах, каждый новый вариант добавляет к образу тысячелетнего царства ряд этнографических подробностей и социальных примет своего времени. Основанные на ветхозаветных текстах пророка Исаяи (гл. 65: 17–25) о новом небе и новой земле, где волк будет лежать с ягнёнком и столетний будет умирать юношею, а также на текстах Откровения (гл. 20:4), где говорится о том, что обезглавленные за свидетельство Иисуса, не поклонившиеся Антихристу, оживут и будут царствовать с Христом тысячу лет, молоканские представления о тысяче-

летнем царстве рисуют счастливую жизнь избранных людей. Правда, их количество не 144 тысячи, как сказано в Апокалипсисе, а семь миллионов. Избранные — это праведники, дожившие до тысячелетнего царства, а также и праведники воскресшие. Прожив в полном счастье и довольстве сто лет в юношеском виде, они не умирают, а лишь обновляются телами. У них есть брак, есть дети, и все они живут в прекрасном городе. Пророк детально, на протяжении нескольких своих *книжиц* описывает город тысячелетнего царства и роскошный дворец, где будет жить он сам: «Входов во град есть всех числом двенадцать врат, и все они день и ночь не затворяются, а улицы сего града яко ток чистый, всюду весь устлан мрамором. Посреди самого возлюбленного града нашего есть водружен четверугольный дом Божий <...>, дом сей есть создан совокупно весь из самых драгоценных камней, снаружи купно весь облит серебром, а внутри весь чистым золотом» (Дух и Жизнь..., 1975: 364–365).

Что касается апокалиптического пророчества о заключении сатаны на тысячу лет (Откр., 20: 1–3), то Рудомёткин обещает сделать это сам: «...видимо ангелом своим закую цепию небесного железа самого древняго змея дьявола и сатану, обольстителя всей вселенной. Всяжу (заключу) его там, прямо в холодную тюрьму на всю тысячу лет!» (Дух и Жизнь..., 1975: 512). Очень подробно описывает Рудомёткин, чего **не** будет в его царстве: «кабаков и Вавилонских блудных вертепов разврата <...> воров и разбойников такожды <...> вдовы и девы до брака честность свою верно соблюдут <...> также всяк злой дух иконник, злату, серебру и древу поклонник (то есть православный. — С.Н.) тоже нигде с тем жив не останется <...> Равно все штыки и шашки, зловредные смертельные Вавилонские ружьи и возовые их бомбы и пушки совокупно везде в той последней ихней Армагеддонской войне сами об себя поломаются и в том все сокрушатся» (Дух и Жизнь..., 1975: 397). Указывалось также, что по краям нового христианского царства на Земле будут жить магометане — и это не случайно: их твёрдая вера и соблюдение обших с моголоканами пищевых запретов обусловило позитивное отношение к мусульманам; недаром мне приходилось слышать, что лучше выйти замуж за татарина, чем за русского или армянина.

Из Америки книга проникла в турецкий Карс, а потом и в Советский Союз, в Закавказье. Её привозили также моголокане из Америки сначала в СССР, потом в Россию.

Во времена моголоканских пророков формировался новый и чрезвычайно важный культурный концепт — концепт **похода**, ставший для моголокан-прыгунов, особенно максимистов, мощной силой их социаль-

но-религиозного развития и средством самоидентификации. **Поход** — это и исход из мест, где вере и жизненному укладу грозит разрушение, это и движение туда, где будет и новое небо, и новая земля, где осуществится седьмой день творения. Идея похода основана одновременно на двух важнейших библейских сюжетах: исходе Израиля из Египта и пророчестве о тысячелетнем царстве.

В отличие от символического и довольно вольного толкования Библии, максимисты понимают тексты Рудомёткина не иносказательно, а буквально; не толкуют, а пересказывают их, а тогда, когда что-то изменяют или добавляют, то убеждённо говорят, что это все есть в соответствующей «книжице у Максим Гаврилича».

Жизнь и смерть М.Г. Рудомёткина породила множество легенд и мнений о его человеческом и божественном статусе и о его роли в духовной жизни молокан. Так, о Рудомёткине говорится во многих духовных песнях молокан. Эти песни возникали в разное время и в разных местах и даже государствах. Возможно, часть из них родилась в Армении, часть в Карсе, где было много прыгунов, а часть в Америке. В любом случае, большая их часть является переложением того, что говорит о себе сам Рудомёткин в своей книге. Так, о М.Г. Рудомёткине говорится в песне о «страдальцах» — пророках и вождях молоканского Сионского народа:

Пропоем мы про страдальцев,  
Про Сионских вождей.  
Им открыл Господь свою тайну,  
По любви Своей святой.  
Выходить им на ратное поле,  
Против злобного врага.  
Чтобы поставить церковь святую,  
Для всех избранных своих.  
Вождь в ней был муж именитый,  
Лукиян Петрович Соколов.  
Потом Давыд Есевич,  
Доблестный воин герой.  
Третий был победитель,  
Максим Гаврилович царь духов.  
(СП: № 456).

Молокане благодарят Творца за благодать, данную Рудометкину:

Честь Творцу воздаем,  
Что предков наших возлюбил,  
Святую церковь утвердил,  
Дух святой излил,  
пророчеством одарил,  
Свою волю Он открыл,  
Страдальцу Максиму возвестил.  
(СП: № 474).

Существует песня от лица самого «царя духов», где говорится о том, как на Рудомёткина сошёл Святой Дух. Её автор — сам Рудомёткин, который является автором и некоторых других песен из «Сионского песенника». Вот её начало:

За горами за лесами, и за быстрыми реками;  
В самой дани Делижани  
При поле Гамзачемане!  
Между двумя крутыми горами  
Прямо на дворе царя духов:  
Свет Господь явил,  
Видимо пред всеми небо отворил  
И всяк ныне это помнит,  
И который свет всюду на мне пребывает.  
(СП: № 238).

В другой песне Рудомёткин назван вторым Моисеем, поскольку он, как и Моисей, общался с Богом, давшим ему особое имя:

Славную песнь мы поем,  
Вождя своего сознаем.  
А вот второй Моисей,  
Он Максим наш сей.  
Бог тайны ему открыл,  
Своё имя не утаил:  
Его имя Алхоим,  
А имя Слова Алфенл.

Это слово Сын,  
 С Богом Он Един.  
 Имя Максиму Они дали,  
 Адмеилом его назвали.

<...>

Первый древний Моисей,  
 На гору вознесен.

А второй повый Моисей (то есть Максим. — С.Н.)  
 В страну живых он унесен.

(СП: № 471).

В нескольких повестях девятой книги Рудомёткин перечисляет и восхваляет своих учителей — молоканских вождей от Долматова и Уклеина до непосредственных своих предшественников — пророков Лукьяна Петровича Соколова (он же Аникей Игнатьевич Борисов) и Фёдора Осиповича Булгакова (он же Давид Ессеевич). Рудомёткин говорит о себе в форме третьего лица, называя Максима Гавриловича неустрашимым героем, «не утомимым (sic!) страдальцем», подобным «тогдашнему Моисею, плававшему в воде, сокрытому в клеёном и смолёном пузыре», но Максим Гаврилович лежал «не в пузыре, а в Соловецком Монастыре, страшном, каменном, весьма окруженным морем и волнами великого океана» (Дух и Жизнь..., 1975: 469).

Кроме того, Господь назвал его и ещё одним именем:

Господь его возлюбил.  
 Свою волю ему открыл,  
 Новос имя подарил.  
 Это имя Юльесар,  
 Значит в силе Господь Сам

(СП: № 473).

Тем самым утверждается божественность молоканского пророка.

Рудомёткину же молокане-прыгуны приписывают пророчество о конце империи Романовых:

Божья сила  
 Жезл ему (Максиму. — С.Н.) вручила.  
 Он пророчески говорит,

На Россию суд творит:  
Царя смерти предать,  
И потомство его разогнать  
(СП: № 474).

Споры о личности Рудомёткина продолжаются и по сей день, при этом они имеют место не только между постоянными и прыгунами, но и внутри прыгунского направления, даже среди максимистов. Например, возникает вопрос, когда Рудомёткин стал земным воплощением Святого Духа — когда сошёл свет на его двор в Никитине или в тюрьме? Некоторые считают, что в тюрьме — Суздальской (иногда Соловецкой), где он выстоял в столбе девять лет и девять дней: «Получил Божество после стояния в столбах, а до этого был простым человеком» (Дилижан, Михайлов Н.И., максимист). Рассказывает молоканка из постоянных:

— Их род отдельно Рудомёткины. Его назвали Максим Гаврилич. Он пошёл по Духу в прыгуны. Я про него мало знаю, он меня не касался. Через него остались прыгуны. Прыгуны у нас большинство в няго верють. Он сколько лет в ссылке был, даже в столбу, в ссылке где-то далеко. А потом ехали уездные, а он очень кричал в столбу. «Кто такой?» — он сказал, кто. Помилование яму дали, яму сняли. Немножко он и сам был виноват, немножко правительство. Он должен был сказать — «царь духов»: а он — «царь царей». За это он попал в тюрьму, его и посадили. Раньше за царя строго. Полотно сделали, на столбу повесили: «царь царей»! А если бы царь духов — то ничего. А так выше царей. За это его и посадили (М.М. Девятова. Фиолетово, 2003 г.).

О тюремных мучениях Рудомёткина вспоминают многие:

— Посадили в одиночную камеру, сверху подавали ему пищу, некоторые хорошие были охрана, казаки, а некоторые пинали его, издевались. Крысы нос кусали даже. Плакал в камере <...> Яму фунт хлеба давали, воды стакан. Параша тут же стояла. Утром выносили её. В «Дух Жизни» написано всё. Ночью только на прогулку выводили (Прыгун, 65 л., с. Лермонтово, бывшая Воскресеновка, 2003 г.).

Информанты рассказывают о встрече Рудомёткина якобы со Львом Толстым: «Лично Толстой у него был на Соловках — это в «Дух Жизни» есть. Толстой освободил его от камня и цепей. Лев шёл по морю и услышал стон. Зашёл по инстанциям, потом к нему: «За что сидишь?» — «За

слово Божие». Вывели из камеры и сняли оковы через Льва» (Фиолетово, Новиков А.Н. 1933 г.р.).

Действительно, в книге Рудомёткина описан эпизод его встречи с графом Толстым (подразумевался, по-видимому, министр, обер-прокурор Синода граф Дмитрий Толстой, если таковая встреча действительно была) следующим образом: Рудомёткин в своей соловецкой темнице издавал громкие вопли, которые услышал граф Толстой, «любимый раб царя русского Фараона», который по приезде увидел его в окно и спросил (далее цитируется без разбиения на абзацы, представляющие в книге «Дух и Жизнь» совокупности нумерованных фраз):

«Кто и какой ты человек? И за что так долго сидишь в тюрьме без решения?» Почему наш герой Максим Гаврилович смело ответил ему: «Сижу за истину и любовь закона Христова!» И вот граф Толстой скоро передал его слёзные слова прямо Сенату; а Сенат лично самому царю русскому Фараону. И царь тут же повелел указом своим немедленно выгнать его живаго из моря и поскорее переправить на оживление с полицейским приставом и городовым жандармом уже на почтовых, а не пешком; прямо в такую же дьявольскую крепостную тюрьму на мучения, но только на сушу, в город Суздаль» (Дух и Жизнь..., 1975: 470).

Умер ли Рудомёткин в тюрьме или был живым взят во плоти на небеса? В молоканской прыгунской среде этот вопрос актуален до сих пор. Последний мотив весьма популярен среди максимистов, признающих его Божеством:

— Как вознёсся Максим Гаврилич, видел сторож (Суздальской тюрьмы. — С.Н). Один из наших поехал туда, хотел увидеть, где его могила. Сторожа взял с собой: «Покажи, где могила». Он ходил-ходил-ходил: тут нет, тут нет. Ну, этот (молоканин) спрашивает: «Ты мне правду скажи, где, в каком месте». Он смотрел-смотрел: «Поклянись Господом, если ты верующий настоящий человек, что никому не скажешь». Он поклялся: «Я, — гварить, — никому не скажу». — «Его, — гварить, — здесь нет. Когда, гварить, хоронить его — огненная колесница Израилева сошла с неба, подхватила его и унесла, а куда унесла, мы не знаем». Старики раньше рассказывали. Передаётся из рода в род... Правнук его умер года два назад, не слышком привержен был. Жил в городе» (Фиолетово, Задоркин И.В., 1933 г.р.).

В других рассказах о том же повторяется одна фраза: голос с неба или голос сторожа говорит: «Не ищите живого среди мёртвых».

Если умер, то где? Ответом на этот вопрос служит детективная история а ля граф Монте Кристо и аббат Фариа, связанная с проблемой идентификации. Эта история кратко упоминается в книге А.И. Клибанова (Клибанов, 1965) и рассказывается до сих пор. В конце семидесятых годов XIX в. в с. Никитино прибыл некто Пётр Левонович, в котором часть постоянных молокан признала Рудомёткина. Пётр Левонович сидел с ним в одной камере, и когда он умер, Рудомёткину удалось (как — не рассказывается) выбраться на волю с документами Петра Левоновича. Рассказывают, что приехал он в Никитино в фазтоне, и работавший в поле молоканнин, увидев его, сказал — по Духу ему было: «Страдалец едет». Прыгуны Петра Левоновича Рудомёткиным не признали. Когда он умер, то хоронили его только постоянные, как мне сказали, *по псевдониму*.

Действительно ли под именем Петра Левоновича скрывался беглец Рудомёткин? Это осталось неизвестным. Рассказывают, что говор/голос у Петра Левоновича не был похож на рудомёткинский. Однако жил он у детей Максима Гавриловича, которые его признали своим отцом (или делали вид, что признали). Умный и рассудительный пресвитер и пророк современной дилижанской прыгунской общины Иван Иванович Самодуров в разговоре со мной заметил, что со сторожем в Суздале встречался только один человек, и никто не может подтвердить, что всё было действительно так, как теперь рассказывается, то есть, что Рудомёткин вознёсся на небо живым. Однако он отметил, что «через Петра Левоновича *заверений* (Пророческих возвещений, актов ясновидения. — С.Н.) было тоже много».

Рассказывает М.М. Девятова (постоянная):

— Прыгуны его не приняли, наши постоянные его хоронили. А вообще Дух Святой есть. Он (Петр Левонович, он же Максим Гаврилич. — С.Н.) просил надеть на него ризу: «Мне её шили» (была у него при смерти): один бок малиновый, другой кремовый, для няво берегли: «Не наденете на меня — в зрелищу возьмут, напоказ». По Духу шили яму ризу. По Духу заверено, что истинно был Максим Гаврилич.

М.М. Девятова рассказывала, что он велел хоронить себя не на третий день, а позже.

— Прыгуны отказались, похоронили постоянные на пятый или какой другой (день) и ризу не надели. Эту ризу у яво племян-

ницы — тётка Маша — эта риза у ей сохранялася. Она вынесла её сушить — одия человек нашёлси и украл её — тогда за религию строго было, и её сдали. Вот там она в НКВД и осталася. Куда её потом дели — не знаю. Показывали, видно, зрелище. Вот она в зрелище и ушла.

Когда у армянских молокан появилась книга «Дух и Жизнь», то «по Духу было сказано: «Не гоняйтесь за смертью, а исполняйте, что написано в книге». Поэтому разговоры о Максиме прекратились» (Фиолетово, Задоркина Н.В).

Замечу, что смена имён, столь любезная русской культуре, была весьма распространена среди молокан, особенно в связи с получением Святого Духа. Об одном из авторов книги «Дух и Жизнь» — страдальце и наставнике молокан — рассказал мне дилижанский пресвитер и пророк Иван Иванович Самодуров:

— Лукьян Петрович, он же Апикей Игнатыч Борисов. Жил в Дилижане. Была хатёнка. Он жил. Здесь проходили колонны, гнали, так сказать, тюремщиков с Эриваня в Сибирь. И вот, когда проходили, этот дедушка Лукьян Петрович, он был тогда Аникей Игнатыч, вышел посмотреть. Один шёл, резче всех был оборванный, и он (Аникей Игнатович. — С.Н.) яму дал брюки одни от себе и буханку хлеб. Он был такой изнурённый, он яму дал. Сколько лет прошло, не сказано, этого дедушку опять арестовали, его в рудники сослали в Сибирь, Лукьян Петровича, ещё под этим именем, Борисова Апикей Игнатыча, сослали. А там породу в руднике копали, и качки (Тачки. — С. Н.) возили эту породу. Как встають, к качке приковвають замком, чтобы он этой качки не бросил, возил целый день. Там копали, а я, гворить, на этой качке возил целый день. И вот, дорогая моя, там был ихний стражник. И вот он его угадал. Эту тюремщик, которому он дал брюки и хлеб, он там уж каким путём — взошёл начальником. Ходил с плёткой, если кто качку не так делает, он подходил и бил их. И вот он, Аникей Игнатыч, яво угадал. Угадал тама и говорит: «Ну как я яму скажу, что я тебе вот такую вещь сделал?». Берет эту качку и опрокинул, нарошно. Он (начальник) подошёл, хотел его ударить. Ударить как захотел, а он яму говорит: «Ты не бей, я ведь тебе знаю». Он, значит, посмотрел на него, можа, испужался, ну какую-то знает тайну там, и всё. День кончился, его перевели в бараки, эти качки от-

пустили на ночь, и приходит стражник — казак (казаки были раньше), приходит и его вызывать: «Иди, тебя вызывают в комендатуру». Приходит. Сидит этот самый. «Ты давеча какие слова сказал?» — «Я тебя знаю». Он стал пояснять: «Ты в Армении был?» — «Был». — «Когда проводили колонну тюремщиков, ты был там?» — «Был». — «Ты в Дилижане проходил?» — «Проходил». — «Тебе кто чаво давал». Он тогда вспомнил: «Один дедушка дал мне брюки-шаровары и буханку хлеба». Тогда этот гвэрить: «Это я самый». Этот Аникей Игнатич Борисов яму открылся. И он тогда говорит: «Ну всё, иди». И он, конечно, содействовал тама, под именем Лукьян Петровича его выпустил оттуда.

— В книге «Дух и Жизнь» это есть?

— В книге этого нет. В книге написано, что пока он здесь жил, Борисовым числился, а пришел сюда Лукьян Петровичем Соколовым. А по какой причине, передавали старцы устно. И вот побыл он там сколько, и этот стражник его под именем Лукьян Петровича выпустил оттуда. Выпустил и говорил: «Днём отдыхай, а ночью иди. Потому что там каторжники убегали, если увидят тебе, тебе схватят и опять сюда пришлют. Звезда как взойдётся, и ты по ней и иди». И он с этих рудников шёл пешком суда. Сколько шёл, не знаю, но пришёл. И под именем Лукьян Петровича умер. Памятник был, но переставили.

Но вернёмся к главному пророку. Называют ли молокане Рудомётки-на Богом, как Христа, который был на земле воплощением второго лица Троицы — Бога-Сына, Бога-Слова? От молокан-максимистов, переселившихся из Карса в Ставрополье, мне доводилось слышать утверждение, что М.Г. Рудомёткин равен по статусу Христу (в песнях поётся; в тысячелетнем царстве правителем будет Рудомёткин, а не Христос); книга Рудомёткина на престоле во время богослужения лежит поверх Библии. Приходилось слышать также, что в отличие от Христа Рудомёткина следует называть не Богом, а Господом (ср. с таким же именованием Христа балашовскими молоканами, с.), потому что он рожден «от грешной кости», а стал Божеством, когда на него сошёл Святой Дух. Правда, некоторые максимисты считают, что Максим Гаврилович как третье лицо Троицы родился раньше, чем Максим Гаврилович — человек. В любом случае, среди максимистов господствует убеждение, что именно с ним 144 тысячи человек, обозначенных в Апокалипсисе (Откр.: 14: 1-50), после конца

света войдут в тысячелетнее царство. Это отразилось в духовной песне № 956 (привожу полностью):

О победа Духовного Царя  
Во первых о человеке одном  
Рожденного во грешной кости в мире сем  
Во вторых он свыше переродился  
Господом своим Богом неба и земли  
Он сын Жены Облеченной в Солнце  
И царь Сиона Максим Гаврилович и Царь Духов  
Который был восхищён на небо  
Ко престолу Бога Своего и Агнцу  
Ахмет Ахметович названный<sup>1</sup>  
Иже есть Дух Истинный вечно не умирающий  
И в том верно жив царь наш и к нам придеть  
На святую гору Сион нас собирает. Аминь.

Максим Гаврилович, как говорится в песне № 1045, «лично поставлен над нами Самим Христом Главным всемирным царём».

Эх вы братцы и сестрицы,  
Вы поверьте пожалуйста,  
Что это Царь Израиля,  
Ему имя Максим Гаврилович.  
Первое рождение от грешной кости,  
А второе — сам Господь с небеси,  
Слава Богу, слава Богу,  
Третье лицо явилось.

(СП: № 1180).

Однако распространённым является более осторожное мнение. Дилижанский пресвитер и пророк И.И. Самодуров считает, что «Максим Гаврилич не Бог. Родился от грешной кости, а не от Духа. Но за своё страдание он перерождён свыше от Духа». По мнению другого, фиолетовского, пресвитера прыгунов, Рудомёткин показал людям, что значит *новый человек*, в котором, в отличие от человека *ветхого*, живёт и действует Святой Дух — в этом его, Рудомёткина, великое назначение.

1 Одно из сакральных имён Рудомёткина.

Существенную роль среди молокан-прыгунов в распространении сомнения, даже негативного отношения к книге «Дух и Жизнь» и к личности Рудомёткина сыграла вышедшая в США в 1984 г., а затем переизданная в 2007 г. книга «Труд любви». Издателями были молокане супруги Василий и Марта Шубины, автором — Павел А. Ефсеев (фонетическое написание от *Евсеев*. — С.Н.). Автор был много лет верным последователем Максима Рудомёткина, но, познакомившись с неизданными рукописями пророка, переменил о нём мнение. Автор писал: «Молокане не пытались создать молоканскую религию, но они пытались воссоздать *веру Иисуса* (Курсив автора книги. — С.Н.) и его апостолов» (Ефсеев, 2007: 15) — учение, практически полностью лишённое обрядов. Рудомёткин же создал своё религиозное учение, проникнутое якобы «новым духом», создал свои новые обряды. Как писал автор, дух, который действовал в Максиме, был противоположным тому, который действовал во Христе: этот дух сделал так, что «грешный русский крестьянин стал думать, что он стал божественным, третьим лицом Троицы. И вместо того, чтобы служить своим братьям, он стал требовать поклонения от них...» (Ефсеев, 2007: 24).

Тем не менее, Рудомёткин для многих молокан-прыгунов окружён ореолом чуда. Чудесное в жизни молокан-прыгунов вообще занимает много места, и рассказов о чудесном можно услышать много — это относится как к прошлой молоканской истории, так и к современной жизни. После того как молокане в Армении «задуховничали» (так молокане говорят об излитии Святого Духа), чудесные события и чудесные знаки стали почти привычными. Во времена гонений чудесами отмечались страдания гонимых:

— Была такая гонения при николаевской власти, когда **изли-  
тие** было, Максим Гаврилич. Были последователи, были пресвитера, действеники, Дух получали, им определяли розги — сто розгов давали. Многие скоро отошли, некоторые умерли. А один был Задоркин пресвитер — ему 150 розгов дали, на живот положили и по спине били этими прутами, 150 ударов. Ну и когда его били, он даже сознание потерял, вся мяса была, вся спина была иссеченная. Дети взяли, на палатку положили, на ватолу, и принесли домой. Ну, он лежал, лекарств никаких не было, мазей не было, вся спина мясо была. На другой день просыпается и говорить: ступайте, там есть — ключ его называют, принесите мне воды, мне было *открыто*: полотенце мочите и прилаживайте к спине. И вот они принесли воду эту холодную, ключевую; поло-

тенце намочат и на эти раны ложили ему, приложуть, и он спит спокойно. Так он целый месяц мучилси, пока это всё зажило у него, и он выжил. Ну, у многих так бывало. И вот эти розги бросили о край тама села, и куст на этом месте вырос. Скольки его рубят ветки — а он рос и рос. Потом застроили (это пустое место). Конечно, нехорошо, но к сведению: в 70-е годы жил на этом дворе коммунист, советский, из наших молокан, но коммунист. (После он, конечно, бросил, в собрание ходил, но это было). Все приезжают, смотрят на этот куст. И он бульдозером с корнем его выкорчевал. Так что он уничтожил. Но это место есть. А то сколько его не рубили, а он в весну обратно — корень был — он вырастал, свидетелем был гонения... У нас тут такая гонения не была, а Фиолетово, где излития было много, там такая гонения была (Дилижан, Самодуров И.И.).

Пространство молоканского села Фиолетово — бывшего Никитина — хранит в своей истории много важнейших для мировидения молокан, но невидимых теперь знаков: вот место, где был дом Рудомёткина, вот столб, на котором было написано «Царь духов» (или Царь царей?), вот место, где вырастал каждый год куст — свидетель истязания молоканского страдальца. И эти места знают практически все взрослые молокане Фиолетова.

Святой Дух охранял молокан в лихие времена много раз. Мне удалось записать несколько вариантов истории о чудесном спасении дилижанских молокан во время гражданской войны: дашнаки (армянские боевики) должны были расстрелять молокан за то, что молоканская молодежь встречала русских — советскую власть, но благодаря коллективной молитве приговорённые к смерти сделались для мучителей невидимыми: опустился туман (мотив чудесного спасения от смерти в результате внезапно возникшего тумана присутствует в русском фольклоре, например, в севернорусских преданиях (см.: Криничная 1991: 159, 160, 164–165, 296)). Этот же бродячий сюжет, но уже от мелитопольских молокан, таким же образом спасшихся от фашистского расстрела, я записала через год, в 2004 г. в селе Нововасильевка Азовского района Запорожской области. А вот как этот сюжет представлен в рассказе И.И. Самодурова (текст дается с небольшими купюрами):

— Был мой двоюродный дядя. Окончил военное училище при Николаевской власти. И армянин один был, тоже учёный офицер. Открыли советский штаб. Теперь, когда советские шли сюда с Казаху (Название поселка. — С.Н.) <...> наша молодежь пошла

встречать: встретим русских. Молоканские ребята взяли харчи, хлеб, молоко — встретим русских. Встретили русских. А Казах — Азербайджан тут семьдесят километров, подняли восстанию. Они эти войска наши, когда их встретили, двинули назад в Акстафу, а тут дашнаки заняли. И вот — мол, ваши молоканы встречали русских. Армия в Казах ушла, а армяне всё заняли. Молодежь по горам убежали к русским казакам в восемнадцатом году. Нас армяне решили уничтожить. Наша сяло решили разбить. Ну, что — наши драться не могли. Ходили-просили. В восемнадцатом году. Наши тогда пост назначили. Пост назначили и решили иттить, где их конторы, окол моста, к мосту решили иттить старцы, просить чтоб помилования, чтоб нашу сяло не разбивали. Там, где сейчас автостанция — были там? — была вся начальства городская. А они уже выставили пушки прям наше сяло бить. Всё смешать. Кто по домам спрятались, а старики-старушки все пришли к мосту, на колени встали и стали просить помилования. Правда, по Духу было, была одна старушка Ганя-пророчка, чрез неё было сказано, прошумлёно было: Бог милость посылаит, защищаит нас. Была погода, дорогая моя, ясная, как вот сейчас — солнце, они уж вывели туда пушки, и вдруг наводчик, который должен был стрелять, прибгаить сюда и говорить: «Сяла не вижу, сяла нет». Туман. В чём дело? «Я бить не знаю куда, всё закрыло». А наши не видят это облако, дорогая моя. Хотели стрелять, а сяло покрыло облако. А наши не видели облака. Пресвитер был, встали на колени, один армянин подошел: «Не хотите помирать?» — «А чё мы сделали?».

У начальника дочь была, прибежала: «Папа, не делай этого, видишь, сяла не видать, если стрéлишь, будет плохо». Наводчику сказали: «Выше сяла бей». Три раза выстрелили, чтобы попутать <...> А наших поймали, Алексеева поймали и стали казнить. Там была русская церковь, туда их привели. Огонь развели, шашлык стали жарить. Шампара нагревали, в руки, в ноги шампарами ширяли. Они: «Ой!» А те: «Ура!». Это армянин и Алексеев. Потом их подвели к мосту, молокана сюда, а армянина вниз — ну, к своему сялу. Метров десять они прошли, их потом застрелили. И молокана, и армянина.

Двадцатый век дал молоканам Армении много пророков и пророчеств. Упомяну одного из пророков, жившего на переломе XIX и XX вв. Упомяну потому, что он был армянином. Среди молокан он известен как

Арзуман Иванович. Рассказывают, что он пришёл к молоканам, оставив католическую веру, за что был католиками подвергнут мучениям. Был прекрасным собеседником:

— Был один из армян, очень умный, как патриарх. Он был очень грамотный, принял Дух Святой, стал он по-духовному, а армянская католическая церковь выколола ему глаза — иди, куда хочешь. Он присоединился к молоканам. Это ещё до советской власти было. Эти баптисты стали его в свою сторону клонить. Завтра, например, должны все собраться. Все собрались. Баптисты здоровые, начитанные словом Господним. А собрание не открывают. Подождём старичка. Такой он низенький ростом. Теперь: «Арзуман Иванович, побеседуй!». Ну, он встаёт. «Я с кем имею честь?» — «С нами». — «А кто вы такие?» — «Такие-то, такие. Поговорите с нами». Задал вопрос: «Как имя Бога?» До трёх раз спросил. Баптисты туда-сюда — не знают. До трёх раз спросил. Они не знают — начитанные такие. Подхватили свои шапки и ушли. А правильное имя — Иегова (Фиолетово, Задоркин Иван Васильевич, певец, 1933 г.р.).

— Был он из Эчмиадзина. Понял, что у нас лучше. Его армяне убить хотели. Он убежал к молоканам нашим, у наших у молокан он схоронился в Ереване. Армяне хотели убить — это я точно знаю. Потом, конечно, он к своим даже и не ходил. Последние года он был и собеседник, глаза потерял, как я, не видел, слепой был. По молоканским сёлам ездил, в Карсе часто был, в николаевское время. Жена армянка и две дочери были. Он своих дочерей не разрешил за молокан отдать. Скончался в Шоржах, в морд-ве (Шоржа — мордовское молоканское село на берегу Севана, в настоящее время, после армяно-азербайджанского конфликта, жителями покинутое. — С.Н.). Его в Шоржах похоронили. Он и пророком был. Одна бабушка рассказывала мне лично. Жил он как-то у Марей Иваныча. Утром стал и говорит их внучке Машуне: «Несчастлива будешь, но любовь с тобой всю жизнь пробудет». Такую вещь изрёк. Её отдали замуж в 14 лет. Жила очень хорошо. Четверо детей у неё было. В гражданскую войну мужа забрали. Муж погиб, ей было 26 лет. Она осталась несчастной вдовой, замуж больше ни за кого не пошла, четверых детей воспитала. Вся сыяло её почитала, и любовь с ней всю жизнь была (Дилижан, И.И. Самодуров).

Арзуман был пророком и прозорливцем. Пророк — *глаза Бога* — видит невидимое, скрытое, самому не всегда ясное. Поэтому он может совершать действия, странные и непонятные другим, при этом молча:

— Это было около Еревана — один обещанное собрал (то есть сделал обед — «жертву» по обету. — С.Н.) Он купил скотину. И когда собрались уже на благословение все, теперь этот пророк выходит — он **прозорливец** был. Вытаскивает чугуин из печки с мясом и выбрасывает собакам мясо. Этот весь задрожал, хозяин. Он жертву готовил. Оказывается, он купил эту скотину, а она была краденая. Арзуман не знал, а вот сделал. Был **пророком** до скончания жизни» (Фиолетово, И.В. Задоркин).

Сегодняшние пророки, по всеобщему мнению, гораздо слабее прежних. Разумеется, чаще об этом говорят молокане постоянные, не имеющие института пророков, но с почтением относящиеся к пророкам подлинным, которые теперь, по их мнению, встречаются очень редко.

— Счас есть, но какие это пророки! Я могу тоже себя поставить. Бывают пророки без Духа. Недавно деяние было. Заболел сосед наш, через два дома, старичок. Максимист. У них один считался пророк. Когда заболел старичок, собранию созвали. Этот пророк напрозорчил: «при дверях». Значит, умрёт, ворота преисподние близко. Чаво теперь получилось. Этот, *при дверях*, — и живёт, а пророк умер, бока пролежал, два года уж. Теперь возьми им верь! Вот и пророки. Нужно, чтобы был движим Духом Святым (с. Лермонтово, молоканин из «постоянных», 67л. ).

Однако о моем главном информанте по этим вопросам — дилижанском пресвитере и пророке, слепом Иване Ивановиче Самодурове все — и постоянные, и прыгуны, и в разных сёлах, и в Ереване — все говорят с огромным уважением и несомненной верой в его дар *возвещать*, то есть объявлять людям волю Бога.

Слепой человек, потерявший зрение ещё в детстве, живёт один в доме, при нём — преданная ему собака. В доме чистота и порядок: Иван Иванович всё делает сам. Он обладает поразительной памятью: Библию знает лучше многих начитанных *старцев*, хотя сам читать не может, но, как он говорит, мать ему Библию в детстве читала, и не раз, а он запоминал. Он спокойный, рассудительный, очень доброжелательный человек, без всякой внешней аффектации, свойственной другим пророкам, с которыми мне приходилось встречаться. К нему приезжают молокане из разных мест в Армении за советом, с просьбой высказать своё

мнение по разным вопросам конфессиональной жизни. Я благодарна ему за разрешение записывать наши разговоры и его рассказы на магнитофон. О магнитофоне я сказала ему сразу же, как пришла, и попросила разрешения на запись. Он ответил мне не сразу, а довольно долго разговаривал со мной на разные темы. Я думала, что он забыл о моей просьбе, но вдруг он остановился и сказал: «Я Вам верю, Вы не обманете. Пишите, что хотите, но когда я скажу Вам, что нужно выключить, Вы это сделаете, ладно?». Я очень ценю его доверие; оно, как говорится, дорогого стоит.

Теперь поговорим немного о языке описания пророчеств самими молоканами. Кроме распространенного глагола *возвещать*, речевые действия пророков обозначаются в текстах и другими глаголами: *возглашать*, *обличать*, *изрекать*, *предупреждать*, *прорекать*, *пророчествовать*, *объявлять*, *призывать*, а также существительными; *пророчество*, *возвещение*, *обличение*, *предупреждение*, *объявление*, например, в песнях:

Древние пророки *изрекали*,  
Царей и властей *обличали*.  
Мир свободу *возглашали*,  
Лето Господне *возвещали*  
(СП: № 475).

Одна из главных функций пророка — обличение:

— Пророк должен *обличать*, и *обличать* так, что аж пух летит с человека, которого *обличает*. В Ереванской церкви ко мне подошёл пророк — так трепанул, так трепанул: «Почему не исполняешь домашнюю церковь — помолиться на ночь и утром?» (Фиолетово, Новиков А.Н.).

Интересно, что формы глаголов разнятся в зависимости от статуса говорящего (субъекта речи), описывающего пророчество: если субъект речи — рядовой член молоканской общины, он может сказать о пророке: *он возвестил*, *он сказал* (как и в текстах песен), то есть употребить действительную конструкцию; сам же пророк, рассказывая о себе, употребляет, как правило, страдательные или безличные конструкции: *мне* или *через меня* было *возвещено* (варианты: *объявлено*, *сказано*, *открыто*) или конструкцию с субстантивом *возвещение*, *объявление*, *открытие*, *свидетельство*, подчеркивая тем самым, что пророк является только посредником между людьми и Богом. Это видно из следующего текста:

— *Вчера было возвешение, через меня. Возвещается, что гнев идёт на землю <...> Все время последнее это ввещается, что идёт неблагополучие. Гнев на землю идёт. Разные стихия-бедствия. Если ввешится — назначают пост. Вчера было сказано: верьте, Бог свой народ защитит, не оставит, а кто по своим этим (путям) идёт, то будет наказание на них (Дилижан, Самодуров И.И.).*

Говоря же о других вестниках воли Бога, пророк может употребить и страдательную и действительную конструкции, особенно если речь идёт о прошлом. Вот как тот же пророк — И.И. Самодуров рассказывает об одном из пророчеств сороковых годов XX века:

— *По Духу была одна действительница в то время — тётя Уляша <...> она была пророчка, Уляна Петровна, через неё было открыто к народу, что по всей земле все совратились и поэтому, чтобы, как говорить, народ очищался, по мирскому сказать, омывался бы от грехов, — вот эти были седьмины ввешённые, для спасения, для души, чтобы душу бы омывали, пост несли, пост трёхдневный. (В течение семи недель. — С.Н.). А ей было сказано, она по всем церквам сообщила, поняли? — даже сюда лично ездила, в Фиолетову, Никитина тогда ещё была. В этих сёлах лично она ездила, ввещала. В Красносельск письмом послали, что вот такая открытая. В сорок четвертым году, в декабре месяце <...> было ввешёно, что вот эти седьмины. Ну, конечно, здесь все приняли. В Красносельске не приняли. Был там пресвитер <...>, они не приняли, взял письмо и понёс в райком. Поняли? Ну, конечно, оттуда запрос дали в сельсовет — кто такая ввещает? Её даже здесь вызывали. Ну, конечно, с ней не могли ничего сделать — её мужа арестовали ещё до этого, в тридцать седьмым году, он не вернулся. А она говорит: «А я не виновата, мне так открыто, по вере мы так делаем». И конечно, в то время свидетельство было через неё, даже и (через) других, что придут дни — Красносельск не останется. Сколько прошло лет, а сейчас там ничего не осталось, а большая саяло была. (Жители уехали из Красносельска, находившегося близ армяно-азербайджанской границы, во время военного конфликта. — С.Н.).*

О конце Красносельска были и другие пророчества. Так, жительница пос. Лысогорка, переселенка из Армении, рассказала мне о красносельском пророке Коновалове: «Он сел на кизяк, он под ним рассыпался, он и говорит: «Так и Красносельск рассыпется». Так и вышло».

Еще один текст И.И. Самодурова о пророчестве:

— Я точнее вам могу рассказать. Уже при советской власти, считай в двадцать четвёртым — двадцать пятым году. Меня, конечно, ещё не было, но старики рассказывали. В этот момент по Духу было *возвращение*, что Бог свой народ хотел в Персию вывезть, укрыть, потому что Красный дракон (коммунисты. — С.Н.) прилетит и детей наших похватаит. Такие были *пророчества*. Ну, конечно, тут недалеко бабушка, моя сродница жила, она тоже была *пророчка*, и вот она мне лично рассказывала. Она вдова, пятеро детей у ней было. Ну, она детей собирать, а был указ такой — все или никого. Если выезжать, то все до одного. Какие-то платы должны быть. Если выезжать, то всех сирот-вдов забрать. Там землю прямо отдельно давали для молокан. Ну, обсуждали — мы должны свои хозяйства разорять, платить за этих детей. И вот бабушка мне рассказывала: *её Дух побуждает, открывает* — иди куда. Куда, грит, я не знаю. Вечером — зима была, выхожу, иду по сялу. Дохожу до мельницы — пресвитер был, Никихор Яклич, они жили богатые, моя тётка там была замужем за ихым сыном, и вот *меня* туда *посылается*, я иду. Собаки у них цепные были и двор большой, а это собаки даже и не тронули, не бряхнули, я подхожу к дверям, вот где моя тётка, тётъ Феня, открывается дверь, у них два стола стоять, вся семья ужинают. Ужинать вся семья — человек двадцать <...> На столе там у них вся богатства — и пышки разные и всё — ужнали. *Через неё Дух говорит, через её уста*: «на што нам Персия — всё на столе есть». *Дух говорит*: «Не пойдёте — придут дни — всё соберёт со стола и всё улетит у вас». *Через эту бабушку был*. Оказывается — они сидели за столом, и это разговор был — до неё говорили: «Зачем мы в Персию пойдем? Чего у нас на столе не хватить? Чего нам за вдов и сирот платить?» Ну вот — *её так послало*. Ну, она сказала. Вроде приняли: «Ну, Ганя Ивановна, садись за стол. Садись за стол». — «Нет, я сказала и пошла». Пышки ей положили. Пышки взяла и пришла домой.

Ну, наши не виноваты. Ну, не пустили фиолетовские старики, говорят, ещё пять лет посмотрим, чё будет, а тогда пойдем, выход. А через пять лет, когда колхозы, всех из домов выгнули.

А в Фиолетово были пророчества. Мне лично рассказывали, кто своими очами видели. Говорили народ: «Там турки, персюки, будут

воровать женщин, девчат». И был там пророк Тимофей Назарыч Чичёв. *Через него было сказано*, что Бог сохранит. Помины были. Сидели за столами — самовар кипел. Он попросил чашку. Принесли — он стал руки мыть кипятком. Вымыл руки, полотенцем вытер. Ничего не повредило. «Если уйдём — Бог сохранит». Ну, а старики: «Да, сохранит. Но должны отерочку на пять лет». А через пять лет уж не разрешили уезжать. Выгнули из домов. Мельницу отобрали. Стариков в 30-е годы персажали. Раскулачивали.

Самым широким по значению является глагол *открыть*, который представляет волю Бога не только через речевые действия. Сутобо молдоканским термином, связанным с действиями пророка, является *открышиа* (см. гл. 1, с. 36). Пророк И.И. Самодуров рассказывал мне, что за несколько дней до страшного землетрясения 1988 г. в его собрании была *открыша* 54-го псалма, 16 и 17 стиха:

— Да найдёт на них смерть, да сойдут они живыми в ад; ибо злодейство в жилищах их, посреди их. Я же воззову к Богу, и Господь спасёт меня.

Сначала он сказал, что не помнит, были ли эти строки истолкованы, однако сообщил, что армян погибло очень много, а молokane практически не пострадали:

— Армяне — были такие реплики, слухи: азербейжан выгоним, а потом молokane будем выгонять. Молokane выгоним. Они за Горбачёва, он не даёт нам Карабах, мы их тоже выгоним. Ну и как раз только азербейжан выгнули, неделя не прошла — через недлю землетрясение тряхануло... Хоть таи, не таи... В Кировокане много наша молодежь работали, жили, ни один не погиб. В Кировокане.

— А в Ленинанкане погибли, вот Тикуновы.

— Одна семья пропала, а так погибнуть — не погибли. Одна старушка в Кировокане, наша старушка дилижанская погибла, тётя Маня Шубина; аварейные все были, да. Одна семья погибла, она даже за русским была за военным, от молokaneства они ушли <...> а погибнуть не погибли. А армян — тысячи, тридцать аль пятьдесят тысяч, говорят, погибнуло. Сестра в Кировокане была, вся семья выскочила благополучно, она рассказывала — поехала в Ленинанкан. Потом говорила: «Зачем я эту вещь сделала! На третий день туда поехала — сродников много, и по работе. Страсть — вся площадь в гробах была, все плачут. Как глянула: зачем поеха-

ла, потом целый год в глазах мерещилось». Все были армяне, не знаю, по какой причине. Конечно, я лично сам слышал от армян дилижанских, говорили: «Вот ваш Бог, видишь, какой молодец, всех сохранил, а наш Бог истребил сколько за три-пять минут. Наш Бог — хоть бы он сгорел», — армяне такие вещи говорили. Я ещё сму: «Глупой ты».

— А мне говорили, что Вы предсказали землетрясение.

— Это кто это Вам говорил? Ну, предсказания не было, а было... Тут в Фиолетово азербейжанцы жили... Они тут (В Фиолетово. — С. Н.) жили, работали чабанами на ферме. Их дома армяне поджигали, их окружили — азербейжанцев. Мы ничего сделать не могли. Ну, тут боялись наши, по сялу объявили пост наши молукане и сюда сообщили, в Дилижан, участие с нами иметь. Воскресенье сообщили, и мы с понедельника пост объявили тоже, три дня. В среду или во вторник вечером была собрания, и такая приношение была, хлебная. При молении *объявление через мене было, откровение было* через 54 псалом открытый — в среду приношение была преж моление и тут было сказано: Господь нас защитит (тут был такой плач), а те живыми сойдут в преисподнюю. Нелюкорных Бог сам накажет. Плач был.

Итак, о землетрясении *было сказано/объявлено* Ивану Ивановичу Самодурову, *через которого это было объявлено* собранию (заметим, что Иван Иванович сначала не хотел говорить о своей интерпретации *открыши*).

Предсказал землетрясение и фиолетовский пророк, как об этом сообщила его дочь:

— Отец в 1990 г. умер. Был пророк. Перед землетрясением всю ночь не спал, плакал и молился. Конфликт пошёл, напряжённая обстановка была, наложили трёхдневный пост. Он сказал: «Ох, какая идёт на народ бедствия, какая смятения будет народу, ой! Молитесь. Господь ни одну душу не оставит». С Воскресения до среды наложили пост. А в среду была землетрясения. Я работала на фабрике. В школе был обед. Погода была такая в декабре, снега не было, тепло было. И вдруг вот всё. Сидели за машинами. Др-рр! Толчок, кинулись бежать: Ой, землетрясение. Мы все кинулись бежать. Сын в первый класс ходил, он очень испугался: «Мам, зачем кувшин упал?» Пап на колеях стоял. В Кировакане наши не погибли. Рядом здание всё разрушено, а наши никто не

погибли, ни один человек. Папино предсказание всё исполнилось. До сих пор посторонние люди, я их не знаю, иногда спрашивали: «Это не Илья Иванычева дочка?» — «Да». — «Какой пророк был! Как всё исполнилось! Он людям возвещал, говорил — всё исполнялось».

Для успешного выполнения своего служения, пророки должны себя *очищать*, чтобы Божественное возвещение не было замутнённым человеческими страстями. Пороки очищаются *постом и покаянием*, это есть работа пророка. Про одного из молодых молоканских пророков пресвитер сказал мне: «Он мало работает над собой, поэтому его пророчества слабые».

В высказываниях о пророчествах пророк выступает не только в функции субъекта и посредника, но и адресата. *Мне было объявлено, мне было сказано* (Богом) — так говорит о себе пророк, затем передающий это другому адресату — собранию или индивиду. Возвещения пророка чаще всего обращены к собранию. Поскольку в последнее время они несут эсхатологический характер, то одновременно они обращены ко всему человечеству (ср. упомянутое *гнев на землю идёт*).

Пророк может возвестить человеку о его смерти, это может случиться у этого человека в доме. Пророки неоднократно возвещали *о походе* (переселении в другие места, даже в другие страны), о засухе, эпидемиях и других общих и частных бедствиях.

Пророки молокан-прыгунов могут говорить на русском языке, но часто говорят на *духовных языках*, которые были получены в своё время апостолами от Святого Духа и, по вере молокан, сохранились в их пророках, особенно в Армении. Молокане, приехавшие из Турции (Карс) вспоминают: «В Турции *в восторге* (то есть в Духе. — С.Н.) одна женщина говорила на разных языках. С тех пор как приехали, у нас не было. А у ереванцев есть».

Языковой субстрат духовных языков молокан не изучен, хотя сами молокане, как они говорили, предпринимали попытки установить истоки их ксеногlossии (то есть говорения на чужих языках).

Особая роль в стимуляции пророчеств принадлежит пению. Молокане часто повторяют якобы слова Библии: «Господь сказал пророку: «Пойди, позови певцов, и я буду говорить с тобою». (точно такого высказывания в Библии нет. — С.Н.)», и добавляют: «Пение псалмов душу расквильяет (растапливает. — С.Н.), а уж наши песня духовные, если певцы свычные, как запоют, и пророки возбуждаются, и отпрыша бывает. В беседах Дух не сойдет, по пению только».

О роли пения подробнее речь пойдёт в следующей главе; здесь скажу только, что красивое стройное пение имеет не только эстетическое и возвышающе-очищающее значение: оно у молокан-прыгунов осмысливается как магическая сила, например, при лечении больных.

Магическое и мистическое занимает особенно большое место именно в жизни прыгунов, где по Духу формируется «престол» — совокупность людей, выполняющих главные функции в собрании:

— Начинается торжество и возвешение по Духу Святому — надо выдвинуть пресвитера, и действующее лицо — пророк — делается *в действии* и свыше по Духу святому говорит. Он глас Бога, сам никоим случаем. Кандидатура (пресвитера), можно сказать, подвигнута, но сам никогда не сядет — будет поставлен через Дух Святой. И певцов садят только по Духу (Фиолетово, Новиков А.Н., 1933 г.р.).

Магическое христианство оказывается близким к магическому язычеству. Различные виды сакрального поведения в самых разных ситуациях, распространённые в молоканской среде, и представления о мире оказываются сходными с арханческими верованиями в народном православии, что говорит о глубокой связи с той культурой, от которой они на сознательном уровне старались отмежеваться. Особенно это сказывается в заговорной традиции, которая очень сильна у молокан, а тетради с записями заговоров — «малитвы» — можно найти во многих домах молокан в Армении (подробнее см. в гл. 4).

Таковыми «малитвами» могли пользоваться даже глубоко верующие молокане. Однако отношение к ним у разных людей не было одинаковым. Вот что рассказывает И.И. Самодуров о своём прадеде и о себе:

— Прадед Марей Иваныч с Тамбова. У няво такие тоже были малитвы. Он двор свой охранял: обойдет вокруг сада, эту малитву молит, и уже никто туда не взойдет, если взойдет — не выйдет, пока он пройдет. В дашнацкое время в восемнадцатом году было очень страшно. Дашнаки убивали много, по лясам ходить боялись. И он сопровождал девок. В полях по горам сажали картошку и боялись. Артелём собирают 10–15 человек — соседи, сродники — и идут кучкой. Мама моя рассказывала — Марей Иваныч, он её дедушка родной. Мы пошли, говорит, картошку подбивать. И он с нами едет на лошади. Слышим — разговор идёт: эти армяне, дашнаки их называли. Разговор крупный. Он сразу говорит — три-четыре шага в сторону с дороги сойдите и ложитесь. Мы, го-

ворить, сошли, боимся, всё ведь могут, и побить, и всё могут. Он стал сзади нас, где мы лягли на землю, рядом с нами, молился и рукой на нас показывать. Глядим — едут, вооруженные, на лошадях, пять-шесть человек, подъезжают к нам, глянут, и видно нас. А они отвратились от нас и проехали, не видели. Такие малитвы были, отводил он. Бывало такие случаи, ружьё хотели отнять — он прочитает малитву, и этот человек стоит. Стоить, не может двинуться. Бывали такие случаи. Он едет, у него ружье было, они подбегут, он молитву читает, они стоят. Он едет дальше на лошадях, может, с километр проедет, обернется, махнёт им рукой, они заслед бегут, хотят ружье отнять. А пока рукой не махнёт, они не могут двинуться. Ну и, конечно, когда он прожил здесь девяносто лет с лишним и когда он умер, его хозяйка ещё осталась, бабка, моему дедушке Иван Марковичу (говорит): «Возьми эти отцовы малитвы», он взял, прочитал и сказал: «Кому хошь отдавай, я этого не приму. Я по слову Божию всё делаю». И я про себя скажу, я их не принимаю (Дилижан, Самодуров И.И.).

Как я уже отмечала, считается, что излитие Святого Духа может происходить и среди постоянных молокан; это отмечают и прыгуны, и постоянные. Очевидна идеологическая и даже обрядовая близость постоянных и прыгунов в Армении, сложившаяся на смысловом и визуальном фоне Арарата. Постоянные молокане чтят настоящих пророков, преимущественно давних, ветхозаветных; однако с большим сомнением относятся к современным. У постоянных и прыгунов общая структура псалмопения. Так, всеми уважаемый старый певец в собрании постоянных с. Фиолетово был во второй половине XX века учителем всех лучших певцов в этом селе — и постоянных, и прыгунов. Браки между постоянными и прыгунами были и остаются привычными. Однако близость всё-таки разных (и принципиально разных!) сообществ порождает взаимное соперничество и обиду: «Раньше всё проще было, не считали, кто прыгуны, кто постоянные. Раньше все за столом — прыгунка или постоянные, теперь постоянных вообще не зовут и к ним не ходят: «Вы не голодные, чтобы к нам ходить». Теперь, пока догола не разберуть — не пустят» (из высказываний постоянных молокан с. Фиолетово).

Амбивалентность отношений между прыгунами и постоянными видна в рассказах о совместных молениях, связанных с чрезвычайными событиями. Таковы воспоминания о засухе 1947 г. одного из прыгунов:

— Пост был назначен для всяво сяла. (Посты у молокан назначаются «по случаю»; календарно закреплённых постов нет, хотя семидневный и очень строгий пост перед пасхой — явление обычное. — С.Н.). Чтобы был дождь. И постоянные, и прыгуны, все. За сялом такой был вопль, столько плакали, столько просили. Домой поили — дождь. Даже были сплывы от дождя, лавины идут когда. Сейчас такая лавина осталась с тех пор. Молились пару часов. Во время моления все должны навзничь лицом. Каждая женщина: «прости ты мне все мои согрешения, которые я соделала с моего рождения до сего дня». За умерших просят. Если два пресвитера, то просят молиться приезжего. Если о засухе идут молиться и постоянные, то молится наш (прыгунский) пресвитер. Постоянные говорят прыгунам: «У вас строже». А прыгуны отвечают: «У нас чище».

Но напомним эпиграф: вера под Араратом чище, чем в других местах, и для прыгунов, и для постоянных. И сегодня эта великая гора олицетворяет в глазах молокан прошлое и будущее человечества. О сакральности этих мест говорят рассказы про попытки туда проникнуть:

— Когда Ной сошёл на землю, с Арарата, с ковчега, в первые года он стал засеивать, получал стократный урожай. Во всех окрестностях текло мёд и молоко. С Америки приехали наши молокане-друзья, эту обетованну землю хотели посмотреть. Когда в Персию приехали, ихний шах повёл их к этой земле. Провёл — там заросли такие, непроходимые места. Увидели обширное место, богатое место. Семь миллионов можно заселить, да ещё приумножаться будет. И Бог открыл им ещё рай! Они как глянули: — «эх, продаем все своё и сюда переезжаем» — сами между собой. Теперь им голос говорить: «Сюда вы не войдёте. Сюда войдёт истощённый-истощённый, изгонимый народ, много пострадавший за слово Господне». И вот когда они голос услышали, тогда сильно потрясло их. Они домой поехали и года через три скончались. Это уже лет сорок назад (Задоркин И.В., Фиолетово).

Массовый исход молокан из Закавказья в последние два десятилетия несколько замедлен у прыгунов Армении. Именно в Армении осталось из всего Закавказья единственное село, где живут одни молокане — Фиолетово, родина Рудомёткина. В том, что фиолетовские прыгуны не уезжают из родных мест, первостепенную роль играют Арарат, Рудомёткин и связанные с ними эсхатологические чаяния. «По Духу было: Священное место, нельзя ворочаться ни делами, ни телами», — говорят молокане. Те

же, которые уехали далеко от Арарата, говорят: «Жили у Арарата. А сюда (в Москву. — С.Н.) переехали — как мёртвые стали. И женятся наши как попало».

Молокане в Армении живут не только наследием прошлого. И сегодня сочиняются песни на религиозные темы. И мелодии могут приходиться во сне, как мне рассказывали саратовские молokane и молokane Америки. Я познакомилась с одним из авторов песен. Это Давыд Давыдович Рудомёткин, человек замкнутый, неразговорчивый, к которому фиолетовские жители относятся почтительно и ласково. Отец его был репрессирован, братья умерли. Он согласился спеть мне несколько песен. Вот одна из них. Это песня о Маккавеях и их матери с таким комментарием: «Они свинину не кушали, и их терзали»:

Песня да будет о доблести тех,  
О коих не сдержаны слёзы у всех,  
Как повестил о том Макавей  
Он матери смерть семи сыновей.  
О мать всех сильных в отечестве быть,  
В надежде на Бога закон сохранить,  
Не слез ли кровавых тогда ты лила,  
Когда ты на жертву сынов отдала.  
Сердце сжималось в твоей груди,  
Но Божия сила была впереди,  
Она изливалась на женский твой дух,  
Чтоб падала злоба коварна вокруг.  
Ты видела, мать, все пытки сынов,  
Которых не видели предки отцов,  
Чтоб так восставали на племя отца,  
Которы хранили закон до конца.  
Как злейший мучитель, чтоб видела мать,  
Велел с её сына он кожу содрать,  
И так же отдельно члены отрубить,  
Чтоб лютаю смертью его погубить.  
Велел палачам раскалить скавраду,  
Чтоб боль охватила его бороду,  
И зло увеличил разгневанный царь,  
Чтоб мать обняла от плоти угар.  
Огнец разгорался на всех семерых,  
Тираны дивились мужеством их.

И мать их, в минуты им сердце дая,  
Тоже почил от гнева царя.

(Песня вошла в несколько изменённом варианте в американский Сионский песенник 2004 г.).

В конфессиональном фольклоре молокан-прыгунов много песен, посвящённых воспоминаниям о родных краях в России, откуда их предков выслали в Закавказье за веру, о страданиях, почивших в святой вере, о суровых условиях переселения (вспомним приведённые выше рассказы о цепях и кандалах) и жизни в холодных заснеженных кавказских горах:

Крутые горы все высокие  
На вершинах лежит снег,  
И провалы есть глубокие,  
А под ними лежит снег.  
И климат здесь холодный,  
И холодные пески.  
Сильно холод ударяет  
И болеет плоть моя

(СП: № 1102).

Однако некоторые тексты в связи с современной миграцией молокан обратно — из Закавказья в Россию — были переосмыслены: теперь милой родиной для молокан стало Закавказье, а эти родные места пришлось покинуть. Приведу текст песни из американского песенника, явно созданный в XIX в., и вариант его, записанный мной в 2006 г. в поселке Лысогорка, недалеко от Пятигорска, куда недавно мигрировали, образовав собрание, несколько семей молокан-прыгунов из разных районов Армении.

Текст 1 (пунктуация песенника):

Вы послушайте родные Я вам песню пропою  
Про дедов своих и предков Кои истину познали  
Богу живому служили Сию песнь нам сложили  
Где родились и росли Сыгы, веселы были  
Не пройдет бывало дня Чтоб не встретила родня  
И воскресные дни Не сидели мы одни  
Придет отец, придет мать И сердечно будешь рад.  
Тут и сестры соберутся Разговорами займутся

А как песни запоют Торжество и радость тут  
Был хорош наш родной край,  
Словно сказать земной рай  
В этом раю мы жили Живому Богу служили.  
Тут дозналися попы Что кресты нам не нужны  
Не едим свиное мясо И икона нам не Бог  
Стали бить их истязать В свою веру возвращать  
Кто живого Бога принял И икону кто отверг  
Ими тюрьмы наполняли И по свету разгоняли.  
Тут Господь нас за раз Перевел всех на Кавказ  
Деды наши, прадеды В кандалах сюда пришли  
Цепи ноженьки постёрли До костей и до крови  
Скованы были попарно По рукам и по ногам  
Цепями они звенели Не жалели плоть и кровь.  
Шли за Бога за живого И за истину Христову  
Детям своим завещали Что назад возврата нет  
Не ищите чужой веры Там нигде спасенья нет  
Слезы горькие проливали Ко Господу воздыхали  
Господь слезам их внял За труд скорбный оправдал  
В вере Святой они почили Венцы вечные получили.  
Мы дети отцов своих Возрожденные от них  
По стезям их идем В истинном пути живем  
Господь милостью Своей Наградил нас сей землей  
Земля эта холодновата Горы очень высоки  
Снег лежит на горах Скот гуляет на лугах  
Возле леса зеленого Стоят хатки беленые  
В этих хатках есть и сенцы В них живут переселенцы  
Переселенцы не купцы Молокане молодцы.  
Богу слава и держава Во веки веков. Аминь

(СП: № 1103).

Песню можно назвать развёрнутым текстом молоканской самоидентификации: здесь описан и образ молоканской жизни, и основы молоканской веры, и верность отцовским стезям.

Текст 2:

Вы послушайте родня, Я вам песенку спою!  
*Про страну свою родню закавказская милая*

(Выделено мной. — С.Н.),  
Где родились мы расли, сыты-веселы были,  
Не пройдёт, бывало, дня, чтоб не встретилась родня.  
А в воскресные дни не сидели мы одни:  
Придёт отец либо брат, и сердечно будешь рад.  
А тут сестры соберутся, разговорами займутся.  
Вот хорош наш родной край, словом скажем — зямной рай.  
Знать мы в этом раю жили, перед Богом сагрешили.  
Снег лежит день на полях, скот гуляет на лугах.  
На лугах зялёненьких стоят хаты белёненьки.  
В этих хатах есть и сенцы, в них живут переселенцы.  
Переселенцы не купцы, молоканские молодцы.  
Богу слава и держава во веки вяков аминь.

Эту песню спели мне три пожилых человека, живущие в пос. Лысогорка Ставропольского края, родом из трёх разных мест: Караев В.А. (Шахкадзор), Ватолина(Попова) Н.П. (Дилижан), Евдокимова Н.В. (Нахичевань — Ереван). Переселенцы они здесь, в Лысогорке, а *земным раем* была для них Армения. Текст значительно сокращён, и не случайно: причины современного Исхода из Закавказья не имеют ничего общего с тем, что было в России в первой половине XIX в.

Итак, закончили свою жизнь несколько молоканских сёл: жители переехали в Ереван, отправились в Россию. Это относится как к молоканам постоянным, так и к прыгунам. Образовались новые общины постоянных в средней России и на Северном Кавказе, а ранее возникшие общиныполнились новыми членами.

Что касается «духовных», или прыгунов, то держащая их в Закавказье сила веры в тысячелетнее царство на Земле постепенно слабеет, прыгуны уезжают тоже. Правда, веру поддерживают *братья* из Америки, где до сих пор действуют авторитетные пророки, сохраняющие традиции знаменитых молоканских пророков Армении. Но это — другая тема.

## ГЛАВА IV

### НАСЛЕДИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП В ПРОСТРАНСТВЕ РУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Несмотря на существенные различия в степени сохранности конфессиональной культуры в её разных территориальных реализациях, каждая локальная конфессиональная группа — вариант несёт в себе нечто эстетически, этически и научно ценное и необходимое для осмысления роли и места народных конфессиональных сообществ в пространстве русской культуры. В сфере вербальной и музыкальной это могут быть как сохранённые традиционные фольклорные песенные и певческие тексты, сегодня практически ушедшие из народной памяти, так и тексты конфессиональные, имеющие некоторые аналоги в народном православии. Это могут быть специфические тенденции в динамическом существовании традиций и их взаимоотношениях друг с другом, а также стихийно и сознательно выработанные способы самосохранения культуры. В любом случае исследование конфессиональных групп раздвигает рамки устоявшихся представлений о русской народной культуре. Ниже предлагается освещение некоторых сторон жизни конфессиональных текстов, которые, на взгляд автора данной книги, вносят вклад в то, что мы называем культурным наследием и достоянием.

#### **«Божье слово — оно звуковое»**

*(о взаимосвязях устной и письменной традиций  
в конфессиональных культурах)*

Рассмотренные конфессиональные культуры имеют глубокие корни в русской народной культуре, прежде всего, словесной и музыкальной. Традиционная словесная и музыкальная народные культуры, будучи пс

преимуществу устными, включают в себя и письменные формы — в разных пропорциях, в зависимости от своего типа, места и времени. В настоящее время средства массовой информации — визуальные и слуховые (радио, телевизор), существенным образом влияют на содержание и функционирование этих двух традиционных форм, уменьшая расстояние между ними. Тем не менее различия между устной и письменной формами словесности остаются принципиальными; об их влиянии на сознание и поведение людей писали многие философы и учёные начиная с древних времен. Так, Сократ рассказывает своему ученику Фёдру о том, как египетский бог Тевт показывал изобретённые им искусства царю Тамусу:

«Когда же дошел черёд до письмен, Тевт сказал: «Эта наука, царь, делает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости»». Однако говорит Сократ, царь не согласился с этим утверждением: «В души научившимся им они (письмена. — С.Н.) вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою». Сократ соглашается с мнением царя и далее развивает эту мысль, отмечая два недостатка письменности: с одной стороны, «дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: её порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат». С другой стороны, «всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать». Гораздо лучше, говорит Сократ, «то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» (Платон, 1970: 216–218). Одно из противопоставлений устного и письменного, отмеченных Сократом в рассуждениях, обращённых к ученику Фёдру, а именно противопоставление внешнего (письменные знаки, отчуждённые от человека) и внутреннего (записанное в душе) — уже знакомая нам оппозиция, одна из главных оппозиций конфессиональной модели мира.

В последние десятилетия интерес к проблеме взаимоотношений устного и письменного очевидно возрос. Отмечен ряд существенных различий между ментальными и вербальными структурами устной и письменной форм (Ong, 1982; Неклюдов, 1994). Ю.М. Лотман обратил внимание на то, что форма коллективной памяти — письменная или устная — определяет во многом тип культуры и, в частности, виды речевых жанров (Лотман, 1987: 3–12).

Тип устной народной конфессиональной культуры, ориентированной тем не менее на письменные тексты, представлен в работах А. Львова (Львов, 2007; 2009). На материале словесной культуры секты субботников автор показывает плодотворность — в приложении к некоторым русским сектам — понятия *текстуального сообщества*, введённого американским антропологом Стоком для описания средневековых ересей. Это сообщество людей, объединённых определённым толкованием некоторого письменного текста. «Странность этих сообществ определялась удивительным для образованных людей обстоятельством: крестьянская устная культура соединялись в них с книжным знанием непосредственно, без участия *грамотности*» (Львов, 2007:10). К этим утверждениям я ещё вернусь, а пока начну с традиционной картины «устное — письменное».

Как уже указывалось ранее, любая локальная разновидность народной культуры многослойна, и каждый культурный слой формирует свой относительно автономный тип текстов. Эти тексты используются в разных коммуникативных ситуациях и весьма различны стилистически (см. о типах дискурсов в гл. 1, с. 24).

В конфессиональных группах богослужебный дискурс особенно значителен: он целиком реализуется внутри самодостаточной культуры, в которой на всех её проявлениях (по крайней мере, в период расцвета) отчётливо лежит конфессиональная печать. Тип богослужебного дискурса (письменный, устный или смешанный) во многом определяет соотношение устных и письменных форм во всех остальных дискурсах. Три рассматриваемых конфессиональных культуры — старообрядческая (православная), молоканская и духоборческая (протестантские) — являют собой во времена своего формирования три образца разных пропорций устного и письменного начал.

Старообрядческая культура, по общему мнению многочисленных исследователей, имеет очевидную книжную христианскую письменную доминанту. Она наследует диглоссию Древней Руси (Успенский, 1994: 26), причём представляет собой образец диглоссии двух видов — языковой и музыкальной (певческой). Первый вид диглоссии противопоставляет церковнославянский язык как книжный язык богослужения и местный диалект как бытовой язык. Второй вид — диглоссия музыкальная — представляет собой знаковую систему певческих книг — крюковую нотацию и её устное воспроизведение — знаменное пение, с одной стороны, фольклорную песенную культуру — с другой. При этом письменный, книжный язык в каждой паре является более престижным, что и позволяет называть эту языковую ситуацию диглоссией, а не просто двуязычием.

Христианская доминанта определяет уклад жизни конфессиональной группы в целом, регулирует состав и функционирование устных форм, иногда расширяя, а иногда и сокращая разнообразие жанров. Как было показано на примере старообрядчества, книжная культура выполняет несколько важных для жизнедеятельности сообщества функций, имеющих прямое отношение к бытованию устной традиции: **генерирующую** (как источник сюжетов, персонажей, речевых формул и целых текстов устной традиции); **консервирующую**, поскольку наличие письменных текстов сдерживает трансформации, неизбежные в устной традиции; **регулятивную**, выражающуюся в системе запретов и рекомендаций, отчасти закреплённых в письменной форме и обуславливающих распределение и функционирование устных текстов; **охранительную**, защищающую некоторые жанры устного репертуара, близкие по модели мира к книжной культуре, от влияния культурного окружения (Никитина, 1993: 31–44). Последние две функции относятся к пространству культурных барьеров, выражаясь в системе запретов и регламентаций, которые варьируют в разных территориальных вариантах каждой из культур (см. гл. 2). Кроме того — и это очень важно — священные книжные/письменные тексты содержат в себе **Закон** и — особенно для старообрядчества — **обряд**, поддерживаемый снизу (преимущественно в устных текстах) человеческим **порядком**. Тем самым священные письменные тексты через их толкования служат оправданием ритуальных практик. Именно поэтому может быть весьма мощным пласт народной герменевтики, содержащий толкования Закона, выраженные, в частности, в запретах, часть которых может быть устными и относиться к уровню **порядка**.

Так, общим конфессиональным запретом старообрядцев, духовборцев и молокан является запрет на музыкальные инструменты и песни с движением (плясовые и хороводные песни). Иногда, наоборот, конфессиональные регламентации могут — прямо или косвенно — способствовать сохранению и устных песенных жанров, и полноты обрядов, необходимых для жизнеустройства. Так, например, в Верхокамье у бесполовцев-безбрачников поморского согласия до середины двадцатого века почти полностью воспроизводился свадебный обряд; в конце двадцатого века ещё помнили свадебные причитания, утраченные в «православном» окружении (свадебный обряд сформировался на общей территории «никониан» и старообрядцев). Такая сохранность неслучайна: семейные союзы у безбрачников, не благословляемые «духовными отцами», закреплялись с помощью свадебного обряда, сохраняемого в устной памяти (Никити-

на, 1982). Этот «мирский» обряд, сохранность которого стимулирована конфессиональным сознанием, можно отнести к уровню порядка. При разрушении книжной культуры и утрате книг происходит быстрое размывание старообрядческой ценностной модели мира, проявляющееся в вербальном и невербальном поведении её носителей, в частности, в обесценивании и, соответственно, в забвении необходимых ранее текстов, в том числе и устных.

В отличие от старообрядцев, культура духоборцев, как уже упоминалось, долгое время была принципиально устной: ценность устного была непререкаема, лидеры духоборцев отвергали письменность как ненужную и даже вредную. Одновременно в духоборческих представлениях где-то на небесах существовала «Животная книга», где были записаны Закон и имена рождённых духоборцев.

В XX веке под влиянием доминирующей культуры письменные формы коммуникации стали у духоборцев привычными и массовыми, духоборцы записывали себе псалмы в тетрадошки, иногда записывались заговоры, реже — тексты традиционных песен. В 1985 году, впервые приехав к закавказским духоборцам, я обнаружила в нескольких домах «Животную книгу», изданную В.Г. Бонч-Бруевичем в 1909 г. Я фиксировала псалмы, жившие в устной традиции, и уже воображала, какое интересное сравнение можно сделать с записанными 85 лет назад текстами, как вдруг однажды пожилая информантка, читавшая на память псалом, остановилась и сказала: «Ох, забыла! Пойду Бон Бруевича (так многие духоборцы выговаривали фамилию секретаря В.И. Ленина В.Г. Бонч-Бруевича) посмотрю». В начале 90-х годов «подпитка» устных псалмов публикациями увеличилась: из Канады духоборцы привозили издание «Животной книги» 1954 г., и переселенцы в Тульской области, как я уже упоминала, учили псалмы не «из уст в уста», а по книжке.

Наименее ясны отношения между письменным и устным текстом в молоканской культуре. На первый взгляд, значимость христианской книги в религиозной жизни и быту старообрядцев и молокан должна быть примерно одинакова. Правда, в старообрядчестве книг значительно больше: ведь при проведении любой православной службы приходится обращаться ко многим книгам, в том числе певческим, а также творениям Отцов церкви. Кроме того, существует большое количество книг для домашнего употребления. У молокан до конца XIX века была только одна священная книга — Библия, затем у молокан-прыгунов к ней прибавилась книга «Дух и Жизнь». И у староверов, и у молокан священный

письменный текст выполняет одинаковые функции: будучи основой богослужения, он также служит своеобразной линзой, через которую им читается жизнь социума и любая частная жизнь. События в жизни индивида и социума толкуются, квалифицируются и оцениваются посредством этого текста, а все типы дискурсов — и в своей структуре, и в своем функционировании — испытывают его влияние. Книга, письменная форма в молоканской культуре, на первый взгляд, должна быть такой же доминантой, как и у староверов. Недаром в первом опубликованном молоканском трактате, посвящённом вероучению, говорится, что способ распространения молоканства — это чтение Священного Писания (Вероучение..., 1865: VIII).

Во время молоканского богослужения Библия, обязательно лежащая на столе (престоле), предстаёт в разных вербальных реализациях: её читают вслух, не толкуя (обычно это женщины и дети), её читают и цитируют на память, а также толкуют беседники; библейские стихи из самых разных книг, а не только из Псалтири, поют (все они называются псалмами), при этом каждая стиховая строка (кроме первой) сначала прочитывается сказателем, или проказчиком, держащим в руке книгу, а затем уж поётся певцами. Многие сказатели так же, как и певцы, знают адреса и тексты псалмов наизусть (иначе они не смогут за время пропевания первой строки найти в Библии нужный текст), однако должны их обязательно прочитывать, смотря в книгу.

Замечу, что молоканские духовные руководители — пресвитеры — обязательно должны были быть грамотными, причём до последней четверти XIX века — времени издания Библии на русском языке — грамотными по-славянски. Грамотными по-славянски должны были быть беседники (проповедники), сказатели/проказчики и певцы, так же, как в беспоповских старообрядческих согласиях грамотными по-славянски должны были наставники и уставщики. И хотя более ста лет молокане пользуются русской Библией, пожилые певцы-мастера некоторые псалмы предпочитают петь по-славянски: «так мягшее получается» — петь наизусть, на память.

Склонность молокан к письменным формам, особенно очевидная при сопоставлении с духоборцами, была отмечена исследователями сектантства: «Духоборы не любят ни книг, ни рукописей. Они предпочитают им живое слово и устное предание. Иное мы видим у молокан. Они не только постарались заключить своё вероучение в определённую систему, но уже весьма рано изложили его на бумаге. Издавна (с какого именно време-

ни — неизвестно) среди молокан ходят по рукам написанные полууставом рукописи, имеющие заглавие «Основания вероисповедания духовных христиан»» (Буткевич, 1910: 315). Он же сообщает, что в 1826 г. была найдена рукописная тетрадь под названием «Обряд духовных христиан», содержащий в себе исповедание и догматы веры. В 1865 г. в Женеве было опубликовано изложение молоканского вероучения, написанное молоканами и подготовленное ими к изданию (Вероучение..., 1865). Н. Дингельштедт, рассказывая о закавказских молоканах-прыгунах, отмечает, что «у них в ходу требник, называемый «Обряд» — рукопись церковнославянского шрифта, в кожаном или деревянном переплёте» (Дингельштедт, 1885: 22; упоминание о рукописном Обряднике саратовских молокан см. в гл. 3, с. 115).

Устные жанры в молоканской культуре весьма разнообразны и предстают зависимыми от Книги книг — Библии. Так, в богослужебном дискурсе молокан устными являются беседы, составляющие часть богослужения и включающие толкования текстов Библии. В устной традиции бытуют и напевы псалмов. Что касается традиционного этнического мирского фольклора, то объём его — особенно по сравнению с мощным пластом фольклора духовоборческого — кажется не очень значительным, хотя направленные поиски именно мирского песенного репертуара, возможно, приведут к иным выводам. Как уже говорилось, действенным до сих пор является строгий запрет культуры на использование музыкальных инструментов: молокане признают только один музыкальный инструмент, данный человеку Богом — голос, остальные — «рукотворные» инструменты — отвергаются. В молоканстве, где не было института монашества, не существовало и каких-нибудь специальных запретов на исполнение мирских песен, как это было в старообрядчестве для людей, ушедших из мира (соборных или скитских). Мирские песни исполнялись на улице, оттого назывались *уличными*. Поскольку были редуцированы обряды, связанные с календарём, то практически отсутствовал календарно-песенный цикл. К тому же место, которое занимали псалмы и духовные песни, особенно у молокан-прыгунов, было столь обширным (псалмы и песни пелись не только на службе, но и при перемене блюд в торжественных обедах, при приёме гостей в домашней обстановке), что это обстоятельство сокращало возможность исполнения мирского фольклорного репертуара. Кроме того, представляется, что известную роль в «подавлении» мирских жанров, особенно лирических песен, мог играть запрет на алкоголь, и сегодня действующий в молоканской среде. Однако и до сих пор на молоканских свадьбах поют свадебные песни; до замуже-

ства девушки и парни пели уличные песни, современные пожилые люди с удовольствием вспоминают позднюю лирику и жестокие романсы, некоторые образцы опубликованы (Никитина, 1999а). Следует заметить, что многие из молокан — крестьян по происхождению, жили в городах, стали мещанами или купцами, и крестьянские песенные жанры со сменной поколений постепенно утрачивались. Зато очень велик — особенно у молокан-прыгунов — пласт заговоров, называемых *молитвами*. Часть их существует и в письменном виде.

Религиозный фольклор, посвящённый молоканскому учению и молоканской истории, состоит из нескольких жанров. Как уже указывалось, весьма значительным является пласт духовных песен. Впервые о песнях молокан упоминается во второй половине XIX века. Так, С. Максимов пишет, что у молокан-прыгунов существует более сотни песен, сочинённых двумя солдатами (Максимов, 1867); тексты прыгунских песен приводит Н. Дингельштедт (Дингельштедт, 1885). У постоянных молокан репертуар песен не так велик, как у прыгунов; некоторые песни заимствованы у баптистов, их поют в домашней обстановке или после богослужения. У прыгунов, особенно «максимистов», песни насчитываются сотнями и могут входить в состав богослужения. Песни очень ритмичны, как уже говорилось, они служат средством вызывания Святого Духа. Кроме сюжетов библейских, в песенном репертуаре есть песни о приближении кончины, о молоканских страдальцах за веру, о пророках, о любви к Богу, но более всего — о готовящемся походе в последнее «убежище» — тысячелетнее царство на Земле.

Другие жанры — прозаические — находятся на границе коллективного (по сюжету) и индивидуального (по способу изложения). Это исторические предания о предводителе молокан Семёне Уклеине и распространении молоканства в XVIII в., общерусские сюжеты о мифологических персонажах (прежде всего, домовых); тексты эсхатологического содержания, перекликающиеся с песнями; рассказы о пророчествах и о сверхъестественном/чудесах, в том числе о наказаниях за невыполнение указания свыше или за нарушение запрета; о «страдальцах» за веру; о выдающихся певцах и пророках. Постепенно молоканская культура становилась всё более и более письменной. Например, в 1905 г. появилась книга о молоканах, написанная молоканином (Кудинов, 1905). Вскоре так называемые «постоянные» молокане опубликовали свои догматы (Изложение догматов..., 1912). В связи с появлением в Закавказье молоканских училищ возникла учебная литература (Жабин, 1912). В 1912 г.

вышла книга Анфимова «Толкование на Песнь Песней, книгу Соломона...», переизданная в 2000 г. (Анфимов, 2000). В начале XX века в течение 10 лет издавался журнал «Духовный христианин», название которого вновь появилось в девяностых годах XX века.

Таким образом, почти сто лет назад молоканство сознательно утверждало свою письменную культуру, и с тех пор эта тенденция только усилилась. Молокане, эмигрировавшие в начале XX века в Америку, пишут книги о своей истории и культуре, например: Bergokoff, 1969; Monoff, Valov, 1996; Prohoroﬀ III, 1978 и др., издают журналы; многие семьи имеют свои мемуары. Именно в Америке в 1915 г. впервые была опубликована книга «Дух и Жизнь», затем переизданная и переведённая на английский язык. В Америке в 1964 г. был издан сборник «Сионский песенник», вместивший более 700 духовных песен и выдержавший далее несколько изданий, имеющих дополнения. А в 2004 г. был издан расширенный сборник, насчитывающий уже более 1200 песен. Сборник имеется у большинства американских молокан: песни поют многие, держа тексты перед глазами. Благодаря этой книге молокане, не учившиеся в русской школе, постигают письменную форму русской речи с сильной диалектной примесью.

Свобода совести, наступившая в России, сделала и здесь возможным издание молоканских книг и продолжающихся журналов, в которых обсуждаются вопросы вероучения и жизнеустройства. В начале 90-х годов XX века в Москве вышло несколько номеров продолжающегося издания «Духовный христианин»; это была попытка возрождения журнала с тем же названием, выходявшего в начале XX века. В Москве же издавалось «Слово веры», затем журнал с тем же названием стал выходить на Ставрополье, в посёлке Кочубеевка; в Тамбове выпускались номера «Доброго домостроителя благодати», в посёлке Слободка Тульской области — «Млечный путь». Для фиксации событий и текстов своей культуры молокане пользуются всеми техническими достижениями современности, включая компьютер, видео- и аудиозаписывающие устройства. С помощью академических исследователей издаётся мемуарная литература (например, Ильин, 1998). Таким образом, сегодняшняя ориентация молокан в отношении письменных и устных форм кажется близкой к обычной современной культуре. Но так ли это на самом деле?

Существенным при определении типа культуры является статус устных и письменных форм в системе ценностей, оценка соответствующих текстов в самосознании носителей культуры. Посмотрим на взаимоотношения устных и письменных текстов в молоканской культуре с этой точки зрения.

«Я Библию от крышки до крышки много раз читал. Если тебе дали струну бум-бум-бум, то ищи бум-бум-бум, если дали урок динь-динь-динь, то ищи динь-динь-динь. Такой устанав. Когда приходят, помолилися, говорю: «У нас тема урока какого? Ну-ка, читай». Вот он (ученик) станет читать..., говърю: «Не подойдёт, потому звука там нету»... *Вся священная Писания по звуку изложена, и каждый звук ведёт тебя в своё место. Слово Божье — звуковое. Если будешь молчком читать, ты никогда не поймешь* (Курсив мой. — С.Н.). Я им говорю: «Когда вы читаете дома, вы читайте, чтоб ваши уши слышали. Тогда вы будете звук понимать». У меня есть выписки, как делать выражение слов. Я стараюсь, я неграмотный человек, но я стараюсь, я понимаю по звуку».

Эти слова, посвящённые культуре чтения Библии, принадлежат одному из лучших молоканских беседников — «американцу» Ивану Васильевичу Гусеву.

Здесь важно обратить внимание на проблему звукового, то есть воспринимаемого слухом. Слышимое — не значит устное, это только один из признаков устного текста, его главная, можно сказать, обязательная форма, тогда как для письменного текста звуковая/слуховая форма воспроизведения не является обязательной. Тем не менее, общий признак возможности звукового воспроизведения текста, «записанного в душе» и на внешних материальных носителях, сближает устную и письменную формы культуры, которые и по использованию ряда других признаков можно представить как некоторую шкалу; на её концах находятся канонические формы соответственно устности и письменности, а ближе к середине — смешанные формы (см. об этом: Толстая, 1989).

Итак, слуховое восприятие — один из обязательных признаков устной культуры. Другим её признаком является фиксация текстов во внутренней памяти, а не во внешних знаках (вспомним Сократа). Однако самым главным признаком устной традиции является межпоколенная передача текстов устным путём — «из уст в уста», а этот признак по отношению к Библии в молоканской культуре не работает. Молокане передают из поколения в поколение печатные издания Библии (у некоторых сохранилась Библия церковнославянская, которой пользовались до последней трети XIX в.), и активно покупают современные её издания. Молоканская элита внимательнейшим образом её читает; «старцы» могут цитировать наизусть или пересказывать близко к тексту очень большое количество фрагментов Библии. Книгу ценят, хотя отношение к ней как к материаль-

ному предмету не столь трепетно, как у староверов, хранящих рукописные и старопечатные книги как великую ценность.

Как и у других протестантов, письменная Библия называется Словом. Что же ещё значит *Слово* в молоканском понимании?

— Прямо говорится в Евангелии: «В начале было Слово. И Слово было у Бога. И Слово было Бог». Я говорю, я с Вами разговариваю — Вы не видите слова. Звук вы слышите, но какое такое слово — не представляете. Я говорю — «небо», вы знаете, что такое небо, я говорю — «стул», вы знаете, что такое стул. А «слово»? В Евангелии говорится: «В начале было Слово». Всё через него, этим Словом всё начало твориться. Потому и нельзя представить Слово, потому что всё, что вы можете представить, им сотворено.

Эти слова принадлежат Василию Ивановичу Сысоеву, молоканину из Лос-Анджелеса с двухклассным образованием, полученным в Иране, куда он с родителями, перейдя границы Советского Союза, попал в начале 30-х годов XX века.

Творящая сила есть не только у Слова Христа, сына Божьего. Вера в магическую силу слова стимулирует создание и сохранение устных текстов заговоров, в использовании которых, если они «идут на пользу», молокане не находят ничего предосудительного. Вера в силу правильно и красиво пропетого на богослужении хором *слова* (текста священной книги) даёт молоканам-прыгунам надежду, что Бог услышал и пошлёт *уверение* через действенников или пророков (действенники запрыгают, пророки заговарят).

Оказалось, что для молокан очень важна квалификация Библии как изначально устного произведения. Один из самых авторитетных современных пресвитеров в России считает, что пока на Руси не было Библии, вера держалась только Духом; народу её открывали пророки и прорицатели. Печатная Библия и её использование молоканами при всей необходимости и неизбежности этого свидетельствует об упадке Духа (из разговора с одним из пресвитеров, 2001 г.). Другой авторитетный молоканин из Лос-Анджелеса, дал своеобразное объяснение необходимости во время беседы обращаться в разные места Библии. По его убеждению, когда Библию записывали, то есть из устного вида переводили в письменный, дьявол специально смешал написанное. Смысл оказался рассыпанным в разных местах, и теперь во время беседы приходится собирать *puzzle* (из разговора с В.И. Сысоевым, 1996 г., Лос-Анджелес).

Итак, ценность Библии повышается оттого, что она была когда-то устной. Наиболее ценные места Библии — пророчества — жанр заведомо устный. Любимые пророки — Исайя и Ездра, на тексты которых поются многие псалмы. Слово записанное — вторично.

Письменность в миропонимании молокан — не божественный дар (в отличие от языка и голоса), а человеческое, рукотворное установление: она создана для удобства; в триаде **Закон — Обряд — Порядок** она относится к низшему уровню ценностей — уровню порядка. Можно сказать, что специфику молоканства составляет не статус Библии в культуре как священного письменного текста (это общехристианская черта), а акцент на её устном происхождении и устная традиция в использовании её текстов, а именно, пение псалмов и толкование Библии. Как уже упоминалось, по преданию, в основу напевов молоканских псалмов легли мелодии самых красивых протяжных русских народных песен, которые специально для этой цели запоминали ученики и последователи предводителя молоканства в XVIII в. С. Уклеина. Правда, некоторые молокане рассказывают и о том, что псалмопение было передано первым молоканам в апостольские времена непосредственными учениками Христа. Псалмов у молокан насчитывается много сотен. Напевы их очень сложны, требуют длительного обучения и являются душой молоканской культуры, её отличительной чертой. Недаром американские молокане считают, что молоканство будет жить до тех пор, пока поются псалмы на русском языке и на русские напевы. В своём Вероучении...» (1865 г.) молокане утверждали, что их вера распространяется только благодаря чтению Библии. Однако, как уже упоминалось, молоканское предание повествует о том, что когда вождь молокан Семён Уклеин со своими сторонниками шёл по Тамбовской и Саратовской губерниям с пением псалмов, то жители обращались в молоканство целыми деревнями, покорённые именно красотой псалмопения. У молокан не было музыкальной грамоты (в отличие от старообрядцев, у которых была письменная культура крюкового пения), и напевы псалмов передавались из поколения в поколение устным способом, являясь в музыкальном отношении фольклорными произведениями. До сих пор большинство молокан убеждено, что напевы псалмов невозможно записать посредством нотных знаков, и это обстоятельство оценивается в молоканской культуре весьма позитивно.

Библейские тексты, читаемые вслух, надо уметь толковать. Умение вести беседы и давать толкования в молоканстве достигает высокого, подчас профессионального уровня ораторского искусства — и это у людей,

даже сегодня часто не имеющих среднего образования (особенно среди старшего поколения). Искусству беседы обучаются, однако это, как правило, нигде письменно не фиксируется. Обучение и приобщение к основам веры происходит в сфере устной коммуникации.

При переводе в письменную форму образное устное искусство молокан явно скудеет. Если метафорика ещё остаётся в полемических журнальных произведениях, то она почти пропадает при попытке самих молокан записать структуру беседы на определённую тему. Это очень заметно по текстам книги замечательного американского беседника И.В. Гусева «Ко свету» (рукопись), состоящей из 206 бесед.

Одно из главных молоканских изречений: «Не Библия открывает истину, а истина открывает Библию». Откровение, которое даёт Бог избранным людям (избранным уже внутри молоканского сообщества), — это некая инструкция, как надо толковать Слово. Избранные люди — учителя духовные, которым «Господь открывает». У постоянных молокан такой человек может не занимать никакого видного места в собрании, его служение скрыто. Свои знания, полученные откровением, он устно передаёт тому, кто способен их усвоить и в будущем способен принять откровение, то есть человеку, которому толкование со временем может «открыться».

У прыгунов, особенно максимистов, весьма активны пророки, хотя в последние десятилетия, по мнению многих молокан, их деятельность ослабела. Зато в переломные моменты жизни социума они активизируются. Пророчества в XIX веке чаще всего имели эсхатологическое содержание (например, пророчества М. Рудомёткина о тысячелетнем царстве). Многие пророчества предвещали миграции (пророчество в середине XIX века осуществилось как миграция из Закавказья в Америку; в конце 40-х годов XX века — из Ирана в США, в 60-е годы XX века — из США в Австралию). В некоторых пророчествах указывалось на возможные потрясения внутри социума, связанные как с внешними — природными или социальными факторами (например, засуха или война), так и внутренними (эпидемии, смерть, уклонения в вере, конфликты и т.п.). В устную культуру прыгунов входят рассказы о пророчествах и предзнаменованиях — мемораты и легенды, часть которых — на «американском» материале — описана в книге Мооге, 1973. Говорение на «духовных языках», практикуемое прыгунскими пророками, нигде не записано.

Устная основа культуры обнаруживается и в представлениях о своей истории. Конечно, молокане читали работы, посвящённые их культуре и истории. Они часто упоминают имя Ф.В. Ливанова, с симпатией писавше-

го о них во второй половине XIX века, и трудно сказать, что, например, в рассказах об их вожде Уклеине идёт от устных преданий, а что из литературы. Обращение к исторической литературе позволило молоканам связать своё учение со стригольниками и жидовствующими русского средневековья. Однако устные предания («голословная», по выражению одного из молокан, то есть незаписанная, история) и устные мнения авторитетов молоканства идут иногда в глубину уже мифологической истории, где действуют первые апостолы, передавшие молоканам учение и пение. По убеждениям некоторых молокан, это делал Андрей Первозванный. Заметим, однако, что в исторических представлениях о далёком прошлом существует большой разброс, и приведённые выше утверждения не являются всеобщими. Важно, однако, что для молокан **истинность истории связана с непрерывностью её устной передачи между поколениями**. Так, один из молоканских пресвитеров рассказал мне, что в Сумгаите есть молоканское кладбище. Там похоронен Кабинетов Кузьма Александрович, пророк и прорицатель, который умер в 1867 г. Кабинетов знал Семёна Уклеина, одного из первых молоканских вождей; мой собеседник знал стариков, которые в свою очередь видели тех, кто знал Кабинетова и его «духовные дела». «Так что ниточка истории — устная — не пресекается, — сказал молоканский пресвитер и добавил: — Молоканские учителя учили, как жить по вере, воздавая славу Богу, а не человеку, поэтому славить в истории имена не нужно». Однако с другой стороны, нужно, чтобы дети знали историю молоканства, а потому он был согласен, что молоканскую историю надо писать.

Устная основа культуры ярко проявляется во владении языками, особенно когда молокане живут в иноязычной среде. Молокане — настоящие полиглоты, особенно старшее поколение. В первую очередь так можно сказать о последней, «персидской» волне миграции молокан в США. Приехавшие из Ирана в США в начале 50-х говорили на фарси, турецком и русском языках. Затем добавился английский. Свободно говоря на нескольких языках, они пишут только на английском, называя его *американским*. Многие молокане в Америке, отдавшие своих детей в русскую школу, хотели бы, чтобы дети учились говорить не на современном литературном языке, а «по-молокански», то есть на южнорусском диалекте столетней давности. Если же пишут по-русски, то переносят на письмо особенности своей устной речи, то есть диалектные признаки. Недаром в предисловии к сборнику «Сионский песенник» есть следующее замечание издателя: «Настоящая Книга напечатана на простонародном говоре

Молокан-Прыгунов, а не на русском литературном языке». В опубликованных текстах отразились такие диалектные черты, как замена среднего рода имён существительных на женский (*тела моя, сердце моя*), мягкое «т» в окончаниях глаголов третьего лица (*они падутъ, он примить нас в объятъя*), окончание «е» в род. пад. ед. числа существительных женского рода на а/я (*для душе*), то есть проявилась устная основа песен. То же проявляется и в записях заговоров.

Таким образом, несмотря на активное использование молоканами письменных, а в последнее время и письменно-компьютерных форм создания, фиксации и передачи текстов в самых разных типах коммуникации (у молокан много сайтов в Интернете), их культура во многом остаётся устной, и устность оценивается весьма высоко.

Возвратимся теперь к проблеме термина *текстуальное сообщество*. Внутренняя форма стимулирует его применение в описании самых различных сообществ, где люди объединяются вокруг толкования жизненно важного (в частности, религиозно важного) письменного текста. Неслучайно американский учёный Р. Крамми считает, что этот термин можно применить к описанию старообрядчества (Cramme, 1993), и с ним согласна исследовательница старообрядчества Е. Данилко (2006). Можно было бы с этим согласиться: действительно, многие локальные сообщества, входящие в определённую конфессиональную группу, организовались вокруг толкования важного догматического текста. Так, например, в Омске есть два молоканских собрания, существование которых, как я вначале полагала, территориально обусловлено: они находятся на разных берегах Иртыша: одно — на основной территории Омска, другое — на далёкой окраине. Оказалось, что разделение на две общины имеет другие причины, а именно: различие в толковании концептов Страшного Суда и Тысячелетнего царства. Поэтому часть молокан, живущих в центре Омска, едет по воскресным дням на собрание на другой берег Иртыша, а некоторые молокане с этого берега Иртыша, наоборот, едут в далёкий центр.

Однако употребление этого термина его автором Стоком (Stock, 1983) и его последователем А. Львовым (2007) предполагает некоторые ограничительные условия его применения, а именно: размытость или даже отсутствие категориальной номинации (конфессионализма) для обозначения конфессиональной группы (идентичность выражается членами группы только указанием на общие религиозные практики) и связанность большинства членов группы с письменным текстом только через чьё-то тол-

кование. Для старообрядцев и молокан оба условия не выполняются: их конфессионимы достаточно стабильны, хотя синонимы есть (см. раздел о самоидентификации), и что самое главное — в мире старообрядцев и молокан необходимым занятием любого христианина считается чтение и осмысление священных книг, и, например, у молокан умелое толкование Библии поднимает престиж любого члена сообщества. По поводу каких-либо новых толкований может возникнуть настоящая дискуссия, в которой принимает участие любой член общины (в последнее время — и женщины).

### **Роль конфессиональных культур в сохранении традиционного русского фольклора**

Есть во всех трёх культурах очень мощные пласты устных общерусских традиционных текстов<sup>1</sup>. Все три конфессиональные группы — в силу разных причин и в разной степени — оказались хранителями некоторых жанров традиционного русского фольклора. Так, старообрядцы сохранили и донесли до нашего времени прекрасные образцы былинных текстов и напевов — достаточно вспомнить вышедшие в 60-е годы XX в. пластинки с записью печорских былин. Духоборцы сохранили старинные южно-русские баллады, практически утраченные в русском фольклорном пространстве, например, «Спор сокола с конём», «У царя Дадона/Давыда» и многие другие; заговоры, легенды и предания хранят в своей устной памяти представители всех трёх конфессиональных групп. Мирская часть традиционного фольклора этих групп, включающая в себя обрядовые и лирические жанры, нуждается в самостоятельном описании; здесь же я останавлиюсь только на двух традиционных общерусских жанрах — духовных стихах и заговорах, — в разном качестве, но с очевидностью связанных с сакральной сферой.

#### ***Духовные стихи старообрядцев в географическом пространстве***

Кроме былин старообрядцы сохранили на разных территориях и в разных субконфессиональных группах — *согласиях* и *толках* — общерусские стихи, многие из которых в XX в. были практически утрачены или

<sup>1</sup> Общерусскими я называю тексты, распространённые на самых разных территориях России и в разных конфессиональных сообществах.

теперь очень редко встречаются у «никониан». Кроме распространённых и в наше время в русской народной культуре общерусских стихов об Алексее — Божием человеке или о двух Лазарях, именно в старообрядческой среде бытуют стихи о Борисе и Глебе, о Голубиной книге, об Иосифе Прекрасном, об Адаме («Плакал Адам, у рая сидя»), несколько старых эпических сюжетов — о Фёдоре Тироне, Егории Храбром. Особенно следует отметить цикл старинных стихов о пустыне, дополненный текстами, возникшими уже в старообрядческой среде. Остановимся на географии духовных стихов, ориентируясь на старообрядческие регионы.

Итак, взглянем на пространство, в котором бытуют русские духовные стихи. Подчеркну — бытуют, а не возникли, ибо установление места и времени возникновения стихов — задача сложная, с множеством гипотетических ответов. Её я не буду касаться вообще. Другое дело — география духовных стихов и география современная. Обращаясь к истории, укажу только, что записи духовных стихов в прошлом веке производились во многих губерниях России, но редко восточнее Урала. Так, в сборнике Варенцова (1860) упоминаются Архангельская, Воронежская, Орловская губернии и особенно часто — города Саратов, Казань и Нолинск Вятской губернии, откуда было получено большое количество записей. При описании территориального бытования стиха я буду полагаться, прежде всего, на свой личный собирательский опыт и некоторые сведения других исследователей, поэтому об исчерпывающей полноте заявленной темы не может быть и речи. Это лишь эскиз, набросок темы, которая, как представляется, может быть развёрнута очень широко путём прослуживания географической жизни конкретных стихов, сопоставления их территориальных вариантов — текстовых и музыкальных, а также сравнения стиховых репертуаров на разных территориях и в разных субконфессиональных группах старообрядцев. Когда-то я высказала предположение, что репертуар духовных стихов старообрядцев, в отличие от мирского фольклорного репертуара, не имеет территориальной обусловленности, а связан, как и круг духовного чтения, с определённым старообрядческим согласием. Поэтому стихи легко перемещаются в пространстве, чего нет, например, в обрядовом фольклоре. Если сравнить с лирическими песнями, то можно отметить относительную стабильность текстов и напевов духовных стихов в отличие от словесной и — особенно — музыкальной вариантности песен. На первый взгляд может показаться, что пространство не властно над стихами. Один и тот же стих с почти тождественным текстом и напевом могут петь на Ветке и в Туве, в Бессарабии и на Ура-

ле. Таков, например, стих «Плач Иосифа Прекрасного» с идентичным напевом в самых разных регионах. Представители часовенного согласия пели мне стих о пьянице «Радуется пьяница о склянице» на Урале (г. Черноисточинск) и в Туве (пос. Сизим) одинаково — на седьмой глас. Ни в одном стиховнике, принадлежащем другому согласию, я этот стих не находила. Однако исследования стихов, проводимые музыковедами в последние десятилетия, показали, что моё утверждение не совсем правильно, особенно в отношении напевов, которые адаптируются местной территориальной традицией и тем самым трансформируются. Можно утверждать, что русские духовные стихи в настоящее время распространены на громадной территории, в том числе за пределами бывшего Союза, и существуют как бы отмеченные части пространства, где стихи живут активной жизнью, участвуя в организации годового и жизненного цикла человека и социума. Ограничимся для начала территорией России и некоторых пограничных с ней регионов.

Начнём с запада и будем двигаться на восток, одновременно захватывая север и юг. Полесье — место сосредоточения ещё живых элементов праславянской культуры, место сосуществования автохтонных и переселенческих групп. В Восточном Полесье рядом живут полешуки и старообрядцы, потомки бежавших сюда москвичей и жителей средней России — противников никоновских реформ. Это регион Ветки — Стародуба, захватывающий части Гомельской области, Белоруссии и Брянской области России и включающий более двух десятков посёлков и деревень чисто русского или смешанного населения. Кроме того, есть русские поселения в Черниговщине (пос. Радуль и Добрянка). Все эти русские посёлки находятся в окружении полесских сёл. Песенные репертуары полешуков и старообрядцев различны. Как мне уже приходилось отмечать (Никитина, 1989), степень культурных контактов старообрядцев — «слободских», «посадских», «москвичей» с полешуками — «никонианами», «крестьянами», «мазепами» — определяется субконфессиональной принадлежностью представителей старой веры. Беспоповцы и беглопоповцы контактируют минимально, белокрынички и особенно единоверцы довольно охотно вступают в различного рода культурные контакты. Кроме того, проницаемость фольклорного репертуара зависит от жанра: лирика наиболее подвержена заимствованиям, обрядовые песни остаются специфическими у каждой группы. Есть жанры, которые старообрядческая идеология берёт под свою защиту: к ним относятся духовные стихи. В прошлом репертуар духовных стихов ветковских и стародубских старо-

обрядцев был богатым и насчитывал несколько десятков сюжетов. В него входили как общерусские стихи (эпический вариант стиха об Алексее Божием человеке, стих о двух Лазарях, о Егории Храбром и царевне, об Иоасафе-царевиче и пустыне, о расставании души с телом и др.), так и собственно старообрядческие — эпические и лирические (Стих о взятии Соловецкого монастыря, о закрытии Лаврентьевского монастыря, стихи на эсхатологические темы). Во время моих экспедиционных исследований в первой половине 80-х годов исполнителей старообрядческого репертуара оставалось очень немного. Зато полешуки пели свои *псалмы* много и охотно, также охотно показывали свои тетрадошки, где псалмы насчитывались многими десятками, а иногда и сотнями, и было очевидно, что эта певческая культура живёт активной жизнью (отметим, что язык псалм — русский, а не диалект, как в песнях). Большинство псалм, существующих в письменной и устной форме, относится к поминальным, или похоронным, например, общераспространённая псалма «На всех солнце светит, а на меня нет». Поётся большое количество псалм на сюжеты Нового Завета (псалма о добром самарянине, о Рождестве Христовом, о распятии), а также на эсхатологические сюжеты: «Бушует житейское море», «Плачет мать-земля сырая». Как я уже упоминала ранее (гл. 2), псалмы переписывают в свои тетрадки старообрядцы белокрыницкого согласия и единоверцы. В беспоповской среде, где запреты более строги, тем не менее тоже наблюдается проникновение чужого репертуара, правда, в исполнении самих полешуков: они приходят на старообрядческие похороны и поют свои псалмы после того, как закончен весь обряд старообрядческого отпевания.

На рассмотренной западной территории уже хорошо видны разные временные пласты духовных стихов: старые общерусские или восточнославянские, например, о Егории Храбром, возраст большинства которых гипотетичен, некоторые из них появились ранее XVII века; затем псалмы и канты, ранние старообрядческие стихи (например, стих о взятии Соловецкого монастыря), более поздние стихи XIX века («Гора Афон», «Умоляла мать родная») и, наконец, поминальные стихи, в старообрядчестве не распространённые.

Поглядим теперь на юг, где обитают старообрядцы: это район Придунавья, или Бессарабия (Одесская область), район, который был присоединён к СССР в конце войны и где живут так называемые старообрядцы-липоване. Здесь мы встречаемся с несколькими стихами, уже слышанными в Полесье: стих о Егории Храбром (с зачинами «Прокля-

тый цмок с моря вылезает» или «Жили-были неверные люди»); о человеческой жизни («Человек живёт, как трава растёт»); о двух Лазарях и т.д. Стихи разделяются на *монастырские* и *постовые* — так же, как и в стародубских посёлках. Многие исследователи считают, что липованская культура имеет несомненные связи со старообрядческой культурой Ветки — Стародуба (Пригарин, 2010). Липоване живут и по другую сторону Дуная — в Румынии, их духовные стихи также стали предметом изучения (Красовски, 1996). Сходный с липованским репертуар духовных стихов у старообрядцев Молдавии. В настоящее время этот регион активно изучается и культурологами, и лингвистами.

По южным областям двинемся на восток. Дон с его притоками стал во времена гонений на староверов территорией их расселения. Обширный репертуар духовных стихов донских старообрядцев, структура их напевов тоже стали предметом исследования (Рудиченко, 2000). В Ставропольском и Краснодарском краях живут старообрядцы разных согласий, в том числе казаки-некрасовцы, переселенцы из Турции. Некрасовцы принесли в Россию богатейшую песенную традицию, составная часть её — духовные стихи, среди них есть редчайший теперь стих о Фёдоре Тироне (Иванов, 1994). В Краснодарском крае, кроме казаков-некрасовцев, есть старообрядцы-беспоповцы. В Белореченске, например, живёт семейство Килиных — прекрасных певцов и исполнителей духовных стихов. Есть общины староверов в районе Минеральных Вод.

Если мы продвинемся ещё дальше на юг, то попадём в Закавказье. Здесь с 30-х годов XIX века живут русские переселенцы, представители русского народного протестантизма — духоборцы и молокане. Казалось бы, их коллективные тексты не должны иметь отношения к интересующей нас теме. Однако это не так. Как и у старообрядцев, их традиционная словесная и музыкальная культуры имеют мощный промежуточный пласт между богослужебными текстами и традиционным фольклором — это так называемые *стишки* духоборцев и песни молокан, по функции сходные с духовными стихами (отмечу, что название *стишки* не несёт в себе пренебрежительного оттенка: такая форма номинации указывает на иной, чем у псалмов, статус — не богослужебный, и относительную краткость текста по сравнению с псалмами).

Количество таких текстов, особенно у молокан, очень велико. Среди стишков духоборцев встречаются тексты общерусских и старообрядческих стихов, например, стих о трёх гробах с мощами Христа, Богородицы и Иоанна Богослова, стих о двух Лазарях, стих об Иоасафе-царевиче, стих

о расставании души с телом — «Уж вы голуби», стих об иноке, известный и молокоанам, и некоторые другие. Духовные стихи проникли даже в «Животную книгу» духоборцев, содержащую их вероучение. Интересно, например, что одним из популярных псалмов, которые часто поются, является стихотворение известного православного деятеля начала XVIII в. Стефана Яворского «Взирай с прилежанием, тленный человеце», у духоборцев это псалом № 158 — «Взирайся с приближением смерти, тленный человеце». Текст Стефана Яворского известен среди старообрядцев как их собственный: они не подозревают, что его автор — известный противник старообрядчества. По-видимому, это сочинение попало к духоборцам через старообрядцев, наряду с другими духовными стихами, но как осуществлялись эти контакты, пока неясно. Самым замечательным фактом является то, что духоборцы до недавних пор пели и читали знаменитый Стих о Голубиной книге, ставший у них псалмом № 89 «Царь Давыд Осеевич», текст которого почти полностью совпадает с текстом стиха в сборнике Варенцова, записанным в с. Верхотишанка Воронежской губернии, в примечании к которому говорится, что он записан от духоборцев (Варенцов, 1860: 17). Стих о Голубиной книге, известный во множестве вариантов, услышать сейчас почти невозможно. Мне посчастливилось, кроме духоборческого текста, слышать небольшой его фрагмент от жительницы Риги — старообрядки поморского согласия. Был он также записан на Севере — на Печоре — музыковедом Ю. Красовской в 70-е годы (устное сообщение). Одна из последних записей была сделана в Смоленской области (устное сообщение членов экспедиции Петербургской консерватории).

Север, как известно, является хранителем эпических традиций. Справедливо это и по отношению к эпическим духовным стихам. Только за две недели работы в Заонежье в 80-м году прошлого века, наряду с другими фольклорными текстами, я записала 13 сюжетов общерусских духовных стихов, а за десять лет до этого на Печоре мне посчастливилось зафиксировать стих «Сорок калик со каликою»; правда, певец — наставник беспоповцев-поморцев — пел, держа в руках сборник Н. Ончукова 1904 г., но распевал его на формульный эпический напев. Что же касается Северо-Запада, нынешних стран Балтии, то старообрядцы, в них живущие, поют стихи как общерусские, так и собственно старообрядческие (Лебедева, 1998; Новиков, 1994).

Двинемся дальше на восток. Стихи зафиксированы практически во всех центральных областях: Московской, Владимирской, Рязанской, Нижегородской, Пензенской, Саратовской и др. Дон и Волга с их при-

токами — всё это места проживания старообрядцев, ещё не утративших стиховой традиции. В 80-х годах XX века мне посчастливилось проводить полевые исследования в с. Белогорное (б. Самодуровка) Вольского района Саратовской области: там жили активной жизнью два репертуара стихов — старообрядцев и «церковных» — «новообрядцев», а кроме того, во многих домах были стихарники; один из них содержал около ста образцовых по сохранности текстов стихов, многие из которых были довольно редкими.

Чем ближе к Уральским горам, тем разнообразнее репертуар стихов. Здесь, и в Предуралье, и на самих горах, и за Уралом живут старообрядцы самых разных согласий. Здесь можно услышать эпический стих о Борисе и Глебе и сатирическую поэму о патриархе Никоне, стих об Адаме и о последних временах, стих о пустыне, о смертном грехе аборта, об Агари и Марии Египетской. На Урале в среде крайнего старообрядческого направления — странников — были созданы, записаны и переписывались объёмные стихи-поэмы про страдальцев за веру, сидевших в 30-40-е годы XX века в тюрьмах и лагерях. Кажется, Урал сконцентрировал в своих горах, предгорьях и прилегающих равнинах всё богатство духовных стихов (Казанцева, 1998; Кому повем..., 2007).

Необъятная Сибирь таит ещё много неизвестного. Поют стихи на Алтае — это прибежище старообрядцев начиная с XVIII в. Богат стихами — по сведениям сибирских старообрядцев — Красноярский край, стихи поют в Кургане, Нижнем и Верхнем Тагиле, Новосибирске и Кемерове. Замечательным заповедником стихов является Каа-Хемский район Тувы, куда собирались с конца XIX и до 40-х годов XX века старообрядцы разных согласий с Урала и Алтая, более всего — часовенного согласия (Покровский, 1988; Татаринцева, 2006; Рукавицына, 2011). Здесь, в Туве, в восьмидесятые годы я столкнулась с тем же, что и за несколько лет до того на Урале: живут не только старые, но рождаются новые тексты.

Начинает исследоваться стиховой репертуар Дальнего Востока. Здесь, по моим наблюдениям, стих не так активен и не столь разнообразен, как на Урале или в Туве, однако именно на Дальнем Востоке, в Приамурье, не так давно снова появились ксерокопии старообрядческих стиховников. Они привезены из Соединенных Штатов, от родственников, живущих в Орегоне.

Итак, на вопрос, есть ли духовные стихи в Старом Свете, мы уже ответили. Но их поют и в Новом Свете — в Северной и Южной Америке: в Бразилии и Аргентине, США и Канаде — везде, где есть старообрядческие поселения, возникшие в результате эмиграции начала 60-х годов.

В 1996 г. я проводила фольклорные исследования среди старообрядцев Орегона. Три группы — «турчане», «синьцзянцы» и «харбинцы» активно взаимодействуют друг с другом, создав певческий ансамбль с общим фольклорным репертуаром. Синьцзянский стихарник есть и у харбинцев, и у турчан. Кроме этого, орегонские старообрядцы поют по памяти — как и во многих местах России, где обычно тексты письменной и устной традиции образуют как бы два пересекающихся круга. В пересекающейся части устная жизнь духовного стиха поддерживается письменным текстом, служащим эталоном, сдерживающим изменения в тексте. В письменной части стихи превращаются в «читное» или частично уходят в пассив, оставаясь предметом переписывания; устная же часть живет своей фольклорной многовариантной жизнью.

Если теперь мы снова вернёмся через Атлантический океан в Европу, то в Польше, Румынии и Болгарии встретим старообрядческие посёлки, в которых поют или ещё недавно пели стихи. Это потомки эмигрантов XVIII века и нескольких групп, присоединившихся позднее.

Окинем взглядом карту мира и увидим, что духовные стихи — в памяти и/или на бумаге, в активной форме (то есть в воспроизведении в определённое время годового цикла или в обряде) или в пассивной (только в письменной форме или в памяти без регулярного воспроизведения) существуют на всех обжитых континентах, кроме Африки. Однако, как нам сообщили в Америке, несколько старообрядческих семей проживают в Египте, то есть в Африке, и — кто знает? — может быть, в постные дни тоже поют стихи.

Отметим, что обширность пространства, на которых живут стихи, связана с обширностью и разнообразием старообрядческих миграций. Стихи подчинены центробежной силе, разбрасывающей в разные стороны земли их носителей. Бытование стихов в старообрядческой среде подтверждает и другую, уже упоминавшуюся особенность: вариантность текстов и репертуар стихов в целом зависят не столько от региона, сколько от субконфессиональной принадлежности.

Активная жизнь стиха, его участие в годовом (посты) и жизненном цикле (обучение в детстве и исполнение, главным образом, в пожилом возрасте) характерны не для всего пространства, занятого стихом. Особо отмеченными местами, как представляется, являются горы — Урал, Алтай, Тува, где поют много старинных стихов, где стихи наиболее разнообразны по тематике, по своей метрической структуре и по напевам, где существуют самые разнообразные отношения между письменной и уст-

ной традициями стихов и где их функционирование регулируется определёнными правилами.

Отмечу также, что духовные стихи и их аналоги — стишки духоборцев и духовные песни молокан — можно отнести к элементам Порядка, который дополняет и поддерживает Закон и Обряд, а конкретный репертуар стихов может быть дифференциальным признаком территориального варианта конфессиональной культуры наряду с репертуаром псалмов и некоторыми характеристиками богослужения.

### **О заговорах в культуре духоборцев и молокан**

Заговоры — то общее, что досталось духоборцам и молоканам в качестве наследства от среднерусской и южнорусской фольклорной традиции и то, что они сумели сохранить.

Существует ли какая-либо специфика в заговорном мире русских протестантов по сравнению с православными? Ответ на этот вопрос я буду искать в текстах живой традиции закавказских молокан и духоборцев, опираясь, прежде всего, на собственные экспедиционные материалы. Можно предположить, что отпечаток конфессиональной принадлежности на заговорной традиции проявляется: а) в составе заговорного репертуара (тематических группах) и путях его модификации, в том числе заимствованиях; б) в структуре заговорного текста, в частности, в использовании в нём ключевых слов, собственных имён и клишированных выражений конфессиональной культуры; в) в характере функционирования текстов. Последнее включает в себя много разных аспектов, например, соотношение устной и письменной традиции в рассматриваемом жанре, гендерный фактор в сохранении традиции, типы регламентаций при использовании текстов, статус вербального кода во многокодовом магическом обряде. Три отмеченных аспекта (состав, структура и функционирование) теснейшим образом связаны между собой, что я и постараюсь показать.

Начнём с функционирования текстов. В мировоззрении русских протестантов, в отличие от церковного православия, не существовало негативного отношения к магическим словам и действиям, направленным на лечение и предупреждение болезни или защиты от порчи. Функционирование заговоров в рассматриваемой среде определялось прагматическим представлением об их пользе или вреде для человека. Смертным грехом является хула на Святого Духа. Главные проявления этого греха — чародейство, прелюбодеяние (среди молокан с их склонностью к дуализму распространено убеждение, что Ева согрешила с дьяволом и

родила от него Каина), убийство, в том числе аборт. Носителями чародейства, которое выражается в насылании порчи, разнообразных болезней, присушивании, духоборцы и молокане обычно считают «чужих» (не русских или русских православных). Полезные же «слова», называемые обычно *малитвами*, чародейством не считаются. Православное духовенство безусловно осуждало использование любых заговоров, и у старообрядцев-беспоповцев (например, в старообрядческих сёлах Верхокамья) «волхидки» и лекарки в собор не допускались (колдуны, как и партийные, должны были отмаливать грехи два года). Духоборки же, лечившие *малитвами*, могли приходиться на поклонение (духоборческое моление) и не скрывали своей деятельности, а молокане Ставрополя выражали мне своё недоумение по поводу потаённого использования полезных заговоров своими соседями — староверами-некрасовцами. *Малитвы* у духоборцев и молокан не скрывались, и зафиксировать их наличие не составляет большого труда, поэтому богатство заговорных текстов при направленных исследованиях может обнаружиться довольно быстро. Если же учесть, что большинство духоборцев и молокан долгое время жило в Закавказье в условиях этноязыковой изоляции, консервирующей традицию, то не только богатство заговорных текстов, но и обилие архаических элементов в них оказываются отличительными признаками этих культур.

Приехав в первый раз к закавказским духоборцам в 1985 г., я за короткий срок (менее двух недель) при преимущественной ориентации на фиксацию духоборческого пения (псалмов, стихов и песен) записала более 30 текстов общерусских заговоров и оберегов самого разнообразного содержания, прежде всего, от болезней: от грыжи, от зубной боли, от потери голоса, от ячменя, от испуга, сглаза/порчи, от ран, от свиху и т.п. Были записаны заговоры от воров и неправедных судей, от оружия. Тогда я обратила внимание на космологическую ориентацию духоборческих представлений об окружающем мире, пронизывающую духоборческие псалмы и сказывающуюся в тексте заговоров. Там же на духоборческих похоронах я услышала текст апокрифа «Сон Богородицы», который в самых разнообразных вариантах (в «Животной книге» их более десятка) до сих пор читается при смерти как оберег в долгом пути в загробный мир, причём по возможности его должен прочитать сам умирающий (подробнее см.: Никитина, 2002в).

Этнографом С.А. Иниковой за несколько полевых сезонов (1988–1993 гг.) было записано 123 разных заговорных текста на территории

бывшего СССР и 60 — у канадских духоборцев. Ею же были опубликованы и частично прокомментированы тексты духоборческих заговоров, записанных в начале XX века В.Г. Бонч-Бруевичем (26 текстов), а также часть заговорных текстов из тетрадки канадской духоборки, содержащей 54 текста (Інікова, 1999а). Интересно, что текстов «присушек» в своих полевых исследованиях С.А. Иникова так же, как и я, не встретила. В основном же, считает исследовательница, духоборческая заговорная традиция укладывается в русло общерусской. Замечу, что прежде всего это относится к тематике заговоров. Что же касается христианских персонажей, то в заговорных текстах духоборцев, как и у православных, часто присутствует почитаемая духоборцами Богородица и гораздо реже встречаются имена святых, которых, в соответствии с протестантской традицией, там вообще не должно быть. Правда, они не всегда называются святыми. Так, в заговоре «От злых напастей», записанном В.Г. Бонч-Бруевичем (Інікова, 1999: 120), где главным адресатом просьбы является Богородица, с ней сидит *тихий Степан-полутничек* (святой Стефан), а в заговоре для пчёл святые Зосима и Савватий названы *пастушками Божиими* (Інікова, 1999: 132). Присутствие имён святых нельзя назвать случайным. Духоборцы, как и молокане, до сих пор помнят престольные праздники в честь святых в православных сёлах, где они когда-то жили.

Разнообразные заговоры бытуют до сих пор и среди молокан. В отличие от духоборческой культуры, где во всех жанрах, в том числе и в заговорах, до самого последнего времени доминировала устная традиция, молоканские заговоры, по крайней мере, в XX веке, обычно записывались в тетради, причём переписчиками и владельцами тетрадей часто бывали мужчины. За несколько полевых сезонов — первая поездка к молоканам была осуществлена в 1990 г. совместно с музыковедом проф. М. Мазо (США) — я записала около сотни заговоров, просмотрела около двух десятков рукописных книг и тетрадей с текстами *молитв*. Эти тетради хронологически охватывают более ста лет: от второй половины XIX до конца XX века.

Обратимся к рассмотрению заговорной традиции в среде прыгунов. Наиболее ранняя рукописная книга *молитв*, написанная печатными буквами, с элементами полуустава, принадлежала деду шестидесятилетней женщины (с. Лермонтово, Армения, 2003 г.), молоканки прыгунского направления. По её словам, книга была привезена из России более ста лет назад. Другая книга, содержащая самые разнообразные тексты, в том числе так называемые *избранные* псалмы и около тридцати *молитв*, принад-

лежала пресвитеру прыгунов, приехавших в Ставрополье из Турции (провинции Карс, которая до 1921 г. входила в состав России). Библию читали на русском языке, писали же русские только «турецкими», то есть латинскими буквами. Упомянутая книга была написана именно так.

У пресвитера была и другая тетрадь с заговорами — уже на русском языке, явно более позднего происхождения. Тексты в ней повторяли более половины заговорных текстов «турецкой» книги. Главным образом, это были лечебные заговоры.

Итак, две наиболее старые рукописные книги с текстами заговоров принадлежали мужчинам. Сравнительно новая тетрадь с заговорами — записи 70–80-х годов XX в. — также принадлежит мужчине — прыгуну, приехавшему из Карса, где заговорные тексты *от сибирки, от испуга, от норчи, от обжоги* следуют после описания занятий по карате и средств от невралгии.

У духоборцев и молокан-прыгунов (забегая вперед скажу — и у постоянных молокан тоже) много общего в тематике заговоров: большой популярностью пользовались и продолжают пользоваться *молитвы* с названиями: *от грызи, от кил, от крови, от воров, от испуга, от глаза*, вбивавшие в себя множество текстов на эти темы и весьма разнообразные по своим семантическим и прагматическим особенностям.

Актуальными для пользования и у молокан, и у духоборцев оказались *молитвы от волосника*, не принадлежащие к числу распространённых в настоящее время среди православного населения (о мифологическом волосе см.: Гура, 1997: 377–379). На отдельном листочке в одной из прыгунских тетрадях с *молитвами* я нашла короткий текст: «Волоса-волосники тута вам не жить волоса-волосницы выходите на три колесницы Аминь». Владелец тетрадки, где была это *молитва*, охотно рассказал о волоснике и спасительном действии заговорного текста, соединённого с текстами других, настоящих молитв, которые он использовал для самолечения:

— У человека заводится в кости волос, волосник. Этот волос большинство заводится от температуры. Или какая-нибудь рана — от грязноты. И приключается температура. А после температуры появляется этот волосник. И волосник когда появляется, эта рана начинает краснеть. Ну и потом вода сячится. Ну и потом, он как уйдёт в кость — их два сорта — один мужской, один женский. Это хорошо, что этот мужской (пол) легко поддаётся, а женский — очень чижало поддаётся вывод его. Женский — годами его выливать нужно. Набрать травы такие — полынь, скипятить

воду с полвини, потом, ну когда растёт пшеница, колоски, которые с усиками, набрать пучок, двадцать восемь волосков. Потом, она немножко остынет, на эту рану лить, а внизу колоски держать, под ту рану, а сверху молитву читать и воду лить. Оно ж через колоски стекает. Против света посмотрите — такой же волос, как у нас, но намного тоньше от него, его очень плохо видно, он вертится, крутится на колосках. Он выходит и на колосках застревает. Крутится — он живой и есть. Несколько раз надо. За один раз сколько вышли — завтра опять, послезавтра опять — обычно там бабки неделю поотливают и вышло — не вышло, — кончено всё. Вот когда у меня завелся волосник, ну поехал — куда? — где тёща живет, а там одна бабка. Русская (то есть русская православная. — С.Н.). Ну, своячена с ей поговорила, я пошёл. Ну, отольёт, выходит, она показывает мне. Ну, неделю поотливала. Деньги отдал, заплатил. Она говорит: «Больше с меня ничего не получится. То, что было, я вынула». Я потом к тёте Гане поехал. Тоже столько повыходило. Тоже с неделю поотливала, я отблагодарил. «Всё, говорит, — моя миссия кончилась». Нашёл потом эту молитву. Приехал домой. Мне уж хотели ногу отрезать. Тут я как молитву нашёл, так начал и всю книгу использовать. Годов 10 тому назад. Начал читать молитвы из книги к этой молитве. Все молитвы прочитывал к той молитве, и читал я с усердием. Выходили-выходили, наконец, вышла красная голова — поглядишь на свет — голова крутится, как у змея, но красная, потом синие выходили, ну как будто краской вымазаны, когда вот эти повыходили, стала рана меньше, меньше и затянулась. А пока волос там сидел, рана не заживала.

Несколько иначе о волосе мне рассказала духоборка, специализирующаяся только на лечении от волоса, что говорит о том, насколько эта болезнь распространена. Ей приходилось лечить не только духоборцев, но и «чужих» — «русских» (то есть православных) и грузин, среди которых жили духоборцы. Знание ей передала бабушка. Кипятят траву, обязательно душицу, мяту, любисту; кладут на больное место, например, на руку, «тридевять» (то есть 27. — С.Н.), льют воду, читают *молитву*:

— Господи благослови, волос выходи, волос человечесий, волос овечий, волос кошачий, волос собачий, волос ишачий, волос лошадиный, волос скотиный, волос свиный, волос ветряной, волос глазной, напускной, жильный, суставный, сошкурный, волос волосяйный, волосяйное гнездо, тут тебе не быть, тут тебе не жить,

гнездо не вить, сколько вас есть волосов — выйди на тридевять колосов. Двадцать семь раз надо читать молитву по три раза в день. И волос выходит на этот колос — красный, зелёный. Всякий.

На вопрос, отчего бывает волос, лекарка ответила: «больше напускной». (О заговорах от волоса у духоборцев см. также: Inikova, 1999a: 42–44).

Архаичным элементом заговорного мира, объединяющим духоборцев и молокан, является обращение к земле с просьбой о прощении и о здоровье. Опубликованы два заговора канадских духоборцев, обращённые к матушке-сырой земле (Inikova, 1999a: 66, 68). У молокан-прыгунов формульное обращение к земле чаще всего встречается в заговорах от притки/испугу: «Прости, матушка-сырая земля, прости-отпусти раба божьего (имя) притку испуг молоденское». При этом и в духоборческих, и молоканских заговорах реализуется идея обмена: «Я тебе, матушка сырая земля, отдаю три поклона, а ты рабу Божьему (имя) дай здоровье». (Inikova, 1999: 68). В более материальном образе обмен предстаёт в молоканской «молитве» от «младенского» (падучей): «Матушка сырая земля, мы к тебе пришли, дары принесли, пуд золоту, пуд серебра, пуд всякого зерна, в плохой час ты постигла раба Божьего, в хороший час будем просить прощения. Прости, отпусти раба божьего притку, испуг молоденское» (ЭМА).

Землю просят «своё взять, моё отдать». Приведу отрывок из моего разговора с прыгункой родом из Карса:

— Когда болела бабушка Ганя, тётка напа родная, <...> людей што-ть много собралось, все родственники, а она уже была в усмерти, ну и она это... кошка прыгнула на Маняшку, и бабушка Ганя сказала: «Попрощайся», мне как-то неудобно, и родственники их стали, чтобы прощаться, ну я взяла и попрощалась.

— Как попрощалась?

— Ну, чтоб дитя не испугалось, от испугу. Ну, от испугу. Кошка нечаянно прыгнула, а она кричит дуром. А я как тут же стала на коленки и попрощалась: «Во имя Отца, Сына и Святому духу, Мать сыра земля прости, своё возьми, моё отдай».

В тетрадах прыгунов обращает на себя внимание большое количество «молитв» от нечистых духов, от порчи; они начинаются, как правило, с формул «Во имя Отца, Сына, Святого Духа», «святому Духу аминь» или «Господи, помилуй», и в этом смысле имеют гораздо больше прав называться молитвами, чем заговоры без таких зачинов.

Обратимся теперь к заговорным текстам постоянных молокан. Существовало, что мои полевые наблюдения относятся к постоянным молоканам, проживавшим в Закавказье в соседстве с прыгунами и имевшим с ними довольно тесное общение, включая брачные союзы. Однако надо отметить, что если прыгунские пресвитеры (по крайней мере, некоторые из них) охотно пользуются заговорами, то заметить такое же отношение к заговорам у пресвитеров постоянных молокан мне не удалось.

Рассмотрим подробнее современную тетрадь с заговорами, принадлежащую шестидесятилетней женщине, родившейся и прожившей большую часть жизни в Азербайджане, в молоканском селе. Последние 10 лет она живет недалеко от Ставрополя, и это обстоятельство существенно, потому что за это время в тетради появились новые тексты. Они переписаны из других тетрадок, и не только молоканских: некоторые заговоры списаны у православных: «Когда лежала в больнице, русская дала листочек с хорошим заговором — списала, соседка по дому — татарка — тоже дала списать кое-что». Тексты различаются по уровню сохранности, в тетради несколько почерков, у пишущих разная степень грамотности. Большая часть записей отражает такие диалектные особенности южного говора, как акапье, икапье, яканье, в том числе, заударное яканье в глагольных окончаниях (*пойдита, приниситя*).

В тетради 37 текстов на разные темы, преобладают заговоры от порчи, сглаза и испуга, от скорбей и болезней, *в дорогу когда страх, от ненавидных людей*, от тоски. Как правило, они сопровождаются краткими комментариями: *наговаривать на воду, сливать* (воск). Во многих текстах многочисленны перечисления: «из суставов и полусуставов, из жил и полужил, желудка и полужелудка...». Из чисел, кроме распространённого 77, встречаются 57, 390 и 399. В качестве молитвы перед сном используется стишок «На сон грядущий»:

«Я отдыхать на ночь ложусь в тиши ночной к тебе я в руки придаюсь и телом и душой. Спаси хранитель будь со мной и береги от зла, дай телу сон, душе покой и чтоб мысль с тобой была. Аминь».

В нескольких заговорах есть обращение к Матери сырой земле, воде, утренней и вечерней заре. Упоминается также Мать Божия, высекающая боль и рак из болящего; в двух заговорах «от грабителей» присутствуют Никола-угодник и святой Георгий. В тетради два разных коротких варианта «Сна Богородицы». Вот один из них:

«На светлой горе, на мягкой траве спит Мария, видит сон: Христа поймали, в руки, ноги гвозди забивали, терновый венец на голову одевали,

пругами затягали. Пошла кровь и вода, вода — воде, кровь для спасения души. Кто будет верить и читать, тот ни в чём не будет погибать».

Общее первое впечатление после прочтения — обычные, распространённые и в православной среде заговоры. Однако взглянем пристальнее. Нег ни одного заговора, начинающегося с формулы «Встану благословясь, пойду перекрестясь», поскольку молокане не признают водного крещения и не носят креста. Большинство заговоров, независимо от темы и характера текста, начинается с формулы «Во имя Отца и Сына и Святому Духу аминь». Думается, что выделение посредством дательного падежа словосочетания *Святой Дух* в большинстве текстов в этой тетради, как и в многочисленных прыгунских заговорных текстах, неслучайно: Святой Дух особо отмечен в молоканской Троице. В текстах заговоров Святой Дух появляется не только в зачине. Вот, например, заговор от испуга (*сливать воск*), где Святой Дух наравне с водой — адресат обращения: «Во имя Отца и Сына и Святому Духу Аминь. Матюшка вода ты течение с трёх ключев горных, омовение, очещение все имя Рабу Божию, отгани от неё всякого раба и супостата, спаси раба Божия от ножа от рук человеческих сойди Дух на воду сию и сохрани раба (имя)». Или молитва на ночь, записанная чётким и быстрым почерком грамотного человека: «...сам ангел в окнах и Господь в дверях, не замыкайся замком, а замыкайся Святым Духом на всю твою святую ночь». Характерно высказывание о Троице молоканки родом из Азербайджана: «Все равные лица Троицы, но Святой Дух сильнее всех. Пошлешь хулу на Святого Духа — не прощается, а на Бога — ещё прощается. И на Христа прощается».

Очень часто указывается, что перед чтением заговора-молитвы необходимо прочитать молитву «Отче наш», например, «От испуга Отче наш до конца читать». Встретилось также в качестве зачина к заговору от испуга начало популярного псалма из разряда «избранных»: «Устрой, Господи, устрой землю свою, управь, Господи, путь наш пред Тобою». Текст псалма плавно переходит в заговорный текст:

«Яко ты Господи долго терпелив и много милостив и ты Господи прощаешь всякому человеку прости освободи от рук от руковиц (Вместо *отроков* и *отроковиц*. — С.Н.) от вечного мучения и прости освободи мать сырая земля святая местечка все скорби и болезни из раба Божева. Испуг младенческий из рук из ног из живота с быстрых бровей из серых глаз, из семдесят сем суставов, из семдесят сем полусуставов, из семдесят сем жыл из семдесят сем полужыл. Аминь, Аминь, Аминь».

Кроме того, рядом с заговорами-молитвами записаны псалмы из Псалтири или указаны номера псалмов, которые нужно читать до или после *малитвы*, например, «Премудрост Соламона глава 13, 14». (Напомню, что молокане читают и поют в качестве псалмов много сотен текстов из самых разных книг Библии).

Интересно, что в одном из заговоров вместо слова *Богородица* встретилось *Благородица*, и эту номинацию, возможно, следует отнести не к случайной ошибке, а к народной этимологии молокан. Дело в том, что, судя по изложению молоканского вероучения, молокане в какой-то период времени считали Христа не Богом, а Божьим сыном — совершенным человеком, принесшим на землю спасение, то есть Благо (вспомним высказывание балашовской молоканки, что Христа нужно называть не Богом, а Господом). Такая же номинация Божьей матери встретилась и в тексте заговора у молокан-прыгунов Армении (запись 2003 г.). Тексты с упоминанием Божьей матери и святых, возможно, недавно заимствованы постоянными молоканами у ныпешных православных соседей. Так, в двух текстах, где Божья мать саблей засекает болезни, упоминается город Тихорецк Краснодарского края, куда недавно переселилось большое количество закавказских молокан. Что же касается «Сна Богородицы», столь любимого духоборцами и присутствующего в молоканской тетради в качестве молитвы, то имеет смысл обратиться к взаимным контактам этих двух групп. Они были весьма эффективными в отношении обмена коллективными текстами, и, в частности, заговорами. Кроме того, этот популярный на Руси апокриф мог изначально входить в устную культуру постоянных молокан; они говорят, что хоть и не поклоняются матери Христа, как духоборцы, но, безусловно, почитают её.

По мнению многих постоянных молокан, самой сильной «малитвой» является известный в православии следующий заговорный текст:

«Идет раб Божий от Господа Иисуса Христа. Враг сатана, откачнись от меня, есть у меня оборона от тебя, сам Христос в Ордани крестился, крестом оградился, крест подо мной, крест надо мной, сам Господь со мной» (запись 2003 г.).

Однако, отмечают молокане, «крест надо понимать духовно».

Существенное для мировоззрения молокан постоянное противопоставление материального и духовного сказывается и в текстах рассматриваемых заговоров: «Запечатайте их нечистых духов печатими не ручными, а духовными...».

Несколько текстов из рассматриваемой тетради представляют собой молитвы от злых (порочных) духов: Например,

«Малитва от порчи

Господи Господи Господи безъначальный отец и ядино и державный сынъ пошли Господи с небесь от престола сваего святого седмь святых духов к рабу божему N на свидетельство обо всех скорбях и болезнях от наговорных, порочных духовъ и свидетельствуйте Господи мой честнай отдам святых Ангелов и вся святых мужей свидетельствуйте рабу Божию N от 390 наговорных ерисей 390 злых нечистых духовъ 390 еретических замков, 390 еретических ключей отомкните раба Б N. от всех скорбей и болезней, и поставитя на прежнее места здравия, от колдуновъ и колдуницъ и от всех злыхъ нечистых духовъ: разверзitia ихъ и разрушитя ихъ нечистых духовъ и выжигайtia ихъ и выполитя ихъ нечистых духовъ седмерицею горячая сего огня, из буйной головы из ясных очей из ярых бровей из ретивого сердца, из чёрной печени изъ широких плечей, из поясницы из белых рукъ из резвых ногъ, изъ жилъ из полужил из суставовъ изъ полусуставовъ из мозгов из полумозгов, изо всех пальцев из всех ногтей и от всех порченных нечистыхъ духовъ изгонитя изъ раба Б N. и прогонитя ихъ нечистыхъ духовъ в таръ тарары в преисподнею землю и свяжитя их узлами великими и замкнитя ихъ замками крепкими и запечатитя ихъ не чистых духовъ печатими не ручными, а духовными. А. во веки веков. Аминь. Аминь. Аминь».

Обратим внимание на спорадическое сохранение Ъ в конце слов. Тексты заговоров от обычных болезней старого написания Ъ не сохраняют.

Заговоры на тему ограждения от нечистых духов очень характерны для молокан, и постоянных, и прыгунов: мне доводилось видеть рукописные сборники, целиком посвящённые этой теме. Она же присутствует и в этом сборнике, ср. заговор от тоски («наговаривать воду») с типичными заговорными перечислениями и большим количеством чисел:

«Послушай меня, Господи. Послушай раба Божива, от тоски, от сухоты, как песок отваливается от берега так бы отвались от раба Божева тоска и сухота и от студа из Бойной головы из ясных очей из бровей из носа из рта из румяного лица из широких плечей из поясницы из рук из ног и 20 пальцев из 20 локтей из 57 жил из 57 полужил из 57 костей из 57 полукостей из 57 суставов из 57 полусуставов из думы его, из полудумы его. Разори Господи 1000 злых

духов жилистых еретических. Разверни разбери их, сокруши их и выжги их, выколи их нечистых духов седмерицею огня. Востонови Господи Раба божива на прежнее места во здравие. Амин, А. А.»

Поскольку в молоканском мировидении присутствуют элементы дуализма (это объединяет прыгунов с постоянными молоканами) и борьба тьмы со светом происходит постоянно, то возможно, именно поэтому тема обратного отгона (на место, откуда пришёл), характерная для православных заговоров от болезней и уроков с особой страстной напряжённостью звучит в молоканских заговорах в применении к нечистому духу. Вот фрагмент текста из старой рукописной прыгунской книги:

«От скотины ли ты пришёл — возвратись в своё место, от зверя ли ты — возвратись опять к зверю, с перекрестка ли ты — возвратись на место свое; вихрем ли ты нанесен — возвратись, от птиц ли ты нанесен, нечистый дух, — возвратись к птицам тем, от леса ли ты пришёл — возвратись в леса, от ветвей ли ты дубовых, или с листа дерева — возвратись в своё место, или от трав пришел, или от воды — возвратись в места свои, или из бездны — возвратись в места свои в бездну, откуда, кем, когда ты послан — возвратись дух нечистый, изыди, не прикасайся к рабу божию...».

Главным адресатом молитвенной просьбы в молоканских текстах является Господь Бог; просьба же заключается в изгнании и уничтожении нечистых духов — источников скорби и болезни. Вот ещё фрагмент из той же старой прыгунской книги, тексты идут подряд:

«Как Господь трёх отроков избавил от печи огненной, так Господи Боже, избавь раба божьего имя рек от духа нечистого, от скорби прительной, щемотной, колотной, и из членов, мозгов, и из всего тела аминь».

«Господи, как избавил Даниила ото рва львиного, так избави Господи Боже, раба от духа лукавого, от скорби наносной, вихровой...».

«Господи, как избавил Иону пророка, кита, от зверя морского, так избави, господи, от духа лукавого, скорби щемотной, ломотной, из сердца плоти, из всего тела из мозгов аминь».

В прыгунских заговорах, как правило, нет имён святых, зато часто встречаются имена ветхозаветных персонажей: царь Давид, пророк Даниил, Моисей, Иона: «как Данил землю расшип, так сам Господь Бог у раба Божева (име) духа лукавого расшибет».

Стоит обратить внимание на семантику сравнения — одного из самых распространённых заговорных приёмов. Левая часть клише, как прави-

ло, обращена к Ветхому завету — источнику сравнения. Это не случайно. Молоканский менталитет склонен находить библейские аналогии при описании самых разных ситуаций. Жанры молоканского конфессионального дискурса основаны на принципе аксиологического сопоставления между событиями своей жизни — истории и современности — и событиями и персонажами священных книг. Так построены беседы, назидательные диалоги, пророчества. Этот же принцип присутствует и в текстах молоканских молитв-заговоров.

Итак, в составе, тематике, формулах и функционировании заговоров в молоканской среде можно заметить некоторые специфические особенности. У духоборцев существует богатая южнорусская фольклорная традиция, и заговоры, погружённые в неё и защищённые ею, составляют неотъемлемую её часть, но не самую большую. У молокан, особенно у молокан-прыгунов, где традиционный фольклор скуднее, народная песня вытеснена духовной песней, поющей не только на служении, но и в безалкогольном застолье, заговоры являются самым мощным пластом традиционного русского фольклора, пропитанным специфическими конфессиональными представлениями.

### **Народная герменевтика в конфессиональной культуре**

Однажды в разговоре с молоканским пресвитером я сказала: «Какие прекрасные ораторы ваши беседники!» И услышала в ответ: «Мы не ораторы. Ораторы хотят кого-то убедить, а мы не хотим никого убеждать, а хотим жить по Закону, поэтому мы объясняем, толкуем».

Это высказывание знаменательно. Когда-то молокане убеждали, агитировали (а иначе как можно объяснить массовые переходы православных крестьян в молоканство в конце XVIII и в XIX в.). Возник даже глагол *молоканишь(ся)*. Современные молокане не стремятся убеждать «чужого» в правильности своей веры, однако среди «своих» разногласия по поводу тех или иных догматических элементов веры (Закона) и деталей обряда нередки. Здесь стратегия и тактика убеждения проявляется весьма отчётливо: в любых высказываниях на религиозную тему присутствует дидактическое начало, «назидание», которое требует умения воздействовать и убеждать.

Как уже упоминалось, молокане, как и другие конфессиональные сообщества, смотрят на жизнь сквозь призму священных текстов: в разнообразных ситуациях они обращаются к ним, ища ответа на жизненно важные вопросы и аргументы в пользу принятия конкретного решения

или подтверждения своих суждений. Это происходит и на богослужении, и в повседневной жизни. При этом создаются тексты, имеющие религиозный источник. Подобные «вторичные тексты» (= метатексты), связанные со смыслом священного текста или ключевого слова и включающие в себя ментальные характеристики конфессионального сообщества или индивида, направленные на трансформацию или объяснение смысла текста-источника, впредь будем называть *герменевтическими* (о принципах герменевтики см., например: Гадамер, 1988); оригинальный и глубокий подход к толкованию слов самых разнообразных русских текстов представлен в книге В. Айрапетяна (2011).

Итак, под народной герменевтикой как предметом исследования понимаются народные метатексты, посвящённые содержанию, структуре и квалификации священных текстов, объяснению смысла ключевых слов, обозначающих аксиологически окрашенные религиозные концепты, а также принципы и приёмы народного толкования таких текстов и ключевых слов. При этом предметом исследования может быть не только осознанное толкование текстов или ключевых слов, но и употребление этих слов в разном роде текстах. В последнем случае толкование не эксплицировано в одном месте, а рассыпано по тексту, и его собирает исследователь.

Герменевтические тексты составляют лишь часть метатекстов, существующих в народной культуре, если считать, что метатексты — это тексты о текстах (о народных метатекстах см., например, Никитина, 1993: 17–60, в несколько другом понимании — Ростова, 2000; Иванцова, 2002). Действительно, фольклорные мирские тексты — словесные и музыкальные — в народной культуре тоже часто подвергаются вербальной интерпретации и оценке, и их можно назвать герменевтическими — в расширительном смысле этого слова. В настоящей работе характеристику *герменевтический* в сфере пения я отношу только к текстам, посвящённым богослужебному пению и его терминологии; обычно о пении высказываются сами певцы. По-видимому, чем выше самосознание культуры, тем больше в ней метатекстов герменевтического плана.

### **Членение герменевтического пространства**

Задача данного раздела — показать место герменевтических текстов в народной конфессиональной культуре путём выделения параметров, характеризующих эти тексты и определяющих способы членения герменевтического пространства. Используются преимущественно молоканские тексты с привлечением текстов духоборческой и старообрядческой

культур. Сами параметры довольно очевидны, даже тривиальны. Относительно содержания и структуры текстов в большинстве своём они являются внешними, но стимулируют ряд вопросов, определяющих дальнейшие пути анализа. Большинство этих признаков, или параметров, так или иначе присутствует в описании различных коммуникативных ситуаций и может быть сведено к совокупности общеизвестных вопросов: **кто** (говорит), **кому**, **что/о чём**, **зачем**, **где**, **когда**, **как**. Ответ на последний вопрос является рассмотрением принципов и приёмов народной экзегезы, то есть герменевтикой в узком смысле. Ниже представлен перечень параметров с комментариями и текстовыми иллюстрациями.

### **1. Источник герменевтических текстов**

Все три рассматриваемых конфессии — христианские, поэтому для них обязательным непосредственным или опосредованным источником устных вторичных текстов является Библия. В литературе уже прочно закрепилось понятие «Народная Библия» как название совокупности устных народных текстов, пересказывающих библейские сюжеты (Luzny, 1995; Каспина, Мороз, 2002; Народная Библия, 2004 и др.). Однако у каждой из рассматриваемых конфессиональных культур есть свои особенности в выборе библейских сюжетов и текстовых фрагментов для переложения/толкования, а также в использовании других христианских книг в качестве источника. Старообрядцы кроме Писания принимают и Предание: в круг их чтения входят готовые герменевтические тексты — произведения Отцов церкви, которые цитируются и пересказываются (к последним старообрядческие писатели обращаются в многочисленных письменных полемических произведениях). Источником устных пересказов являются также Жития святых (в том числе апокрифические), легенды и книжные повести (Никитина, 1993: 36–40, 165–177; 2001: 47–67; Народная Библия, 2004).

Собрание религиозных текстов духоборцев — устная «Животная книга» — включает в себя псалмы и стихишки, которые являются пересказами или цитатами разных фрагментов Библии и тем самым могут быть отнесены к герменевтическим текстам.

Что касается постоянных молокан, то единственной священной книгой и источником всех их герменевтических изысканий является Библия, причём, в отличие от православия, Ветхий Завет не менее притягателен в этом смысле, чем Новый. Библия есть практически в каждой молоканской семье, часто даже не одна. Ею дорожат, она всё время в употреблении, постепенно изнашивается, нуждается в замене. Об отношении к Библии свидетельствует следующий рассказ одного из молоканских певцов:

— Мой родитель верующий был. Библия пообносилась, вся изорвалась. Ну, нету новой, переплётчика нету. И вот ему хочется приобрести Библию. Вот почему я хотел сказать: «Желания боящихся Бог исполняет». Он едет ко мне (я в городе уже жил). Едет ко мне и дорогою молится: «Господи, ведь есть где-то Библия, есть (вот-вот, внимание обратите). Есть где-то Библия, ну, которая не нужна им, они не читают. А я хочу вот, ты мне пошли!». Вот он так помолился, никакими молитвами, просто мыслями своими, душой своей помолился. Приехал ко мне, говорит: «Сынок, я хочу приобрести книгу Библию: (моя) потрепалась». Ну, говорю: «Батя! Вот подойдете, в воскресный день пойдём в православную церковь, мы там, может быть, что-нибудь найдём». А в это время моя младшая сестра жила в прислугах, ну, в городе там у кого-то в прислугах. И вот когда мой родитель пошёл к ней домой, а посторонние люди увидели... Увидели, что он там проходит. (Хозяйка) сразу поняла, что это человек верующий. Теперь, когда он ушёл, она говорит моей сестре, младшей сестре: «Маня, у вас папа неверующий? Неверующий?». (Сестра) говорит: «Верующий. У нас вся семья верующая». (Хозяйка) говорит: «У нас книга есть. Она Библия, вроде, называется, позолоченные там слова». Батя же приехал искать, представляешь! Желания боящихся он исполняет. Библия есть! Она звонит, мне звонит: «Вася, Библия есть!» — «Маня, за цену не спрашивай, не спрашивай за цену — бери и вези её. Сколько будет, значит, мы её возьмём». Вы думаете что? Она нам копеечки не стала! Когда он пришёл, открыли — она с картинками даже, даже с картинками!» (В.И. Богданов, пос. Юца Ставропольского края, 1999 г.).

Замечу, что многие молокане не склонны принимать каждое слово Библии как абсолют. Так, в разговоре со мной один из уважаемых молоканских старцев сказал:

— В Библии есть вещи далеко не духовные. Хоть и написана, в основном, Духом Святым. Вот молитва «Отче наш». Христос учил учеников. Мы имеем два текста — по Матфею и Луке. Прочитай-те внимательно, вы найдёте различие, есть разночтение. Почему, спрашивается, разночтение? Потому что Матфей пишет со слов Христа, сам учился у Христа, а Лука сам пишет, что по тщательному исследованию, по тому, что рассказали другие, он написал. Вот этот оттенок человеческого проник, и получилось разночтение.

Вот разница какая? Матфей пишет, Христос говорил: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день». Не заботьтесь о завтрашнем дне — он сам о себе позаботится. И много ещё пояснил. Но нашей человеческой натуре — суетной жизни — она не удовлетворяется «на сей день»: сейчас пообедал, а завтра что буду обедать? А послезавтра? И дальше — всю жизнь! Вот и изменение — не на сей день, подавай нам на каждый день! У Луки. И сегодня и завтра. Вот человеческий отпечаток, человеческая мудрость

(П.А. Петров, пресвитер молоканской общины, г. Воронеж, 2001 г.).

Умение толковать Библию, по убеждению молокан, есть дар Святого Духа. Оно предполагает откровение, даваемое избранному. Одно из афористических молоканских суждений: «Не Библия открывает истину, а Истина открывает Библию» связано с другим: толкование (как и пение) осуществляется «по Духу и по разуму» или «Духом и умом» (так говорят молокане, ссылаясь на слова апостола Павла), поскольку толкователь должен напрячь свой человеческий разум, чтобы достойно применить полученный духовный дар.

У молокан-прыгунов, как уже говорилось ранее, есть ещё одна священная книга, являющаяся предметом многочисленных пересказов и толкований, — «Дух и Жизнь».

### **2. Форма коммуникации: устная vs письменная**

Разделение герменевтических текстов на устные и письменные является весьма существенной характеристикой народной герменевтики, а пропорции между обоими видами текстов можно рассматривать как один из различительных признаков трёх конфессиональных культур. Об этом уже шла речь в первом разделе настоящей главы. Далее будут рассматриваться только устные метатексты.

### **3. Объекты герменевтической процедуры: текст vs слово**

Существует два разных объекта народной герменевтической процедуры — связный текст и ключевое слово, выражающее определённый религиозный концепт.

Так, часть духовборческих псалмов (а именно вопросно-ответные) посвящена описанию смысла ключевых слов и представляет собой своеобразный духовборческий катехизис. Толкования слов, как правило, метафоричны и требуют расшифровки. Некоторые восходят к древним толкованиям гностического типа, например, объяснение смысла Троицы:

(В.) В какой силе существо состоит Пресвятой Троицы, как она утверждается?

(О.) Пресвятая Троица — существо непостижимое. В человеке утверждается Отец-Бог — память, Сын-Бог — разум, Дух-Бог — воля. Бог-Троица — един («Животная книга»..., 1954: 16).

При анализе народного толкования следует учитывать принципиальные отличия религиозного концепта от бытового значения слова, совпадающего по форме. Например, уже упоминавшееся слово *крест* в бытовом языке духовборцев, отвергающих крещение, а значит, не имеющих нательного креста, обозначает перекресток дорог и нагружено дополнительными культурными смыслами: на сакральный *крест* — 'перекрёсток' — по ночам выходят ведьмы, там гадают и проч. В богослужебном дискурсе, в частности, в текстах вопросно-ответных псалмов слово *крест* имеет два значения: во-первых, это крест, на котором был распят Христос, крест материальный, к которому «руки-ноги гвоздями прибавали», и, во-вторых, крест метафорический, духовборческий, духовный. Материальный крест упоминается в псалмах, посвящённых Распятию. В догматических вопросно-ответных псалмах, толкующих основные понятия веры, много внимания уделено слову *крест* в духовном, метафорическом значении. Основной вопрос «Что есть крест?» задаётся несколько раз в зависимости от того, о каком кресте идёт речь: есть *крест телесный*, *крест небесный* и проч. Форма креста также толкуется метафорически:

(В.): Что есть крест телесный? — (О.): Терпение. Терпи обиды, без отмщения.

(В.): Что есть крест небесный? — (О.): Смирение и кротость.

(В.): Что есть Божий крест? — (О.): Неотмщение («Животная книга»..., 1954: 27).

К вопросно-ответным псалмам относится и псалом «Царь Давыд Осеевич» — знаменитый «Стих о Голубиной книге», где толкуются основные элементы мира через указание на их происхождение или функции:

#### Псалом № 89

Царь Давыд Осеевич, скажи ты нам по старой памяти, отчего стался белый свет? Отчего сталось красно солнце? Отчего стался светел мсяц? Отчего стались часты звезды? Отчего сталась Сион-гора? Отчего сталось океан-море? Отчего сталась кит-рыба? Отчего сталась плакун-трава? Отчего сталась страфиль-птица? Отчего сталось купарес-дерево? Я скажу вам по старой памяти, у меня есть книга голубиная, ширины книга трёх локот, долины книга шесть локот, в ней же слово написано: белый свет от

сердца Господнего, красно солнце от лица Его; светел месяц от очей Его; часты звезды от речей Его; потому ж она Сион-гора, что нам Господь благословил жить на ней; потому ж оно океан-море, оно весь белый свет окунуло; потому ж она кит-рыба, на ней вся земля основана; потому ж она плакун-трава, она супротив воды течёт; потому ж она страфиль-птица, она сидит на море и на камне в море яйца несёт, из моря детей ведёт; потому ж она купа-рес-дерево, что на ней Иисус Христос распят был.

Богу нашему слава. («Животная книга»..., 1954: 107-108)

Казалось бы, псалом содержит все ответы на вопросы и не нуждается в дополнительной интерпретации. Однако ответы на вопросы о причинах, источниках мироустройства и названиях его отдельных элементов для духовборцев не являются достаточными. В каждом представленном в тексте элементе мира они видят иной смысл, а совокупность этих смыслов в тексте-толковании хорошо отражает и основы их веры, и отношение к миру и властям. Итак, за основным текстом следует

Разъяснение.

(Это толкование В.Г. Бонч-Бруевич услышал только от одного духовборца, возможно, оно было индивидуальным):

1. **Царь** есть Отец небесный. **Давид** — тот, кто **да видит** (выделено мной. — С.Н.) дело сие Отца небесного и может написать книгу о жизни в сердце своём, в смысле глубины и ширины свидетельствовать о пророчестве жизни вечной. Старая память — это то, что в прошедшее время было проречено, а сейчас напоминает.

2. **Белый** свет стал от сердца Господнего потому, когда Господь открыл любовь ко всем затмившимся народам, ото всего сердца своего и не подорожил плотию своею ради просвещенного примера ко всем живущим на земле. Этот пример **обелил** свет.

3. **Красно** солнце от лица Его, потому что когда Господь открыл сущую правду от лица Своего и благословил последователей свидетельствовать об имени Господнем и не дорожить пролитием своей **крови**. В могущей **красоте** награда будет в лицезрении Господа во царствии вечного упокоя.

4. **Светел** месяц от очей Его, потому что когда Господь открыл прозрение душевное чудесами своими к просвещенному **свету**, через его открытие поймали **светлую** жизнь.

5. **Частые** звезды от речей Его, — это изреченные глаголы ко всем живущим на земле, которые **часто** вспоминаются.

6. Сион-гора — это истинная вера, в которой Господь благословил жить и правду соблюдать.

7. **Океан-море** — это мирские вождения, ради зависти, **окидывают свет**, истязуют просвещенные распространения.

8. Кит-рыба — это земные державцы. Они своими узаконениями, насильственным угрозением удерживают народ в темномрачном основании.

9. **Плакун-трава** — это те народы, когда Господь сеял семена, и упали на удобную землю, и выросла трава и та трава могла плыть напротив воды. Эта вода — учреждения человеческие, которые протекают к затмению народа; а чады, которые нарождены от Господа, **плачут** об вечной жизни и идут напротив власти.

10. Страфиль-птица, которая сидит на море, на камне яйца несёт, из моря детей ведёт, это пришедший сын человеческий для возобновления пророчества и для утверждения закона. Он утвердил в народе закон; и как камень в море не может размыться или соржаветь, так и закон, утверждённый Христом в людях, не может исчезнуть. А яйца несёт на камне, это Христос принёс дела и собрал апостолов и утвердил их на законе и послал в мир проповедывать, чтобы нарождались чады Божьи.

11. Купарес-дерево — это распятие Иисуса Христа. (Там же: 108-109)

Обратим внимание на некоторые средства, при помощи которых в «Разъяснении» толкуются слова псалма «Царь Давыд Осеевич». Это народная этимология, присутствующая и в тексте-источнике: *потому ж оно океан-море, оно весь белый свет окинуло* («Царь Давыд Осеевич»); и в разъяснении: **Океан-море** — это мирские вождения, ради зависти, **окидывают свет**. В Разъяснении; **Давыд** — тот, кто **да видит**; заметим, что во втором тексте слова *царь* и *Давыд* разделены в толкованиях: Царь — отец небесный, а Давыд — тот, кто видит дело Отца небесного. В тексте толкования также используется повторение звучания толкуемого слова: **плакун-трава** — это чады Божьи, которые **плачут** об вечной жизни; **белый свет стал от сердца Господнего** потому, что *Господь не подорожил плотью* и это **обелило свет**; см. также пункты 3, 4, 5. Никак не связано с повтором звучания объяснение Сион-горы как веры, страфиль-птицы и её поведения как Христа и его деяний. Единственно, что

практически совпадает в обоих текстах — исходном и в Разъяснении — это объяснение *купарес-дерева* как локуса распятия Христа.

Кроме ключевых слов — апеллятивов, объектом толкований и суждений у представителей рассматриваемых трёх групп могут быть библейские персонажи, представленные именами собственными, священные локусы (в особенности, их номинации). Так, Авраам в молоканских текстах выступает, прежде всего, как образец совершенной, беззаветной веры. Об Аврааме сказано: «Верую побеждал, и за что он в мире патриархом стал» (СП: № 309). Собственные имена, тесно связанные с библейским персонажем, становятся знаками культурных концептов: это Авраам, Моисей, Иосиф Прекрасный и др. Часто в текстах песен молокан-прыгунов встречается имя Сион. Сион — это святая гора, неслучайно одна из песен переиначивает духовный стих об Афоне («Гора Афон, гора святая, / Не знаю я твоих высот»):

Гора Сион, гора святая,  
Престол, где Господь стоит;  
К тебе стремлюсь гора моя родная,  
Где солнце вечно блесит.  
(СП: № 354).

Сион — это избранный Богом народ, народ-гора:  
Господь радость возвещает,  
Сион гору объявляет.  
Сион гора из народа,  
Из Израильского рода  
(СП: № 225).

Сион-народ готовится идти в поход, получив благословение от Синайской горы, где был дан Закон:

Изыди, изыди,  
От северный страны;  
Благословись ты Сион,  
От Синайской горы;  
Прими ты Сион,  
Вечную славу и дары;  
Облекись ты Сион,

В белые ризы и венцы;  
Торжествуй ты Сион,  
Вечно в радости. Аминь.  
(СП: № 11).

Сион — это духовный союз, град и храм, вхождение в который сопряжено со многими трудностями:

Кто в Духе усомнится,  
Во тьму вечную вселится.  
Из Сиона исключится.  
(СП: № 22).

Кто любви не имеет,  
Тот в Сион зайти не смеет.  
В сей любви мы обновимся,  
По Духу в Сион родимся.  
(СП: № 709).

Сион-народ восходит на Сион-гору — убежище, предназначенное Богом избранному народу. Во всех своих значениях Сион имеет эпитеты *горный, вечный, славный, святой*. Итак, Сион — одно из самых главных ключевых слов культуры молокан-прыпунов — в духовных песнях получает множество частичных дефиниций, из которых составляется доминантный концепт.

Другой объект герменевтической процедуры — священный текст, который является источником «Народной Библии». Объём русской «Народной Библии», меняющейся во времени, жившей и живущей преимущественно в коллективной устной памяти народа в бесчисленном количестве вариантов, по-видимому, огромен. Большой вклад в «Народную Библию» внесли русские конфессиональные группы протестантского направления, особенно молокане, давшие множество метатекстов на основе текстов Ветхого и Нового Завета. Можно отметить следующие виды взаимоотношения библейских текстов и текстов религиозного русского фольклора, имеющих первые своим источником: а) исходный краткий библейский текст даёт идею и ориентир, на основе которых вырастает обширный народный текст со своими ценностными ориентациями и своим сюжетом; б) библейский текст порождает народный текст, который сохраняет все основные сюжетные линии источника; в) в народном тексте

разрабатывается только один или два эпизода из большого библейского текста, объединенного прецедентным именем.

Эталонным образцом первого вида народных конфессиональных текстов являются тексты, посвященные тысячелетнему царству (см. гл. 2). Хилластические (милленаристские) идеи относительно скорого прихода тысячелетнего царства Христа на земле — периода в конце времени, когда сатана будет связан Господом на тысячу лет, а на земле воцарятся праведники во главе с Христом, — можно усмотреть в текстах нескольких глав Апокалипсиса; их краткое выражение присутствует, главным образом, в 20-й главе. В Ветхом Завете предвестие этих идей толкователи находят в книгах пророков Исаии, Иезекииля, Иеремии, Даниила. В молоканской культуре тексты, описывающие тысячелетнее царство, составляют большую часть сочинений молоканского пророка Рудомёткина, эти идеи присутствуют и во многих молоканских духовных песнях: так в описании тысячелетнего царства появляется множество конкретных деталей (Никитина, 2011а).

Образцом второго вида текстов является православная, в частности, старообрядческая эпическая версия стиха об Иосифе Прекрасном, где отражены все основные вехи библейского сюжета — такое взаимоотношение двух текстов уникально. Но если библейский сюжет включает в себя эпизоды жизни других персонажей, с Иосифом не связанные, то сюжет стиха полностью зависит от этого персонажа и как бы порождается его именем. Семантика текста духовного православного стиха и развитие сюжета оказывается связанными с этимологией имени и семантикой его постоянного эпитета. Иосиф — из *joseph-ei*: «Бог да умножит, приумноженный» (евр.); такая этимология стимулирует поиск логики приумножения и в череде страданий Иосифа, и в его последующем невиданном социальном возвышении. Второй фактор, ориентирующий сюжет, заключён в эпитете *Прекрасный*, который в русских духовных стихах прилагается к очень небольшому числу слов, указывающих на нечто прекрасное, совершенное прежде всего в духовном смысле (*рай, пение, пустыня*). Иосиф в народном представлении совершенен, прекрасен во всём. В тексте стиха проявляется характерная для народной культуры полярность противопоставлений, в данном случае, низа и верха (*ров — трон*) как знаков унижения и возвышения, а также абсолютность эпитета *прекрасный*. *Иосиф Прекрасный* стал в духовных стихах православных, особенно старообрядцев, любимым героем, воплощением этически и физически совершенного человека.

Смысл, связанный с именем *Иосиф Прекрасный*, можно назвать культурным концептом. Существует дополнительный фактор, указывающий на это, а именно, практически неизменный музыкальный текст «Плача Иосифа Прекрасного», повторяющий в музыкальном коде обращение Иосифа к Богу и отцу. Напев как будто бы приклеен — и не столько к тексту, который существует в разных вариантах, сколько к имени собственному, за которым стоит любимый персонаж.

То же имя и персонаж известны молоканам по Библии, *избранному* псалму и духовным песням; об Иосифе Прекрасном есть «стишки» и у духоборцев. Однако эти тексты относятся к третьему виду взаимоотношения библейского и народного текста, когда разрабатывается только часть эпизодов из большого библейского текста, объединённого именем персонажа. Таковы тексты, посвящённые Ною, Аврааму, Даниилу, Моисею.

Так, известный эпизод несостоявшегося жертвоприношения сына Авраама Исаака отражён в молоканской песне, целиком посвящённой этому сюжету. Мне удалось записать эту песню от молокан-прыгунов. Текст песни довольно близок к библейскому, однако в нём присутствуют дополнительные, насыщенные эмоциями эпизоды. Так, в песне дважды упоминается мать Исаака Сара, которая провожает отца и сына, не зная, куда и зачем они идут, и встречает их, крича от радости. Весьма эмоционален диалог между отцом и сыном. В Библии Авраам не говорит Исааку, что он будет принесён в жертву. В песне он открывает сыну страшную правду. Исаак рыдает (в опубликованном варианте рыдает Авраам (СП: № 170). Перед своим ожидаемым концом Исаак по совету отца кланяется всему свету (по русскому обычаю).

Ниже приводится библейский фрагмент, начиная с прихода Авраама и Исаака в землю Мория и кончая голосом с неба (Бытие 22: 6–12, а также стих 19). Я пропустила стихи 13–18, где говорится, что вместо Исаака был принесён в жертву овен и что был подтверждён завет Бога с Авраамом — они не нашли отражения в песне.

6. И взял Авраам дрова для всесожжения, и возложил на Исаака, сына своего; взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе.

7. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: Вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?

8. Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. И они пошли далее оба вместе.

9. И пришли на место, о котором сказал ему Бог; и устроил там Авраам жертвенник, разложил дрова, и, связав сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров.

10. И простёр Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего.

11. Но ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам, Авраам! Он сказал: вот я.

12. Ангел сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына своего, единственного твоего, для Меня.

19. И возвратился Авраам к отрокам своим, и встали, и пошли вместе в Вирсавию, и жил Авраам в Вирсавии.

Далее представлен полный текст записанной мной духовной песни. Следует отметить, что у текстов православных стихов обычно длинный путь от библейского текста до стиха через творения Отцов церкви, многочисленные апокрифы (иногда для одного текста несколько апокрифов являются непосредственным источником стиха), Толковую Палею, разного рода Сказания. Путь от Библии к тексту духовной молоканской песни, как правило, гораздо короче. Для рассматриваемой песни никаких промежуточных текстов между ней и Библией пока не найдено.

Жертвоприношение Исаака  
Бог Аврама испытал, иял,  
В испытанье он ему сказал:  
«Ва-и вазьми сына от себя, яи  
При-и принеси жертву для меня».  
А и Аврам поутру рано встал, иял,  
Разбудил сына и сказал:  
«Соби- собирай слуг и рабов, иов,  
Накладывай на жертву дров».  
Сы-и сын проснулся, убира -ва-ляся,  
В путь на жертву отправлялся.  
Ма-и мать его Сара провожала,  
И ко- куда идти, она не знала.  
Шли, шли с Вирсавии до поры,  
Остановились у той горы.  
Га-и гара Маври была не वोка,  
Но-но для Бога жертва была велика.  
Се-а сердца сына трепетала, яа,

О чём вести, она не знала.  
Иа-Исак понёс дрова на спине,  
Он и он спросил отца наедине:  
«Где-где же агнец тот святой, оиой,  
Мы бы взяли его с собой».  
«Бо-и Бог усмотрит и найдёт, иёт,  
Себе агнец изберет.  
Бо-и Бог же просит, сын, тебя,  
Про-просвети жертву для себя».  
Сы-а-сын заплакал, за-и-зарыдал, нял,  
Сквозь слезы он отцу сказал:  
«За-и зачем дома ты таился -а?  
Я бы с матерью простился».  
«Ты, ты пойди, пойди, сын мой, иой,  
На свет белай погляди,  
На свет белай погляди, не,  
Всем, всем по низкому поклону скажи».  
«Я-и я пойду на свет белай погляжу,  
И всем, всем по низкому поклон скажу.  
Но отец, собирай меня свяжи,  
И на жертвенник меня положи.  
При- придержи своей ногой, ой.  
Призакрой своей рукой.  
Я-то смерти я боюсь-а,  
Всех рассудок я лишусь.  
Всех рассудок я лишусь,  
Богу в жертву не гожусь».  
(Здесь происходит замедление темпа пения. — С.Н.)  
Абрам жертвенник сложил, иил,  
И на жертвенник сына положил.  
Я-и Яврам с ножом приклонился,  
Резьть сына он решился.  
С неба голос прогворил:  
«Стань, стань, Исак, Бог жертву принял.  
Стань, стань и Богу помолися,  
С благословеньем домой воротися!»  
Ма-и мать его Сара повстречала,  
От радости она кричала.

Сла-и слава Отцу и сыну  
И Свя-и Святому духу. Аминь.

(Запись 2003 г. Армения, г. Дилижан; пели молокане из мордовского молоканского собрания Еревана).

В сообществе молокан есть духовные песни, вводящие человека в экстатическое состояние. Песня об Аврааме и Исааке относится к их числу: ритмичный напев постепенно убыстряется, тон становится выше, голоса напряжённей. Обычно кульминационный накал таких песен бывает ближе к их концу: тогда пророки начинают пророчить, действенники поднимают руки и начинают прыгать. При исполнении этой песни предел напряжения наступил раньше, а именно на словах Исаака, что он боится от страха лишиться рассудка и не будет годиться для жертвы. Далее темп замедлился: гораздо спокойнее певцы пели о том, что Авраам кладёт сына на жертвенник, берёт нож и слышит глас с неба.

Молокане в своих беседах чаще толкуют библейские события, а не слова, однако есть и немало оригинальных, порой глубоких толкований слов. Например, на вопрос, в чём разница между *правдой* и *истиной*, был получен такой ответ: *«Истина одна, она принадлежит к священному, а правда — она международная, то есть между народами различие в правде есть, да и между людьми тоже. Правда — она ежедневная»*. В этом высказывании подмечен объективный характер истины, и субъективный правды. Заметим, что среди американских молокан есть любители внимательно читать «Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова и рассуждать о правильности толкований, в нём представленных.

#### **4. Тип информации: интерпретация vs квалификация**

Тексты народной герменевтики можно разделить на два основных типа: тексты-интерпретации и тексты-квалификации. В первом случае объектом герменевтической процедуры являются события/сюжет или семантика слова, во втором — сам текст, его формальная, содержательная структуры и функции (Никитина, 1993: 25–26), включая указание адреса библейского высказывания на обсуждаемую тему.

**Интерпретационные** тексты, в свою очередь, можно разделить на два вида: а) пересказ/изложение и б) собственно толкование/объяснение (ср. с традиционным взглядом на герменевтические процедуры как на понимание, объяснение и аппликацию (Гадамер, 1988: 364). Изложение является более поверхностным типом интерпретации, чем толкование. Многие молоканские духовные песни представляют собой изложения библейских событий, например, песни об изгнании Адама и Евы из рая.

Однако этот пересказ строится с позиций народного понимания, где может трансформироваться оценка события и героя, а также появляются привычные географические образы. Так, в записанном мною старообрядческом эпическом стихе об Иосифе Прекрасном Иаков посылает Иосифа «к сыновьям своим на Синай гору». Пересказ, или изложение, может иметь своей непосредственной задачей передачу библейского эпизода, то есть сообщение некоторой информации, однако в тексте невольно присутствуют элементы объяснения. Конечной же целью — у молокан практически всегда, о чём они сами говорят, — является *назидание* (то есть аппликация).

Изложение имеет своим объектом текст, толковаться же может и текст, и концепт/слово.

Отмечу ещё раз излюбленный представителями разных сект способ толкования слова посредством народной этимологии. Относительно конфессионима *молокане* от *мало канули* говорилось ранее; можно указать также на молоканское объяснение слова *обряд* как *обретённого* от предков. Этот образец народной этимологии позволяет объяснить место обряда между *Законом*, непосредственно данным Богом, и *порядком*, созданным людьми.

Из трёх рассматриваемых групп духоборцы особенно склонны к языковой игре, а именно приёму смыслового сближения сходно звучащих слов. Этот поэтический приём, который называется паронимической аттракцией, в духоборческих текстах часто кончается переходом в народную этимологию. Так, в одном из вопросно-ответных духоборских псалмов (54) спрашивается: «Что ты — *сор* земли или *соль* земли? Ответ: «Я *соль* земли, я Божьим словом *просолен*, а именем *прославлен*». В этом маленьком псалме представлено сразу два вида паронимической аттракции: аттракция антонимическая (*соль* противопоставлена *сору*), и синонимическая (*просолен* — *прославлен*), сближающая по смыслу *соль* и *славу*. Ср. также народно-этимологическое толкование духоборцами слова *дорога* (в южном говоре *дарога*) как производного от *дара* (подробнее см. в статье: Никитина, 1996).

**Квалификационные** высказывания также можно разделить на несколько видов. Предметом таких высказываний может быть:

а) структура текста, включая его построение, объём и деление на части, например, «Этот стих («Стих об Иосифе Прекрасном») очень длинный, мы поём только начало» (староверы);

б) жанровая принадлежность: «А это притча, её по-особому толковать надо» (молокане);

в) функции текста: «Этот псалом поём на расход» (после молоканского моления. — С.Н.); «Стихи — они для утешения, созданы» (староверы);

г) оценка концепта, персонажа, текста, его языка и его автора: «Апостол Павел нам объяснил, какая есть любовь — лучше не скажешь!» (оценка молоканами Послания ап. Павла коринфянам); «Славянский язык — он мягче русского, на нём петь красивее» (высказывание молоканских певцов).

д) указание на текст-источник. Обычно оно необходимо при толковании концептов.

В качестве примера приведу молоканское высказывание о библейском концепте духовной пищи с указанием библейского адреса:

Пища духовная — её Господь даёт, насыщает человека; она бывает жидкая — духовное молоко, это для детей и в вере ещё не укреплённых, а бывает твёрдая, как орех — для тех, кто уже умудрился — в Посланиях об этом есть, и у Петра во втором про молоко, и в Послании к Евреям тоже — про орех (из беседы на собрании в Пятигорске, 1991 г.).

В герменевтическом метатексте часто совмещаются оба вида интерпретации текста-источника и самый распространённый вид квалификации — оценка. Так, уставщица одного из беспоповских поморских соборов Пермской области, читая Житие Кирика и Улиты в перерыве большой службы в Петров день, переводила с церковнославянского на русский язык весьма вольно — это было изложение с толкованием слов и имён и внесением собственной оценки описываемых в Житии событий и персонажей. При этом соотношение длины отрывка исходного текста Жития и длины текста пересказа могло быть самым разным. Например, предложению: (мучитель) *повеле воином искати младенца и обретоша его* соответствовал эмоциональный возглас уставщицы: *нашли!* Следующее же предложение: *Вси же христиане града того веруют во Христа* было пересказано пространно, с внесением оценки действий Кирика: *Нашли его в городе этом младенца. Он уж цисто всех там обратил, цисто все в Исуса Христа веруют — этот младенец; вот сколько он умел, два года девять месяцев было ему дак* (см.: Никитина, 1993: 165–177).

##### **5. Степень связанности с текстом-источником**

Отношения вторичных текстов с первичными (источниками) весьма сложны. Названный градуальный признак указывает лишь на способность толкующего/говорящего назвать первоисточник, на формальную

близость к книге, но никак не на глубину толкования. Будем считать, что если толкующий сначала читает текст по книге, а потом толкует прочитанное, то степень связанности с книгой формально максимальна. Процедура может быть и обратной: сначала создаётся текст «от себя», а потом он подкрепляется соответствующими цитатами из книги. Если происходит изложение и объяснение какого-либо библейского текста в отсутствие Библии, но указывается его адрес (например, «это из Исайи, глава четвёртая, стих не помню»), то это следующая, меньшая связанность с первичным текстом. Здесь необходима проверка на соответствие указанного адреса действительному, которая далеко не всегда даёт положительный результат. Далее, говорящий может излагать и комментировать какие-либо библейские события, адресуя их к Библии безо всякого уточнения. Наконец, говорящий, рассказывая какой-либо библейский сюжет, может не знать его происхождения. Последние две ситуации характерны для современной крестьянской православной культуры, не обременённой конфессиональными знаниями. В старообрядческой среде, где рядовые члены общины, как правило, имеют слабое представление о Ветхом Завете, его сюжеты часто становятся известными не из Библии. Для молоканина-мужчины, исправно посещающего собрание и регулярно читающего Библию, указание адреса толкуемого текста — вопрос чести. То же самое можно сказать о старообрядческих начётчиках в отношении текстов Отцов церкви и Нового Завета.

Идея выбора текста-источника для определённой герменевтической задачи и компоновка фрагментов текста тоже является герменевтической процедурой, непосредственно связанной с текстом-источником и подчиненной установке продуцировать текст «по смыслу и по тону». Это означает, что тема создаваемого текста должна развиваться в тесной связи с выбранным эмоциональным настроем.

Любопытным примером молоканского обращения с псалмами в соответствии с этой установкой являются так называемые *псалмы с переходом*. Молокане поют псалмы на тексты из разных книг Библии, а не только из Псалтири. В некоторых псалмах они совершают *переход*: пропускают несколько стихов, объясняя тем, что нужно сохранить единство мысли и тона. Так, один из молоканских псалмов, который поётся и который входит в молитве (то есть читается), начинается с 7-го стиха 138-го псалма: «Куда пойду от духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?» Эта тема невозможности скрыться от Бога продолжается по 12-й стих, затем идёт пропуск до 23-го стиха, который поётся. Он венчает тему: «Испы-

тай меня, Боже, и узнай сердце мое; испытай меня и узнай помышления мои». Комментарий к этому «переходу» следующий: «С 13-го стиха другое идёт, а мы по смыслу ищем!» Такие вольные процедуры и их само-описания очень характерны для молокан, обладающих высокой степенью рефлексии по отношению к библейским текстам. Иногда в одном певческом *псалме с переходом* соединяются тексты разных псалмов, если они удачно связываются «по смыслу и по тону».

#### **6. Тип автора толкования: коллектив (аноним) vs индивид/лицо**

Для всех трёх групп характерны два типа авторов толкования: коллектив или индивид. Коллективные герменевтические тексты являются достоянием конфессионального сообщества, хранятся в коллективной памяти; могут быть воспроизведены сообщца или индивидуально. Самыми распространёнными коллективными текстами народной герменевтики являются духовные стихи у старообрядцев, духовные песни у молокан, псалмы и стихишки у духоборцев, имеющие книжный источник. Кроме того, существует много текстов, коллективных по сюжету и индивидуальных по исполнению. Таковы пересказы христианских легенд, книжных повестей, эпических духовных стихов. Индивидуальные тексты толкований обычно создаются по случаю, хотя могут получить письменное закрепление и широкое распространение в сообществе (например, сочинения старообрядческих и молоканских писателей-полюемистов). Большинство духоборческих псалмов было создано или заимствовано из Библии их вождями, и только потом эти тексты стали достоянием устной коллективной памяти.

Индивидуальные устные тексты толкования могут быть спонтанными или заранее продуманными: так, многие молоканские беседники, готовясь к собранию, продумывают тему и план беседы, подбирают цитаты. Однако часто приготовленное приходится отбрасывать, если тема собрания (то есть начатая первым беседником или певцом), оказывается не связанной с заранее продуманной беседой.

#### **7. Гендерный фактор: мужское vs женское**

Сердцевина герменевтической деятельности — толкование — в конфессиональных культурах является мужским занятием, вольное изложение библейских сюжетов — преимущественно женским. Как уже говорилось, в старообрядческой среде оппозиция «мужское—женское» связана с оппозицией «письменное/книжное—устное» и определяется большей значимостью мужского и письменного. Примером тому явля-

ется старообрядческая полемика, основанная на различиях в толкованиях и породившая большое число письменных сочинений, авторами которых, естественно, были мужчины. В молоканской культуре, хранящей традицию устных толкований, оппозиция «письменное—устное» не так существенна, однако иерархия в самой области устного восполняет этот недостаток: так, по молоканским правилам беседником может быть только мужчина. Даже запевать псалмы женщины раньше не могли. Сегодня нарушается ранее незыблемое правило: «Женщина в собрании да молчит». В общинах, где есть мужчины, женщина не беседует, но может читать Библию. Если же мужчин в собрании нет, то женщина по воле исполняет мужские роли пресвитера и беседника (и иногда вполне успешно). «Женщины, сестры у нас не пели. Петь у нас только всегда поручали братьям. Наступило такое время вот, как сейчас: хотим ли мы, не хотим — нету братьев. Что ж, выходит, повесить замок на дом молитвы? Не повесим же», — говорит пожилой пресвитер одного из собраний на юге России.

Женщины сами часто подчёркивают, что «в глубину не лезут». В пересказе библейских событий они нередко их комбинируют, «приземляют», максимально приближая время и пространство событий к «своему» месту и времени, связывая с народными поверьями; притчи в их изложении часто теряют иносказательный смысл. При этом молоканки обычно сообщают, что читали Библию. Приведу несколько пересказов библейских сюжетов, записанных от молоканки А.В. Аришиной, 72 г., родившейся в Грузии в селе Ульяновка (запись 2005 г., село Чардым Саратовской обл.).

#### *1. Изгнание Адама и Евы из рая*

С. Н. — Адам и Ева. В чём их грех состоял?

А.В. Аришина — В чём состоял? Они это... Змея подползла и гварит: «С этого дуба поешьт яблук». А Ева не хотела.

— Ева не хотела?

— Не хотела. А Адам её соблазнил: «давай!». И покушали, и стыд они поймели. Они ведь голы были, вот видишь, мы так бы жили голыми, они не чувствовали стыда, не понимали стыд. А когда яблук покушали и стыд поймели, тады большие такне листы сорвали и стали накрываться от стыда. Ну, тады Бог их с рая выгнал, вон их отседа. И змею выгнал, и их выгнал.

— А рай где был — на земле или на небе?

— Вот там чей-ть не указано, не знаю. Ну, наверное, на небе, на земле-т не было, там, на небе. И змею эту выгнал, и йих выгнал.

- А какая была змея?
- Змея? Ну, ползуча.
- Это змея была, а не сатана?
- Ну, змея. Ну, как сатана, ну, она, сатана, как змея, змея соблазнила — поешьте яблоки. И это Бог яму сказал: «Ты иди работай до пот-крови», яму сказал. А Еве сказал: «А ты рожай с болей», — это Еве гырьт. «А ты работай», — на него, и выгнал с раю. Видишь, в раю были, стыда не имели ничё они, как братья-сестры жили.
- Значит, детей у них не должно было быть?
- Конечно, нет, они не понимали.
- Господь сказал: плодитесь и размножайтесь — когда же он это сказал?
- Когда выгнал, тады сказал: «Ты рожай, гварит, ага, с болей-болезней, а ты работай до крови-пота, работай». Вот так надо мужикам работать...

Заметим, что главным виновником в приведённом рассказе оказывается Адам, за что его Господь наказал работой *до крови-пота*, хотя и Ева тоже поплатилась: *рожай с болей-болезней...*

## 2. Потоп

- Кто такой был Ной?
- Ной — верящий человек, вот когда потоп, он людям гварит: «Потоп будит!».
- Откуда он знал?
- Бог подсказал ему. Конечно, сказал. Ной стал делать, значит, большой... (Затрудняется назвать. — С. Н.). И всяких насекомых, чево есть всего по пары, значит, туда завёл. Всю эту, в общем, детей, жану, а вроде эт жена шла его — главное дело, у нас в Грузии — Цателитцкаро — гора стоит, камень — на автобусе или туда электричкой можно доехать.
- И что за камень?
- Камень... Жена, жалко стало детей, а какие дети не пошли с ними, и она обратилась посмотреть, сяло как гибнет, уже потоп пошёл, уже вот так всё и первярнулось в камень соли — сейчас скотина лижет. И стоит, скотина лижет.
- Значит, это в Грузии было?
- В Грузии. Там вот Ной — вот эта сама здания, что он строил — там, на горе где-то, туда не зайдёшь никогда. Сколько пытались туда люди лезть — вот до половины залезут и падают. И змеи тама — гырьт, объедают их, змеи не допускают, обкружили змеи...

— До чего не допускают?

— До... Ной эт сбивал ковчег. Тож в Грузии. Тама, тама находится. И вот так и стоит этот большой камень соли, прям солёный. И как скотина идёт — лижет, да. А он такой же большой. И вот все зашли, насекомые какие, все ушли, скрылися и остались. Когда вода прошла, они вышли. Тады снова опять наживали и нажили. Вон сколько! Мир какой нажили!

### 3. Иосиф Прекрасный

Сюжет об Иосифе Прекрасном рассказан как семейная драма со счастливым концом. Опущено описание искушения и страданий Иосифа в Египте, а эпизод с золотой чашей изложен как щедрость Иосифа, не взявшего золота, предложенного братом.

— Яков тоже он — пророк. Дети у него... Семь душ, ребята все были. Одного Якова ненавидели они его. Нет, Иосифа. Иосиф был сын. Братья пошли, бросили яво в яму. Шли богатые, ехали и подняли — дитё лежит, плачет. Забрали.

— А он маленький был?

— Лет двенадцать было. Братья ненавидели ево и бросили. Мы ещё пели его (стих). И бросили яво в яму. Богатые люди ехали и забрали яво. Он уже в чужой стороне был. Кто забрал, прынял яво за сына и всю богатству яму отдал. Он руководил и уже богатый был. А когда, где отец жил и братья, тут такой голод пошёл: поисть неча было. Они туда и поехали что-нибудь покушать. А брат (Иосиф) его угадал Вениамина. А он, што поехал, не угадал, а энтог угадал. Гырьт: «Напоитя и накормитя, и дайтя (золото тот вёз), обратно положитя в мешки, ничего мне не надо, пускай берёт». Ну, приехал к отцу и рассказал: «Вот так и так, богатство дал, ничего не взял и золото назад отдал». Ну, собрались туда, к яму ехать. Поехали. Он их тады прынял да гырьт: «Уж вы мои родненькие. Отец!». Такая радость была. Вот чё. Библия у нас хорошая. Когда надо, возьму да почитаю.

### 4. Притча о блудном сыне

— Про Исаака слыхали?

— Да как же? Читали, господи, всё читали, всё... Исаак — как он дитя этого свово, дал яму имению, он ушёл, а потом его прынял, когда он имению свою всю проел, прогулял, сын. А один сын с нём жил. Да. И он тады, када прышёл издаля, отец яво прынял и слугам сказал: «Дайте яму луччу одёжу и персьн на палец».

Дитё, мол, гырьт, отживело, проснулся, вспомнил, а он ушёл и проел всю богатству (имение отец большое яму дал). А потом ходил у людей работал, свиней пас. А тады говорит: «Зачем я буду у людей работать, когда я могу эт у отца своего родного, покорюсь пойду яму». И когда он прышёл, отец яво издалека угадал, бежит, яво встрел: «Ну, — гырьт, — проснулся мой сын, проснулся, а то был спящий, грешный — гырьт, — был спящий, проснулся». А эт был на работе, сын старший (эт младший ушёл), идёт и гырьт: «Чаво у нас там, гырьт, такая веселия и всё». Слугу спрашивает. А он гырьт: «Брат твой вернулси, отец заколол хорошего, гырьт, телёнка. Гырьт: «Первого телёнка заколитя, что мой сын проснулся, отживел». А энтот стал ревновать: «Ты мене даже не то, что телёнка — козлёнка-то не давал зарезать там всё». А он гырьт: «Сын мой, это всё твоё и моё, а ведь это наш сын вернулся, сын, гырьт, проснулся». И принял его отец опять. А то имение: «Дай моё имение и всё».

Заметим, что притча, иносказание по определению, была представлена как бытовая семейная история, правда, с элементами иносказания: сын, ушедший от отца, становится духовно мёртв, он спит; вернувшись домой, сын проснулся, *дитё отживело*. Я надеялась, что А.В. Аршина перескажет мне сюжет жертвоприношения Исаака, но Исаак оказался в её рассказе блудным сыном. Пересказывая библейские сюжеты весьма вольным способом, моя собеседница неоднократно подчёркивала, что всё это точно по Библии, которая лежит у неё под подушкой и которую она читает перед сном.

В качестве гендерных языковых различий можно отметить в «женских» текстах тенденцию к сочинительным конструкциям в отличие от текстов мужских, где более ясно выражаются подчинительные связи, главным образом, причинно-следственные и условные.

### **8. Типы коммуникативных ситуаций**

Некоторые из параметров, влияющих на коммуникацию, уже были названы выше: формы коммуникации, гендерный фактор. Безусловно, существенным является статус говорящего: «старец» он или простой член общины. От первого ожидается большее количество цитат и точных адресаций к книгам Библии. Важен и статус адресата — взрослый он или ребёнок. В некоторых общинах к детям обращаются со специфическими библейскими загадками в целях проверки и пополнения библейских знаний.

Герменевтическая деятельность несколько различается в ситуации богослужения (сакральной) и повседневной (профанной) жизни, например, в разговорах за чаем. Так, в собрании беседа — это монолог беседника, обращённый к собранию, и вопросы, как правило, в большинстве молоканских собраний неуместны; а за столом возможна именно беседа в современном понимании — как диалог. Можно говорить о целях разных герменевтических текстов в зависимости от типа герменевтической информации и типа адресата. Так, изложение (пересказ) имеет целью сообщение новых сведений ребёнку или непросвещённому взрослому, а толкование ключевых слов или событий является духовным упражнением и для говорящего, и для адресата. Однако главной целью является объяснение для назидания; (последнее относится к третьему компоненту герменевтической процедуры — *апликации* (Гадамер, 1988: 364). Рассмотрим два текста. Первый — краткий пересказ истории Иова. Говорящий — пресвитер одной из прыгунских молоканских общин Ставрополья. Сюжет возник в разговоре исследователя (С.Е. Никитина) с пресвитером П.Ч. и его женой Ф.М. (оба молокане-прыгуны родом из Карса, живут в Ставрополье). История Иова была приведена как пример принятия испытания, данного Богом Иову, со смирением и кротостью, и эта назидательная мысль несколько раз повторялась в небольшом по объёму тексте:

П.Ч. — Иова Бог так испытал! Сатане на измождение отдал. Сатана входит, гврит: «Да, ты его всем благословил, то есть наградил, всем наградил — и детьми, и скотом, и имуществом, и всем. А вот ты его лиши, а посмотрим: он благословит тебя иль нет?». Бог гварит: «Иди, — гварит, — только душе не касайся». Вот у него (Иова) и скот погиб, и всё погибло. Подходить (люди) и гворят, вот што, вот што, только я чабан, допустим, один остался (эт имущество), потом дочеря погибли, потом и всё это ушло, и сыновья, и всё. И он говорит: «Наг я родился, наг я умру». Больше он ничего не сказал...

Ф.М. — Зачем, он час (час рождения. — С.Н.) проклял, когда дтей побил. Пришли весники, сказали, что, значит, за весёлым столом сидели, и вихрь поднялся, крыша поднялась, и побил всех. И он сказал: «Проклят тот час, в который мать родила, мать моя». Час он этот проклял. Вот не дай Бог: в этот Иов час попадёшь, вот это проклятие ляжет быстро, кто кого проклинаят, вот в этот Иов час.

П.Ч. — В конце концов, гварит: «Иди, только душе не касайся». Но Сатана коснулся до телу. Болезни, черви появились. Его за город вывезли, жена стала над нём: «Ты чего, — гварит, — прохули Бога и умри». А он ей гварит: «Одна ты нашлась, что, мы хорошее должны от Бога принимать, а плохое не должны?» Так и не сумела так она его соблазнить на это. И, в конце концов, опять которые его друзья ходили посещать его, и говорят: «Всё равно, — гьрт, — ты согрешил». Искусители были, искушали его, всё равно. И потом этим трём было сказано, им, которые посещали: «Идите, вы неправильно советовали этому Иову. Вы принесите жертву, пусть Иов за вас помолится, я вам прощу». И опять Бог наградил его и детьми, и имуществом, и всем наградил.

Ф.М. — Счас такого искушения никто не может перенести. Кадьшние люди были, они всё-таки твердые были, а **счас сокращённая вера**.

П.Ч. — Любой верующий человек — он на земле искушения переносит. Если искушения не будет переносить, то он не заслужит царства небесного.

Жена пресвитера вмешалась в пересказ, отметив, что Иов всё-таки проявил слабость, проклявши час своего рождения. Отмечу, что она добавила народное поверье об Иовом чаше, обнаружив гендерную склонность к мифологическим истолкованиям библейских событий.

Второй текст возник в разговоре за столом, после воскресного собрания в небольшой общине переселенцев из Армении в посёлке Слободка Тульской области. Было человек десять. Беседник Василий Алексеевич Тикунов говорил о спасительной силе молитвы «Отче наш», которая была дана Христом своим ученикам. Я спросила, почему Пётр отрекся от Христа. Молоканам я задавала этот вопрос много раз и получала стереотипный ответ не на вопрос «почему», а на вопрос «для чего». Зачем нужно было, чтобы Пётр отрекся? Ответ: «Для назидания людям — не будьте самоуверенны и не полагайтесь на свои силы, на своё Я. Пётр почти клялся: «Никогда не отрекусь». Ему и было показано: не клянись!» В данном же случае был получен ответ на «почему».

В.А. (не сразу):

— Я Вам отвечу — послушайте внимательно. Когда Христос пришёл в Гефсиманский сад, а Христос взял учеников, отошёл и стал молиться, так? А когда он молился, ученики что делали?

Голоса: — Спали.

— Не молились, нет, они спали! Он подходит к ним, и он и говорит: «Неужели вы не могли один час со мной пободрствовать, один час со мной?». Опять отходит, они опять спят. И когда... если бы не спали, они, конечно, не испугались бы, они приготовились бы. Потому что говорится: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы избежать искушению». А когда пришли эти искушения, они проснулись — искушение, перепугались, ни сил нет, ничего. И давай разбегаться, кто куда, спасать свою жизнь. А если бы со Христом? Молились бы они, не убежали. Один со Христом (мне так кажется) молился — это был его любимый ученик Иоанн, потому что он один не убежал, не отрёкся и зашёл с Петром туда, во двор первосвященника, когда Пётр отрекался, там, возле у костра грелся. А об Иоанне ничего не писано, где он был в это время, сидел он возле костра или нет. Об Иоанне вместе написано, даже написано — Иоанн его (Петра) ввёл. Придверники какие-то знакомые были, он его провёл, или нет? И Пётр примостился греться: очень уж замерз. А костёр разожгли рабы первосвященника, те, которые Христа привезли. Вот Пётр и пристроился погреться <...> Оказывается, возле таких костров греться как раз и не нужно, возле таких костров отрекаются от Христа. И отрёкся. Если бы он туда не при... Иоанн не подошёл погреться, а Пётр подошёл погреться. И отрёкся. И когда он отрёкся, уже выбежал, Христос смотрел на него, передрасветный петух запел. Христос смотрел, на него смотрит, он там связанный был, он (Пётр), гырт, заплакал, закрыл лицо руками (не мог смотреть он на Христа) и горько заплакал и выбежал в эту тьму, чтобы действительно встретить утро Воскресения. А когда Христос воскрес, когда на Генисаретском озере он ловил рыбу, вот они всю ночь, не он, а ученики ловили, ничего не поймали. Выходят — уже солнце встаёт, выходят, смотрят — стоит Христос. Говорит: «Дети...». А рыбы нет, ничего не поймали. Он говорит: «Возьмите такие-то сети с правой стороны». А рыбаки знали: ночью ничего не поймали, а днём при солнце вообще ничего не будет. Ну, тогда закинули и сколько поймали — не могут вытащить.

Голос: — Сто пятьдесят рыб.

— И когда, он гварит, тащили сети, Пётр и Иоанн стояли и смотрели, и Пётр сказал Иоанну: «Это Христос (они до этого не узнали его), это Господь» — по его делам, по его словам. Пётр

бросился в воду, приплыл к берегу, остальные вытащили сети. И что интересно, когда выходит на берег — смотрит: костёр для них зажёл Христос.

Голос: — И рыба.

— И рыба уже жареная, и всё.

Голос: — И хлеб.

— И хлеб лежит. И он их приглашает: «Идите, ешьте». Измученные всю ночь ученики были. «Ешьте хлеб», — гърт. Когда они сели вокруг, солнечный день, всё. И вдруг Христос говорит, уже не называет Петра Петром (он же назвал его Петром), теперь не называет и говорит: «Симон Ионин — то есть как был Симоном, так ты ещё и остался Симоном, — любишь ли ты меня?». Не говорит: «Петр, ты помнишь, что говорил?». Нет, не напоминает. Только спрашивает. Пётр гворит: «Ты знаешь, как я тебя люблю». Второй раз спрашивает. Так он три раза там отрекся и три раза здесь говорит. И смотрите, какая параллель. Там возле костра Пётр отрекается. Это костёр мира сего, у которого многие любят погреться. Мы сегодня говорим, а для чего, разве нельзя? Вышел с собрания, можно сделать — и шорты одеть, можно сигару взять, можно губы накрасить и ничем не отличаться. Какая разница? Нет, это мир, он к себе затягивает, он свои костры зажигает, привлекает, там хорошо можно погреться, там повеселиться, там сытно поить и попить, всё можно. Это мир, но возле этих костров — это нам пример даден — они обязательно отрекутся. Не только что словами, своей жизнью они отрекутся от Христа. А где Христос зажёл костёр, здесь собрались ученики, здесь нет отречения. А здесь сразу же Христос говорит: «А ты любишь ли меня?» Я всегда говорю: вот придёт Господь, ничего не будет говорить, никому не скажет: «Ты такой, Василий Алексеевич, вот ты такой грех сделал, ты вот то совершил, вот ты такой». А скажет: «А ты любишь ли меня?» А можно ли ответить, любим или не любим?

Ответ Василия Алексеевича не был заранее подготовлен, поэтому он ответил не сразу. Прекрасное знание Библии, творческий «духовный» подход к толкованию позволили В.А. Тикунову создать оригинально аргументированное объяснение отречения Петра. Для этого он использует три эпизода из Нового завета: молитву Иисуса в Гефсиманском саду, отречение Петра и встречу Христа с учениками на Тивериадском (Генисаретском) озере после своего Воскресения. Для пересказа первых двух

эпизодов он обращается к текстам разных Евангелий (Библию при этом В.А. не открывал и адресов не указывал). Моление в Гефсиманском саду пересказано по текстам Матфея и Луки (именно в них говорится, что Христос не однажды — трижды — видел учеников спящими). Для описания пребывания Петра в доме первосвященника используются тексты от Луки и Иоанна: в обоих Евангелиях говорится, что слуги и рабы первосвященника разожгли огонь. Только в Евангелии от Иоанна есть сведения о том, что Петра ввёл в дом первосвященника один из учеников Иисуса, знакомый первосвященника (Иоанн, 18: 16). Только в Евангелии от Луки говорится, что Пётр, увидев Иисуса после своего отречения, горько заплакал (Лука, 22: 62). Эпизод же на Тивериадском озере есть только в Евангелии от Иоанна (гл. 21).

Главным ключевым словом рассказа стало слово *костёр*. Толкование противоположной суги двух костров — одного, зажжённого рабами врагов Иисуса, и другого, зажжённого самим Христом, — и является ключом для ответа на мой вопрос. Неслучайной кажется последовательная замена слова *огонь* в текстах Евангелий на слово *костёр* в пересказе обоих эпизодов. Дело в том, что слово *огонь* не содержит в себе семантической валентности на каузатора огня, то есть на того, кто его разжигает, а в слове *костёр* такая валентность есть. Именно это слово было необходимо Василию Алексеевичу, чтобы сделать свою мысль ясной. Костёр, разожжённый рабами врагов Христа, таит в себе соблазн и предательство. Костёр, разожжённый Христом, говорит о любви Бога к людям. Нельзя не отметить назидательную окрашенность всего текста, столь свойственную молоканским беседам. Интересно отметить, что замена слова *огонь* на слово *костёр* при толковании этих эпизодов присутствует в Толковой Библии Лопухина, о которой В.А. Тикунов вряд ли слышал.

#### **9. Тип/способ толкования: «буквари» vs «духари»**

Приблизившись к сложнейшей области способов толкования Библии в конфессиональных культурах, остановлюсь только на том, как молокане определяют способы своего толкования. Однажды, выясняя причины молоканского запрета на алкоголь, я упомянула брак в Кане Галилейской, заметив, что Христос претворил воду в вино и, стало быть, не был против употребления этого напитка. В ответ я услышала: «Ты что, *букварь*? Не вода превратилась в вино, а Моисеев закон сменился Христовым. А ты что думала, что и брак правда был, и вино пили? Надо быть *духарём*, чтобы понимать Библию». *Буквари* и *духари* — номинации, указывающие на два основных способа толкования Библии, существующих с первых веков

христианства: буквальное, или антиохийское, («от буквы») и иносказательное, «духовное» — александрийской школы («от Духа»). И то, и другое требует погружения в библейские смыслы, умения сопоставлять разные фрагменты текста, находить в них общее. «Библия глубока, как море, и каждый раз погружаешься на разную глубину», — говорят молокане. Такая установка предполагает множественность интерпретаций, что и происходит, и иногда несогласие в интерпретациях между двумя уважаемыми «старцами» приводит к расколу собрания и выделению новой общины (вспомним о понятии *текстуальное сообщество!*). Разделение на букварей и духарей не совпадает с разделением молокан на постоянных и прыгунов: так, среди постоянных есть и «буквари», и «духари».

Безусловно, интересным объектом толкования являются притчи, по определению требующие объяснения иносказания. Некоторые притчи не имеют больших расхождений в толковании у «букварей» и «духарей». Такова, например, притча о блудном сыне, по сюжету возвращающемся к отцу земному, а по смыслу — к небесному (Лука, 15: 11-32). Ниже приводится текст толкования, записанный на съезде молокан в 1992 г. от одного из пресвитеров:

— Господь требует одно: чтобы мы хотели спастись. Прийти к Господу, раскаяться перед ним и прийти перед Господом таким, какой ты есть сегодня. Не ждать, когда ты бросишь курить, пить, обижать другого или красть. Нет, не жди, это сам можешь и не успеть за жизнь сделать. Приди до Господа такой, как есть, и скажи: «Господи, я прихожу к тебе, как есть. Прости меня, помой меня этою святою драгоценною кровью». Как пришёл некогда расточивший всё имснье, получивший от отца блудный сын, с какими распостёртыми руками отец вышел ему навстречу! Он не глядел, что у него вся голова в болячках, что он грязный, оборванный. Он и шёл, подкрадывался навстречу отцу своему. Но когда увидел отец его, то, как мы читаем, братья и сестры, отец побежал навстречу, пал на колени перед этим грешником, перед этим виновником, сыном своим, объял его и приказал заменить ему одежду и сделать пир — будем есть и веселиться по такой причине. Сын сей пропал, но он нашёлся, был мёртвый, но он ожил. Поэтому человек, пока не пришёл с раскаянием до Господа, он живой, но он мертвец, ходящий со всеми наравне по земле. Но он неживой для Господа.

У молокан-«духарей» много интерпретаций/толкований имеет притча о добром самарянине (Лука, 10: 30-37). Приведу краткое изложение

двух толкований (в них по-разному толкуются почти все элементы текста). Первая принадлежит одному певцу и беседнику Ставрополя, который считает, что в притче говорится о падшем человечестве, явившемся в образе израненного самарянина. Раны — это грехи человечества, от которых не спастись ветхозаветным священством. Спасает человечество Христос (добрый самарянин, который отвёл больного в гостиницу). Другая интерпретация принадлежит беседнику, живущему в США. Он считает, что в образе подвергшегося нападению разбойников самарянина предстаёт Христос, шедший из небесного Иерусалима в земной Иерихон. Добрый же самарянин — это верующие народы, в которых живёт Истина — Христос.

Другая притча — о самарянке и Христе (Иоанн, 4: 4-42). В народной устной традиции имеется два типа её интерпретации. Первый тип — пересказ/изложение этого сюжета, представленное несколькими версиями духовного стиха у православных, в частности, у старообрядцев, и песнями у молокан; наиболее известны тексты, начинающиеся со строк:

Яков создал студенец  
И за то получил венец,  
Венец предрাগий, венец предрাগий.  
Эта версия распространена, главным образом, среди старообрядцев.

Две других, имеют следующие начала:

1. Под тенью навеса на выступе гладком  
Сидел у колодца Христос.  
Пришла самарянка обычным порядком  
Наполнить водой водонос.

2. У колодца сидел, отдыхая, Христос.  
Он почувствовал жажду, истому.  
Самарьянская жена с кувшином на плече  
Она шла и пришла к водоёму.

Эти тексты есть и у православных, и у молокан; последний текст (с вариантами) характерен для прыгунского репертуара.

Второй тип интерпретации — толкование — объяснение, относится и к самому евангельскому тексту и к его переложению в песне/стихе как к

иносказанию. Здесь два объекта такого толкования — вода и самарянка с её пятью мужьями. Христос говорит с самарянкой о воде, которая осмысливается и как вода из колодца, и как учение Христово — живая вода истины, и это толкование — общее для всех христиан. Для молокан очень важно «духовное» толкование евангельского фрагмента о пяти мужьях самарянки. Один из беседников-духарей объяснил мне, что этот текст нельзя понимать буквально: самарянка — это народ, ищущий истинную веру и проходящий разные этапы своего духовного созревания (мужья), пока, наконец, не найден истинный пророк и муж церкви — Христос, дающий воду живую и говорящий: «Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Иоанн, 4: 23). (Более подробно см.: Никитина, 2008).

Существенно, что не только буквальное, но и иносказательное толкование молокан должно производиться внутри содержательного пространства Библии: это неременное, хотя обычно невербализуемое условие ограничивает полёт фантазии толкователя и определяет возможность принятия толкования слушателями. Это главный принцип молоканской герменевтики в отличие от многих толкований духовборцев, связывающих содержание толкуемых текстов с социальными факторами (см. толкование «Голубиной книги» на с. 219–220).

## О духовном толковании

Рассмотрим более внимательно содержание последнего пункта представленного членения герменевтического пространства. Яркий пример духовного толкования дан выше — это объяснение эпизодов с *огнём (костром)* в ответе на мой вопрос «Почему Пётр отрёкся», данное выдающимся молоканским беседником Василием Алексеевичем Тикуновым (известный учёный В.В. Налимов, встретившийся с ним на его родине в Армении, назвал его «народным философом»). Замечу, что сама фабула событий в Гефсиманском саду и на Тивериадском озере в интерпретации В.А. Тикунова была вполне близка к интерпретации «букварей».

Склонность к иносказанию, к аллегорическому или символическому толкованию, к употреблению тропов, сравнений и других фигур речи является характерной чертой молоканского речевого поведения.

Во время полевых исследований языка и культуры молокан, живущих в США, музыковеду Маргарите Мазо и мне пришлось вести с пресвитером

одной из наиболее закрытых молоканских общин долгий и безуспешный разговор о разрешении присутствовать на богослужении. Когда мы упомянули про корни молоканства, о которых мы могли бы рассказать, то в ответ услышали: «Корни? Господь насадил дерево молоканства, и мы видим его ствол, его ветви и листья, а корни не видим — они в земле. Если мы начнём их копать, то дерево засохнет». Стёртая метафора *корни* в устах пресвитера — владельца бензоколонки — преобразилась в яркую разветвлённую речевую фигуру: не нужно копать корни, ибо засохнет дерево. Господь дал нам возможность любоваться его листвой, а корни от нас скрыл.

В этом высказывании была демагогическая лукавость — на самом деле молокане очень любят копаться в своих «корнях», связывая, например, появление молоканства как апостольской веры на Руси с приходом на Русь Андрея Первозванного, но не все хотят допускать до этого «копания» «чужих». Однако нельзя было не восхититься способом, каким отказ сотрудничать с нами был выражен, и нельзя было не пополнить им нашу копилку молоканских метафор, щедро рассыпанных по молоканским устным текстам. И не только метафор. Наиболее типичными средствами молоканского дискурса являются также иносказания и сравнения. Обычные грамматически выраженные сравнения часто превращаются в развёрнутые аксиологические сопоставления. В любом случае присутствует стремление к установлению аналогии между элементами разных миров, а именно, мира материального, мира физической конкретности (*плотного мира*) и мира идеального, духовного. В качестве примера объяснения духовного концепта через материальное, предметное, приведу фрагмент из рукописной книги уроков-бесед одного из лучших американских молоканских беседников, получившего начальное школьное образование в Иране, откуда он молодым человеком приехал в США в пятидесятые годы прошлого века. Он рассуждает о том, как проявляется в человеке Дух (сохраняю пунктуацию подлинника. — С.Н.):

«...Мы должны уразуметь Святость в человеке и как его можно понять. Здесь мы приведём маленький, но чудный пример: Возьмите головку лука и носите его при себе, и он не зделает вам никакого вреда. Но пусть этого лука коснётся что-то острое; и тогда опять не можете видеть, что исходит от этого лука, и только обоняете его запах. Глаза ваши только скажут вам правду, потому что слёзы идут из ваших глаз. Так и о человеческом Святом Духе. Когда станешь с человеком говорить что-то серьёзное и коснёшься креп-

кого разговора, и тогда станешь получать ответ, тогда только узнаешь какого этот человек намерения и какого он духа. А дух видеть ты не можешь, только можешь определить по словам, выходящим из уст человека».

Тенденция к аналогии, метафоре роднит молоканскую речь с духоборческой и сближает их со способами толкования Библии Григорием Сковородой. Так, общей является метафора жевания, разжёвывания библейской мудрости для правильного усвоения: «У ангелов всё разъяснено. Но мы живём на земле, и нужно всё разъяснять. Вот беседник и разжёвывает все слова-выражения», — говорят молокане. Собрание молокан один из беседников-прыгунов уподобил организму, где рот и желудок — рядовые члены собрания, а голова — престол, то есть это старцы: пресвитер, беседники, певцы, пророки. Если пророки — это глаза, певцы — голос, то беседники — зубы: «Если зубы хорошо пережуют, то слушатели довольные, язык и желудок не болят» (ср.: «Читать Библию на языке Г. Сковороды значит «преобучать» вкус к пище библейской... Он представляет познание священного слова как разжёвывание, проглатывание, как усвоение пищи» (Софронова, 2003: 187) .

Общей характерной чертой является и любовь к звучащему слову. Как пишет Л.А. Софронова, «Г. Сковорода учит искусству «слышания» священного текста, это на его языке означает понимание» (Софронова, 2003: 180). (Ср. с молоканским высказыванием: «Слово божье — звуковое. Если ты будешь молчком читать, ты никогда не поймёшь»). Как я уже отмечала, у молокан и, особенно, у духоборцев очевидно стремление видеть сходство смыслов там, где есть звуковое сходство (паронимическая аттракция и народная этимология), например, духоборческое: «*престол* есть *пристанище* истинных христиан, *Лазарь* есть *разум*, *кадило* есть *великое дело*» То же отмечается и у Г. Сковороды: «Чутко прислушиваясь к звучанию слова, Г. Сковорода сближает слова по звучанию, и тогда речь становится *рехой*, в слове *гора* слышится намек на *горесть...*» (Софронова, 2003: 154).

У молокан-прыгунов аналогии между событиями своей истории, своим сообществом и историей священной, её персонажами-символами иногда приобретают характер отождествления. Так персонаж Откровения Иоанна — истории будущей — жена, облечённая в Солнце, символ церкви, оказывается символом церкви прыгунов (Clay, 2010). Напомню, что слово *церковь* в языке молокан, как и в Новом Завете, имеет только одно значение — «сообщество верующих».

«Духарём» был видный теоретик молоканства Николай Матвеевич Анфимов. Он изложил основные догматы и составил молитвенник общины духовных христиан-молокан (Изложение догматовъ..., 1912), где дал многим христианским понятиям наиболее устоявшиеся в молоканской традиции метафорические толкования, сопровождая описание понятий множеством ссылок на соответствующие фрагменты библейского текста. Так, «духовно» толкуется причастие (обряда причастия, как и водного крещения, у молокан нет): «причастием признаём не буквальное вкушение хлеба и вина — ибо, когда мы едим или пьём, то едим и пьём для себя (Зах., 7: 6), потому что пища для тела (Римл., 14: 17), а *вкушение благоволений божьих* (Евр., 6: 4–5, Пс., 33: 9, II Петр., 2: 3), питающих душу человека... (Ис., 55: 1, Притч., 3: 3, Ефес., 5: 29, I Тимоф., 4: 6)». (Изложение догматовъ..., 1975: 172; курсив мой. — С.Н.)<sup>1</sup>.

Замечу, что отсылки Анфимова к разным книгам Библии, в Новом и Ветхом Заветах иногда указывают на тексты, очень близкие по смыслу к авторскому, например, его утверждение «когда мы едим и пьём, то едим и пьём для себя» повторяет смысл вопроса в книге пророка Захарии, 7: 6: «И когда вы едите и пьёте, не для себя ли вы едите, не для себя ли вы пьёте?». Чаше же эти отсылки требуют дополнительных аргументов для установления смысловой связи библейского текста с утверждениями автора. Так, в качестве аргумента для дефиниции причастия как *вкушения благоволений божьих* указывается текст из Послания к евреям, 6: 4–5, вынутый из более широкого контекста — стихов 4, 5, 6: «4. Ибо невозможно — однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и соделавшихся участниками Духа Святого, 5. И вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, 6. И отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются ему». Главный смысл этих библейских строк следующий: распинающих Сына Божия, какими бы они до тех пор ни были, невозможно обновлять покаянием. Однако повторяющаяся во всех остальных ссылках мысль, что вкушение духовной пищи приближает к Богу, может подвести к предлагаемому автором пониманию причастия, например, «Вкусите и увидите, как благ Господь! Блажен человек, который уповает на него!», (Пс. 33: 9); «Ибо вы вкусили, что благ Господь» (I Пет. 2: 3).

Как уже говорилось, концепт духовной пищи — один из главных в молоканской культуре. Так, ветхозаветная манна рассматривается Анфимовым прежде всего как *преобраз новозаветного хлеба, то есть духовной пищи* (Анфимов, 1912: 174). Анфимов цитирует слова Иисуса: «Я есмь

1 Оставлены сокращения в ссылках, принятые Н.М. Анфимовым в цитируемых работах.

хлеб жизни, сшедший с небес» (Иоан. 6: 32–33). Почти дословно повторяет эти слова молоканская песня:

Ты истинный хлеб сшедший с неба,  
Для вечной жизни всех верующих душ.  
Кто вкусит хлеб сшедший с неба,  
Тот не увидит смерти вовек  
(СП: № 358).

Библейские концепты небесного хлеба и шире — духовной пищи — являются наиболее употребительными, наиболее семантически разветвлёнными, мощными и творчески осмысляемыми в речах и беседах многих молоканских старцев.

Н.М. Анфимов является автором ещё одной книги, а именно: «Толкование на Песнь песней, книгу Соломона, сына Давидова, царя Израиля». Она также вышла в начале XX в. Тифлисе и почти через 90 лет была переиздана пресвитером молоканского собрания переселенцев из Армении В.В. Тикуновым в Туле (Анфимов, 2000). Эта книга представляет собой образец оригинального толкования молоканского богослова, хорошо осведомлённого в исторической литературе и, безусловно, талантливом интерпретатора.

Толкование Анфимова — индивидуальное толкование — следует рассмотреть в двух аспектах: во-первых, в пространстве разнообразных толкований этого произведения представителями различных христианских направлений, в частности, раннего христианства и протестантизма; во-вторых, в пространстве толковательной практики Библии самими молоканами и шире — на фоне их иносказательного подхода к осмыслению многих жизненных ситуаций. Произведение Н.М. Анфимова может быть предметом самостоятельного большого исследования; здесь мы рассмотрим только несколько его толкований (более полный анализ его книги см.: Никитина, 2009а).

Книга «Песнь Песней», при непосредственном прочтении представляющая как собрание брачных любовных песен, стала канонической ещё в VIII в. до н. э., попала в богослужебное употребление и сделалась объектом многочисленных истолкований в иудейской, а затем и в христианской книжности, из которых большинство дошло до нашего времени фрагментарно. В энциклопедическом исследовании всех важнейших толкований Песни Песней (Фаст, 2000: 14) предложено семь типов её прочтений. Первое — буквальное, включающее в себя толкование пер-

сонажей — царя Соломона и его возлюбленной Суламифи, обычаев народа описываемой эпохи и самой земли, в песне воспетой. Со второго прочтения — ветхозаветного, названного автором исследованием историко-мистическим, раскрывающего в образе любящих тайну любви Бога и израильского народа, начинаются прочтения иносказательные. Третье прочтение — основное новозаветное понимание Песни Песней как истории отношения Христа и Церкви — близко к пониманию этого произведения в духовно-психологическом смысле как любви Бога и человеческой души (четвёртое прочтение). В пятом, аскетическом, прочтении предстают Небесный Жених — Христос-перводевственник и невеста — девственная душа. Следующее, шестое прочтение — мариологическое, связано с приснодевой Марией — одушевлённым Ковчегом, содержащим в себе воплощённое Слово. Наконец, в последнем, седьмом, христологическом прочтении раскрывается тайна сочетания Слова и плоти. Кроме этих семи основных толкований автор исследования рассматривает положения библейской критики и некоторых исследователей, предлагающих гипотезы, стоящие вне описанных выше концепций (например, гипотезу А.А. Олесницкого об антропоморфном изображении природы Святой Земли и её народа (Фаст, 2000: 75–77).

Как справедливо отмечает автор, при иносказательном прочтении можно идти двумя путями: брать для толкования только общую мысль (или образ в целом) или толковать каждую деталь. Если Ориген или Григорий Нисский старались истолковать каждую деталь священных текстов, то представители антиохийской школы и Иоанн Златоуст не видели пользы в таком скрупулёзном толковании. Споры на эту тему, начатые в поздней античности, продолжались в средневековье и в Новое время.

Сразу скажу, что интерпретация Н.М. Анфимова — интерпретация «духаря», или иносказательная («духовная»), — вполне укладывается в самое распространённое толкование Песни Песней как взаимоотношения Христа и церкви. Н.М. Анфимов пытается толковать в духовном смысле почти каждое знаменательное слово, и в этом отношении близок к способу толкования Григория Нисского (Нисский, 1999). Думается, что Анфимов был знаком с разными новозаветными интерпретациями этого произведения, возможно, у него было общение с близкими по вере немцами-меннонитами. Но существенной в его толковании является органическая связь с молоканским миром метафоры и с общей ориентацией своих единоверцев рассматривать самые разные жизненные ситуации через иносказательную призму Библии.

Обратимся к тексту Н.М. Анфимова и сравним некоторые фрагменты его толкования с интерпретациями, приведёнными в книге Г. Фаста. (Нужно отметить, что Анфимов, как и все молокане, начиная с последней четверти девятнадцатого века пользуется русским текстом Библии, а именно, синодальным переводом). Так, в главе 4, где говорится о красоте возлюбленной: «Два сосца твои, как двойни молодой серны, пасущиеся между лилиями», интерпретация Н.М. Анфимова сразу же приобретает молоканский характер: «Два сосца церкви — сие есть закон (Моисей — Гал. 3: 24) и благодать (Христос — Рим. 3: 24). Мать никогда не кормит младенца сразу обоими сосцами, но первоначально одним сосцом, потом другим. Пророк Исайя в Ветхом Завете приглашал израильтян пить «духовное молоко» (Ис. 55: 1), как и апостол уже в Новом Завете просит «возлюбить чистое словесное молоко» (Пётр, 2: 2)» (Анфимов 2000: 42). То же в других фрагментах книги, например, в гл. 8, стих 8, где говорится: «есть у нас сестра, которая ещё мала, и сосцов нет у нее». Анфимов пишет, что это новозаветная церковь, «которая во время земной жизни (Христа. — С.Н.) не могла никою питать, ибо сама была немощна, и даже по воскресении и явлении ей Христа она продолжает усомниться в нем..., так как не имела Святого Духа, то есть живой воды и чистого словесного молока» (Анфимов, 2000: 94). (Вспомним, что молокане называют своё учение *чистым словесным молоком* в соответствии со словами ап. Петра).

Ещё более яркий пример тесной связи с молоканскими метафорами находим для стиха 2 четвёртой главы: «Зубы твои как стадо выстриженных овец, выходящих из купальни». Анфимов пишет: «Зубами церкви называет пророков и апостолов, раздроблявших (Неем. 8: 5–8), то есть разъяснявших тайны Божии немощным в вере (Рим. 14:1), подобно тому, как мать раздробляет, разжёвывает пищу для младенца (1 Кор. 3: 1; Евр. 5: 12–14), ибо как можно разуместь, если никто не наставит (Деян. 8: 31). Апостолы и пророки были «выстрижены» от старой шерсти, то есть «отложили прежний образ жизни ветхого человека и обновились духом ума» (Еф. 4: 22–24), который обновляется по образу создавшего его (Кол. 3: 9, 10, 12), и были омыты в духовной купальне (Зах. 13: 1, 1 Кор. 6: 11) и убелены, как вымытая волной овца (Ис. 1: 18)». (Обращает на себя внимание большое количество ссылок на Ветхий и Новый Завет). Сходное толкование *зубов невесты* находим у Григория Нисского: «Посему зубами служат для церкви те, которые размягчают и пережёвывают для нас неприправленные злаки божественных словес» (Нисский, 1999: 229). Мотив

пережёвывания духовной пищи и «зубная» метафора, как я уже отметила выше, очень характерны для молоканского дискурса.

Внутри типичного молоканского толкования Библии находится и разъяснение Анфимовым стиха 6 из второй главы, где девушка говорит о своем возлюбленном: «Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня». Анфимов пишет: «левая рука — закон Моисея, поддерживающий только голову, то есть старцев и знатных (Ис. 9: 15), потому что голова эта была вся в язвах (Ис. 1: 5), а народ был невежда в законе (Ин. 7: 49), но с пришествием благодати (Христа) она обнимает всё тело, то есть церковь (Кор. 12: 27, Ефес. 5: 30), уподобляясь правой руке, ибо закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин. 16: 17)» (Анфимов 2000: 23). Как указывает известный молоканский старец А.Н. Петров, Моисеев закон, состоящий из заповедей, уставов, постановлений и повелений, регламентировал громадное количество жизненных ситуаций, но он не изменил грешной природы человека, поскольку лишь страхом смерти удерживал его от зла. «Когда закон выполнил функцию детоводителя человечества, ибо законом познаётся грех (Рим. 3: 20), то закон, основанный на страхе, уступил место закону совершенному, закону свободы (Иак. 1: 25). Иисус исполнил закон, начиная с обрезания и кончая крестной смертью, и после этого можно было произвести замену закона. Пролит свою кровь, Христос утвердил новый закон, закон любви, состоящий из заповедей: «люби ближнего своего, как самого себя», включающей в себя заповеди Моисеевы. Этот закон устранял все недостатки закона Ветхого Завета, в частности, страх перед наказанием смертью» (Петров, 1997).

Г. Фаст же считает, что фраза «Шуйца его под главою моею, а десница его обимет меня», описывает, как Жених — Христос обнимает человеческую душу и выделяет два значения. Первое (Ориген, Григорий Нисский, бл. Феодорит), связанное со словами Притчей Соломоновых о Божественной Премудрости: «Долгоденствие — в правой руке её, а в левой у неё — богатство и слава» (Прит. 3: 16). При этом *долгоденствие*, пишет Г. Фаст, в новозаветном, духовном понимании, — это не большое количество лет, а достижение совершенного возраста во Христе, а богатство и слава — сокровища царства Небесного». Другое значение, по Г. Фасту: Господь любящую его душу приемлет в свои объятия наград и наказаний, милости и строгости — привлекает десницей и шуйцей (Фаст, 2000: 267–268). Таким образом, толкование Н.М. Анфимовым этого стиха далеко от известных и признанных толкований

и находится целиком в русле толкований «своего упования», то есть молоканства. Противопоставление закона Моисея и благодати Христа становится главным стержнем толкования стиха 9 второй главы: «Вот, он (возлюбленный. — С.Н.) стоит у нас за стеною, заглядывает в окно, мелькает сквозь решётку». Слово *стена* в приводимых Фастом толкованиях не получает конкретного значения: это нечто, разделяющее Бога и человека, однако посредством окна и решёток (*мрежей*) общение между ними всё-таки возможно (Фаст, 2000: 275). У Анфимова стена — это закон Моисея: «Стеною называет закон Моисеев, которым был ограждён дом Израилев (Иез. 13: 15), как оградю (Ис. 5: 2; Матф. 21: 33), и о которой было предсказано, что грядёт день Господа Саваофа... на всякую высокую башню и на всякую крепкую стену» (Ис. 2: 15) и «бурный ветер разорвёт её». И вот, падёт стена (Иез. 13: 11–12), ибо «в вихре и буре шествие Господа» (Наум. 1: 4). И в его пришествие восстанут верующие во Христа, и тогда перед ними пройдёт стенорушитель» (Мих. 2: 13), то есть Христос, «разрушивший стоящую посреди преграду, упразднив вражду плотию своею, а закон заповедей — учением» (Еф. 2: 14–15), «ибо конец закона — Христос (Рим. 10: 4). Окно в стене — пророческие писания в законе о Христе, ибо как в окно мы видим дальше, так и Писанием можно постигать будущее...» (Анфимов, 2000: 26).

В духе молоканских толкований, где для описания духовных явлений используются слова и выражения, относящиеся к миру материальному, объясняет Н.М. Анфимов следующий стих второй главы: «Покажи мне лицо своё, дай мне услышать голос твой; потому что голос твой сладок и лицо твоё приятно»: «лицо же её потому просит показать, что церковь до сих пор стояла к Богу спиною» (Анфимов, 2000: 29): ср. с высказыванием молоканского беседника-«американца» о том, что понимание Библии зависит от того, на сколько градусов человек повернулся к Иисусу Христу.

Следует указать на ещё одну оригинальную черту анфимовского произведения — постоянную ориентированность на описание церковной динамики и внимание к историческим событиям, что далеко не в такой степени свойственно авторам христианских толкований «Песни Песней». В многочисленных примечаниях он упоминает историка Штрауса и писателя первого века н. э. Иосифа Флавия, обнаруживая очевидную осведомлённость в истории Израиля.

Книга Н.М. Анфимова, во-первых, должна быть учтена при дальнейшем изучении многочисленных истолкований «Песни Песней»; во-вторых, она существенно расширяет имеющиеся представления о молоканской герменевтике, которая только в последние годы стала предметом

исследования и которая таит в своих письменных и устных формах много замечательных образцов русского народного красноречия.

## Молоканское богослужение: «по Духу и по разуму»

В конфессиональной культуре, где нет никаких визуальных атрибутов христианской религии: ни символических предметов, ни символических действий, слово является единственным средством общения человека с Богом. «Умозрение в красках» (выражение философа Е. Трубецкого, относящееся к иконе) отсутствует, осталось лишь «умозрение в звуках». Собираясь вместе на богослужение — на похороны, на праздники, по воскресеньям или по каким-либо другим торжественным случаям, молокане поют, беседуют, молятся, используя слово в самых разнообразных фонетических и семантических реализациях. Не имея церковной иерархии, отвергая церковные таинства и водное крещение, молокане компенсируют их отсутствие в слове, спетом и сказанном. Оно должно «идти от сердца» — это первое и непереносимое условие. Оно должно также быть красивым в пении и искусно построенным в беседе. Только тогда может быть достигнута цель богослужения — установление контакта с Богом, и тогда действие в людях Святого Духа (последнее — в богослужении молокан-прыгунов) приобретает внешние формы.

В последующем описании нам много раз понадобится слово *собрание*, в молоканской культуре употребляемое в трёх значениях, или реализующееся в трёх лексемах. *Собрание 1*, или *церковь* — ‘совокупность людей, собирающихся для совместного моления’; *собрание 2* — ‘богослужение’, *собрание 3* — ‘помещение, в котором богослужение происходит’, иначе называется *молитвенный дом*, *дом молитвы*, но никогда *храм*, в отличие от православных храмов.

В каждом собрании 1 есть «старцы» — умудрённые опытом люди, выполняющие определённые функции — *служения*. Ведёт собрание *пресвитер*, который избирается голосованием или Святым Духом (в общинах, где есть пророки). Пресвитер сидит за столом, называемым *престолом*, покрытым белой скатертью, на которой разложены книги: Библия, Евангелие, молитвенник, у прыгунов на престоле лежит также книга «Дух и жизнь». Справа от пресвитера сидят *старцы*, ведущие беседы-проповеди — *беседники*, слева — *сказатели*, или *проказчики*. Сказатель во время исполнения псалма произносит (*проказывает*) отрывок текста, который затем должен быть

пропет в данной музыкальной строфе, называемой *зводом*. У престола сидят также *пророки*, вблизи престола — певцы. Остальные члены собрания сидят на длинных скамьях; мужчины и женщины, как правило, отдельно.

Проследим построение *собрания 2* в лингвистическом аспекте как дискурса, то есть связного текста, погружённого в коммуникативную ситуацию.

Собрание-богослужение разделено на две части. Первая часть состоит из чередования бесед и ритуального пения псалмов. Псалмы имеют главным источником Библию, почти все её книги, включая Новый Завет, а не только Псалтирь. Для прыгунов и максимистов (последователей пророка Максима Рудомёткина) источником псалмов служит также книга «Дух и жизнь». Во время годового цикла молокане пропевают несколько сотен разных псалмов. Вторая часть богослужения — моление — является главной; молитвы читает пресвитер или указанный им человек.

Существенным условием успешности богослужения, или собрания<sup>2</sup>, является последовательное проведение одной главной мысли, даваемой свыше, одной главной темы через речевое поведение всех поющих и говорящих участников собрания. Никакие неожиданности не должны мешать этому. Во время богослужения, а его время может быть достаточно длительным — 3—4 часа, — выстраивается дискурс, то есть семантически связный текст со множеством участников, как правило, с выраженными показателями связи при переходе от одного участника дискурса к другому. Единая тема собрания, или его идея, была названа одним из искусных молоканских беседников «золотой нитью», которую участники собрания один за другим «вплетают в собственные пряди», с тем, чтобы к концу собрания «сплести прочный, неразрывный канат», соединяющий человека с Богом.

Идея собрания, по убеждению молокан, особенно молокан-прыгунов, даётся Богом. Её бессмысленно заранее обдумывать. Эта идея выражается через человека, начавшего первым беседу (проповедь) или пение. Однако развитие темы зависит от людей, их знаний, разума, таланта. Молокане говорят, что их богослужение идёт «по Духу и по разуму», ссылаясь на слова своего любимого апостола Павла. Святой Дух внушает тему, люди разрабатывают её своим разумом. Заметим, что таким образом молокане разрешают антиномию божественного и человеческого в богослужении.

Кроме того, собрание должно идти «по тону и по смыслу». Это значит, что смысл и звуковые формы, его выражающие, включая темп речи, тембр голоса, громкость, интонацию и другие суперсегментные средства,

должны максимально корреспондировать друг с другом. И в этом выражении — «по тону и по смыслу» — имплицитно содержатся главные лингвистические признаки молоканского богослужения: семантическая связность в развитии главной темы, стилистическое единство и сохранение определённого эмоционального настроения.

Смысл и звук — одни из основных концептов молоканской конфессиональной культуры. Смысл выражен в звуке/тоне: «Заучитесь и будете определять по звуку, какое моление: бракосочетание, похороны, освящение младенцев. Если вы приготовили тему одну, а когда вы зашли в церкву, и певец запел псалом, а ты приготовил такую тему, то не можешь эту тему беседовать, потому что она не входит в рифму с пением. Теперь, если ты пробеседуешь, ты ломаешь всё настроение. Поэтому внутренние уши должны быть всегда готовые, чтобы золотую нить понять, а тогда к этой золотой нити присоединяй подобно служение, и тогда служение выходит, и подымается дух, вера укрепляется, мысли соединяются с Божеством, и тогда идёт высший, скажем, уровень служения» (из высказываний молоканского беседника Ивана Ваильевича Гусева, запись 1990 г., г. Керман, США).

Итак, во время собрания пресвитер, беседники, сказатели, пророки (если таковые есть) говорят, певцы поют. Они являются отправителями сообщений. Кто же их адресаты? Пресвитер руководит собранием, его задачей является установление и сохранение должного порядка, его непосредственными адресатами являются все члены собрания, начиная с престола (слово *престол* также многозначно: это и сам стол и сидящие вокруг него старцы). Кроме того, пресвитер рассматривается как некоторый медиум, соединяющий собрание с Богом, при этом отправителем является собрание, а адресатом Бог.

Речь беседника — беседа (проповедь) адресована собранию. Чаще всего это толкование одного или нескольких библейских текстов применительно к конкретной ситуации и теме, заданной в начале собрания. Пение же адресовано, прежде всего, Богу, причём Бог является к тому же внутренним адресатом почти всех текстов (в Псалтири — всех). Иллюзия (интенция) псалмов иерархична: псалмы, по словам молокан, бывают «просьбенными», «утешительными», «благодарственными», однако, прежде всего, они являются прославлением Бога. Другим адресатом пения является всё собрание, ибо цель пения по отношению к членам собрания — «растопить (*расквилить*) души», подготовить их к молитве, где должна состояться встреча человека и Бога. Наконец, косвенным адресатом пения является сказатель, или проказчик. Его функции начинают

ся, когда он слышит первую музыкальную строфу псалма. Название или номер псалма не объявляется: сказатель должен узнать его как можно быстрее и найти в книге текст, который затем он *проказывает*. Теперь он отправитель, а его адресатом является певец, запевающий после «проказывания» следующий «звод». Одновременно его адресатами являются и все члены собрания, которые должны хорошо слышать текст, который поётся, поскольку в пении слова сильно растягиваются и воспринимаются с большим трудом. Человек «со стороны» без книги перед глазами понять текст практически не в состоянии. Кроме прекрасного знания книжных источников псалмов сказатель должен иметь звучный голос, хорошую дикцию и владеть особыми навыками произнесения текста.

Моление — главная часть собрания — обращено к Богу, здесь он единственный адресат. Бог слышит пение и молитвы и может послать своё сообщение через пророков. Адресатом при этом является всё собрание, а пророк — медиумом, подобно пресвитеру, только в обратном направлении: не от собрания к Богу, а от Бога к собранию.

Как уже излагалось, согласно молоканской интерпретации, собрание как совокупность верующих (собрание1) можно уподобить человеческому телу, где старцы выполняют функции частей головы: пресвитер — язык, певцы — голос, пророк — глаза, беседники и сказатели (отчасти) — зубы. Собрание 2 (богослужение) предстаёт, благодаря *золотой нити*, данной Богом, разворачивающимся во времени связным текстом с единой темой, текстом цельным и завершённым. Связность имеет и глубинно-семантическую основу (лингвистический термин — *когерентность*) и эксплицирована формальными средствами (*когезией*). Беседники, развивая тему предшествующей беседы, пользуются разного рода отсылками к предшествующей речи или пропетому псалму, могут подхватывать образ или метафору своего предшественника, развивая её. Когда на одном молоканском съезде ставропольский пресвитер уподобил современное молоконокство засохшему пню, который должно оживить реками живой воды, идущей из сердец, то этот образ стал центральной метафорой собрания, и каждый оратор старался прибавить к нему какую-нибудь деталь.

В качестве образца дискурса с «золотой нитью» рассмотрим собрание, состоявшееся в декабре 1992 г. в Тульской области, в небольшом посёлке, где жили молодые молокане — переселенцы из Армении. В трудных условиях, вдали от своих семей, они строили себе дома. К ним приехала из Ставрополя группа опытных певцов во главе с пресвитером. Это была, по выражению приезжих, *миссионерская поездка*, Главной задачей миссионеров

было просветить и поддержать молодых, которые дома, в Армении, редко, а может быть, и никогда не посещали собрания, утвердить их в том, что они молокане-христиане и что Бог их не оставит. Одновременно с этим ставропольская группа намеревалась показать, как надо проводить собрание, что и как надо петь и говорить. Нам — музыковеду, проф. Маргарите Мазо (США, Огайо) и мне — удалось сделать практически полную его запись.

Это собрание было необычным, с некоторыми перебивками и отступлениями, однако даже и в этом случае его ведущим удалось сохранить «золотую нить». Оно началось с беседы одного из певцов, который выступал в роли беседника. Он говорил о сущности христианства, о том, что Бог послал из любви к людям своего Сына на крестную смерть, чтобы спасти мир, и что спасение даруется тем, кто придёт к Богу с любовью. Главной темой собрания стала тема «человек и вера», а задачей — объяснить присутствующим взаимоотношения между этими понятиями. Псалом, следовавший за первой беседой, явился своеобразным резюме к тому, что говорил беседовавший: «Благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа, который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1: 3–4).

И беседа, и псалом вводили слушающих в сущность христианства, напоминая знающим и просвещая непосвящённых.

Следующая беседа, которую проводил ставропольский пресвитер, была посвящена вопросу о том, что такое вера и что она даёт человеку. В соответствии с основной задачей — просветительской, оратор назвал речь свою не беседой, а разговором, стараясь максимально доходчиво рассказать о Божьем всемогуществе и благотворном действии веры на человека. Свой монолог он построил как диалог со множеством вопросов и ответов, с яркими примерами (например, провёл параллель между электрическим светом, невозможным без электростанции как источника, и порядком во Вселенной, невозможным без всемогущего Бога). Он воспроизводил разговор между верующим и атеистом, как бы становясь на разные точки зрения, давая слушателям возможность соучаствовать в размышлениях, постепенно подводя их к идее необходимости веры. От неё он шёл к идее благотворности её силы, в частности, подчёркивал мысль о том, что вера является опорой и поддержкой в жизни: «Верующему человеку жить легче, когда он знает, что жизнь его в руке Божьей. Хотелось бы, чтобы ваш труд не был тщетным перед Богом. Веруйте — и Господь защитит вас».

После речи пресвитера должен был последовать псалом, однако предложенная самим пресвитером форма коммуникации — диалог, разговор —

была подхвачена духовным руководителем молодых молокан-переселенцев. Он попросил петь более простые и мелодичные псалмы или даже песни как более простой жанр духовного пения, который без особого труда могла бы усвоить молодёжь. При этом он почти буквально повторил одну из последних фраз беседника: «чтобы и ваш труд (то есть труд приезжих) не был тщетным», связав тем самым свою речь с предыдущей. Слова ставропольского пресвитера, последовавшие за этим: «Господи, помоги нам спеть, а вам услышать», — можно было формально расценить как ответ на просьбу. Однако псалом, который за этим последовал, в отношении мелодии не был лёгким для усвоения. Он, как и первый псалом, резюмировал беседу ставропольского пресвитера, о том, что вера даёт человеку удовлетворение жизнью: «Великое приобретение — быть благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир, явно, что ничего не можем и вынести из него. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим. 6: 6–8). После речи, в которой говорилось о том, как тяжело приходится работать в мокрых сапогах и в холоде, и что только вера делает труд человека осмысленным, слова «имея пропитание и одежду, будем довольны тем» звучали как естественное продолжение этой речи. Одновременно с этим пропетый текст можно было интерпретировать как реакцию на высказывание—просьбу тульского пресвитера, в которой, в свою очередь, можно было усмотреть скрытое недовольство («Спойте попроще, если не хотите, чтобы труд ваш был тщетным»).

Следующая беседа была посвящена проискам сатаны, отвращающего человека от Бога и вносящего раздор между людьми. Беседа была невелика по объёму, а вслед за ней, для того, чтобы, как сказал один из участников, *уладить беседу*, были спеты две песни, и таким образом, была выполнена просьба тульского пресвитера. Песни были посвящены взаимоотношениям детей и родителей; первая называлась «Молитва матери», вторая — «Любящие дети». Тема эта была намечена ещё в первой речи ставропольского пресвитера, который говорил о том, как тяжело приехавшим сюда молодым людям оказаться оторванным от своих семей и родителей.

Тема взаимоотношений родителей и детей для религиозных людей вообще, а для молокан особенно, иерархически подчинена теме «Бог и человек». Песня, хотя и духовная, — жанр, иерархически более низкий, чем псалмы. У постоянных молокан песни либо вообще не поются в собрании, либо звучат только в конце его. Здесь же они исполнялись до моления, и это была уступка тульской молодёжи со стороны маститых ставропольцев. Зато в соответствии с уровнем жанра они выбрали и уровень темы.

Затем был исполнен псалом на моление с «просьбенным» напевом, призывавший сохранять себя в любви Божьей, ожидая милостей от Иисуса Христа (Иуда: 20-21).

Моление, которое проводил ставропольский пресвитер, включало в себя несколько канонических молитв («Слава в вышних Богу», «Отче наш» и др.) и молитвы «от себя», где снова возникла тема отцов и детей в связи с животрепещущим вопросом переселения стариков из Армении в Тульскую область. Моление происходило в обстановке эмоционального накала, люди плакали и причитали: они исповедовались в грехах и просили Бога о прощении, каждый в этом общем хоре говорил «от себя» о самом личном.

Псалом, прозвучавший после моления (1 Петр. 2: 24–25), был итогом всего собрания. В нём повторялась мысль первого псалма: смерть Христа свершилась ради избавления людей от вечной смерти, ради их спасения («Он грехи наши Сам вознёс телом Своим на древо»), и звучали слова, которые выражали результат прошедшего собрания — приобщение присутствующей молодёжи к вере: «вы были как овцы блуждающие (не имея пастыря), но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ наших». Напев псалма — торжественный и радостный — звучал контрастом к смиренной «просьбенности» псалма перед молением.

Тем самым первый и последний псалмы создали смысловую и музыкальную рамку собрания, некую завершённость «по тону и по смыслу». Однако нужно отметить ещё одну лингвистически значимую вещь: рамка создавалась также и посредством распределения модальностей. Грамматическая модальность повествования/утверждения характеризует первый и последний псалмы, начало и конец собрания, а модальность призыва, выраженная императивом — второй и третий псалмы: «имея пропитание и одежду, будем довольны», «сохраняйте себя в любви Божией», а также песни: «родителей почитите, первым долгом мать».

Иными словами, грамматическая модальность организовала внутреннее ядро собрания, его собственный «нравственный императив».

### **О роли духовного пения в структуре конфессиональной культуры**

Пение представляет собой соединение словесного и музыкального кодов. Напев духовоборческого и молоканского псалма, знаменный распев старообрядцев можно считать определённым музыкальным соответстви-

ем словесному священному тексту. Тогда музыкальный текст псалма так же, как и текст словесный, войдёт в герменевтическое пространство культуры. Кроме того, в конфессиональной культуре существует словесная интерпретация музыкальной/певческой структуры и её отдельных элементов. Герменевтика пения выражена и в особых метатекстах, и в особом языке, представляющем терминологию пения.

Как известно, чем меньше в ритуальной жизни визуальных атрибутов (то есть видимого), тем выше роль слышимого. Слово, обращённое к Богу, пропетое или сказанное, имеет наивысшую ценность.

К богослужебному пению во всех трёх рассматриваемых культурах приложимо определение *прекрасное*, которое, в отличие от *красивого*, оценивает определяемое как этически совершенное. *Прекрасное* как языковая оценка духовно совершенного, производного от добра и блага, нашло своё выражение в старославянском языке (Вендина, 2002: 28).

Интересно, что глагол *украшать* в духовных стихах старообрядцев употребляется при описании жизни духовной. *Украшают* жизнь православными иконами и православным пением. В стихе о разорении керженских скитов рассказывается: «У нас были моленны, / Подобны они были раю, / Соружены святыми иконами, / *Украшены* духовным пением» (Стихи духовные: 268). Прекрасное ангелоподобное пение — древнерусский знаменный унисонный распев — строг и аскетичен по сравнению с поздним церковным многоголосным партесным пением (многоголосие, особенно с верхним подголосом, рассматривается большинством старообрядцев как «прелесть», то есть соблазн и грех). Сохранённый именно в старообрядческой среде как высокая ценность, подкреплённый певческой грамотой — крюковой нотацией, древнерусский распев воспринимался, прежде всего, с этической точки зрения, о чём красноречиво говорит, например, встреченная мной запись на странице одной из певческих книг против одного из «знамен» (певческих знаков): «А здесь потяни, а не то погрешно» (о старообрядческом пении см., например: Казанцева, Коняхина, 1999).

Обратимся к одному из самых удивительных видов русского народно-го пения — духовоборческим псалмам. Гласная здесь может тянуться около минуты, слово словно растворяется в бесконечной музыкальной протяжённости, текст как будто бы исчезает, его невозможно уловить. И тут возникает несколько вопросов: откуда такое пение? Зачем нужно петь текст, если он заведомо непонятен? Каковы механизмы и способы музыкального расчленения духовоборческих текстов? Каким трансформациям подвергается слово, слог, отдельный звук в этом, ни на что не похожем, загадочном

пение? Ответы на эти вопросы нужно искать, с одной стороны, в истории и культурных ценностях духоборцев, в роли пения в их жизни, а с другой стороны, и как следствие первой — в фонетике духоборческого псалмопения.

Как любая этноконфессиональная группа, определяющая свою этническую принадлежность через конфессию, духоборцы сознательно строили свою культуру. Они пытались — и довольно успешно — реализовать свой образ мыслей (религиозное учение) в образе жизни, насыщая последний элементами разных культур — русской, украинской, мордовской и др.; большая доля принадлежит казачьей. От казаков духоборцы заимствовали не только некоторые элементы быта и диалекта, но часть песенного репертуара и, возможно, изощрённость распевов, в сильно трансформированном виде перенесённых в псалмопение.

Пение в православной культуре имеет очень высокий статус — достаточно вспомнить, как высоко ценились старообрядческие певчие, знавшие крюковую грамоту. В русской протестантской культуре, где нет визуальных атрибутов православного обряда, поющее слово становится властелином богослужения. Псалмы поют на праздниках, похоронах, на воскресных молениях, при проводах в солдаты — словом, во всех торжественных случаях. Традиционное псалмопение составляет сердцевину духоборческой культуры во всех её территориальных вариантах, включая Канаду, куда часть духоборцев эмигрировала немногим более ста лет назад (Songs of doukhobors, 1970; Perry, 1995).

Особенно много поют на похоронах: в доме покойника до выноса тела пение длится часами, долгий путь на кладбище и обратно в духоборческих сёлах Грузии сопровождался непрерывным пением. Певцы — *певчие*, некоторые из которых обладают редким слухом, — самые почитаемые люди в духоборческой общине. Неслучайно слова *петь*, *пение*, *песнь*, *воспевать* в словаре языка духоборческих псалмов высокочастотны: статус пения утверждён в самих текстах псалмов. Так, в вопросно-ответных духоборских псалмах много раз повторяется, что «Господь творил небеса с пением, утверждал словом». Пение было сотворено до человека:

С кем Господь совет положил человека сотворить? — С глаголом и пением (пс. 2).

Чем ты наслаждаешься? — Глаголом и пением, от уст вышних (пс. 8).

Сами же духоборцы взяли пение «от Иоанна Богослова, друга-брата Христова» (пс. 2). Роли пения посвящён отдельный псалом:

«Пение псалмов — душам нашим украшение. Ангелов на помощь призывать — отжениает тьму, содевает святыню человеку на укрепление ума, заглаживает грехи, подобно есть милости святых, прибавляет веру, надежду и любовь, яко солнце просвещает, тако водой очищает, яко огонь опаляет, елеем умащает, дьявола постыдивает, а Бога покажет; телесные похоти угашает, елей есть милосердие, жребий веселия, часть есть ангелов избранная, свирепство отгоняет, всякую ярость утишает, в огонь сокрушает; хвала Божья непрестанно есть; подобно есть меду пенье псалмов; песни избранные есть перед Богом; всяк грех отгонит; союз любви содружает, вся приходит, вся исполнит, вся получит и вся покажет душу велию; уста очищает, сердце веселит; столп высок созидает, человека просвещает, чувства отверзает, всякое зло убивает..., совершенным показывает, аще кто имеет память и любовь...» («Животная книга...», 1954: 110).

У духоборцев есть выражение: *поднять душу на пение*. Времена антихристовы характеризуются, прежде всего, запретом на *Божье пение, алтарное служение*.

Духоборцы рассказывают, что когда умерла *родимая Лушечка* — последняя предводительница духоборцев, то её преемник — П.В. Веригин — приказал хору петь: «Пойте, и Суд свершится». Но хор через некоторое время прервал пение, и это привело к расколу духоборцев на две половины — «большую» и «малую» — и последующим трагическим событиям: в знак протеста против обязательной службы в армии пацифисты-духоборцы «большой половины» в 1895 г. сожгли оружие, что повлекло за собой кровавую расправу с использованием властями казачьих войск и последующую эмиграцию «большой половины» в Канаду. Здесь уместно напомнить высказывание молокан, носителей иной, но также очень высокой культуры пения: «Пение нельзя прерывать, ибо оно вечность» (ЭМА).

В рассказе духоборки об «обмирании» *тот свет* заполнен пением: «стоят молодцы отдельно, женщины отдельно. И поют. Пения, такая пения!» (ЭМА).

Необычность духоборческого пения «бросалась в уши» всем, кто встречался с духоборцами, однако профессиональных наблюдений и исследований этого феномена до сих пор очень мало.

Одним из первых музыковедов, обративших внимание на специфику духоборческого пения, была известная фольклористка Е. Линева, посе-

тившая закавказских сектантов в начале XX века и записавшая некоторое количество духовоборческих псалмов на восковые валики. Она отметила чрезвычайную длину псалмов («один стих занимает место не менее чем два или три валика»), медленный темп исполнения, распевность («один слог на несколько музыкальных звуков»), полифоничность. Она же указала на мрачный характер напева: «В мрачном характере пения отражается жизнь духовоборов, полная лишений... В колеблющихся звуках мелодии иногда можно было услышать всхлипывания» (Lineff, 1911: 195–196). Ей вторит В.Г. Бонч-Бруевич: «Эти длинные, всё поднимающиеся взводы рыдающих голосов точно призывают вас куда-то, влекут и вместе с тем грозят всеми громами и бедами жизни» (Бонч-Бруевич, 1922: 127).

Почему складывалось такое впечатление? Конечно, большую роль может иметь информация, имеющаяся у слушателей. История духовоборцев полна драматизма. Рассказы о том, как томились духовоборцы в тюрьмах: «В столбах стояли, мохом обрастали», как им вырезали ремни из спины, живы до сих пор. Зная это, естественно искать в пении выражение скорби. Кроме того, в духовоборческом репертуаре много псалмов на эсхатологические темы. Однако далеко не все псалмы трагичны по содержанию. Скорее, дело в самой музыкальной форме — чрезвычайно растянутой, без выраженного ритма, зато с многочисленными «атаками», или твёрдыми приступами гласных, которые, в свою очередь, трансформируются во время длительного распевания слогов. Канадские исследователи (Songs of doukholders, 1970: 21; Perry, 1995) отмечают особый тип дыхания, позволяющий создать непрерывность в пении, пение «цепочкой» — *staggered breath* (нефиксированное дыхание, колеблющееся, неустойчивое). Эта форма создаёт впечатление безличной растворённости в чём-то бесконечном — в отличие, например, от волевого ритмичного песенного начала в псалмах молокан, близких духовборцам по вере.

Такой способ распевания словесного текста, помимо сакральных моментов, имел весьма прагматическую направленность. Побывавшая у духовоборцев в начале XX века А. Черткова обратила внимание на то, что духовоборцы «поют, почти не раскрывая рта. Звук выходит узкий, жёсткий... их пение лишено красоты чистых открытых гласных А, О, У, и все звуки похожи на Ы, И, и Е». Она проводит объяснение этой манеры: «на собрание являлись соглядатаи, чтобы подслушивать и доносить — вследствие чего поющие старались едва заметно выговаривать слова и притом растягивать слоги как можно дольше, так что постороннему человеку трудно было что-либо уловить. Потом эта манера сделалась

традиционной, вошла в обычай, стала почти необходимым обрядом» (Черткова, 1910: 7)

Итак, музыкальный язык псалмов выполнял функцию ограждения от «чужих». Он настолько сложен, что овладеть им, не находясь внутри самой культуры, очень трудно. Как я отмечала ранее (Гл. 2.), благодаря необычайно длительному распеванию слогов с широким варьированием гласных и многочисленным вставкам глайдов (полугласных, например W) словесный текст становится недоступным пониманию непосвящённых. Именно поэтому духоборческое пение можно считать разновидностью тайных профессиональных языков. С.В. Кодзасов провёл работу по описанию гласных на основе компьютерного анализа и обнаружил строгую корреляцию между высотой тона и степенью подъёма гласного в духоборческом пении, а также использование всех известных в фонетике глайдов и практически всех разновидностей гласных при распевании слога (Кодзасов, Никитина, 2004).

Если в Канаде музыкальная сторона духоборческого псалмопения привлекала к себе внимание, то в СССР записи пения духоборцев хотя и производились, но оставались в архивах и не исследовались. Теперь, когда возможность свободно изучать конфессиональные культуры соединилась с богатейшими возможностями новых компьютерных технологий в исследовании песенной фонетики, загадка техники духоборческого пения со временем может приблизиться к своему разрешению.

Отметим любопытную корреляцию между культурными тенденциями духоборцев и способами распева гласных. Сами духоборцы считают себя гражданами вселенной, что символически выражено в деталях духоборческой женской шапки — лентах, обозначающих духоборческую дорогу во вселенной. Псалмы говорят о дороге как о даре (Никитина, 1996) и относят духоборцев к «роду путешественному», что они и подтвердили своими многочисленными миграциями. Духоборческая община в Канаде называла себя «общиной всемирного братства». Не столько русской, сколько универсальной, общечеловеческой оказывается и совокупность пропеваемых в псалмах разновидностей гласных звуков. «Всемирность» духоборцев, таким образом, нашла своё выражение и в образе мыслей, и в образе жизни, и в созданном ими звуковом пространстве.

Идея эстетического совершенства как пути к Богу очень чётко прослеживается и в молоканской культуре. Словесная красота важна не сама по себе, она имеет цель — контакт с Богом. Ведь к концу собрания нужно, как говорит один из молоканских беседников, «сплести проч-

ный, неразрывный канат, соединяющий человека с Богом». Тогда Бог откликнется. Для молокан-прыгунов этот отклик проявляется в действии в людях Святого Духа, в их прыгании и пророчествах. И хотя зерном богослужения служит моление, в подготовке к нему, в *разрыхлении души* к слышанию Слова Божьего, в создании ответной человеческой красоты, в плетении «каната» важнейшим эстетическим и магическим элементом является пение. Пение священо. Молокане любят повторять слова: «Бог сказал пророку: пойдя позови певцов, и я буду говорить с тобою». Вспомним, что молокане говорят: *молоканин — это христианин, поющий псалмы*.

Среди даров Святого Духа молокане особо выделяют дар пения. Голос человеческий — инструмент божественный, поэтому другие музыкальные «рукотворенные» инструменты молоканам, как и духовборцам, не нужны.

«Бог, когда сотворил человека, он дал ему такой голос, чтобы он своим голосом вырабатывал псалмопение, потому что это уже было открыто (то есть основы псалмопения даны Богом. — С.Н.). Поэтому, когда мы собираемся, мы своими голосами приправляем, чтобы каждый голос имел свой тон, и когда создавалось вместе, как эта золотая нитка, то в этой нитке получается несколько голосов, и когда издаля слушаешь — вот тебе и музыка, вот тебе и красота. И не нужен инструмент. Инструмент не требуется тогда, потому что мы сами инструмент Божий становимся. И вместе с тем прославление идёт», — говорит один из молоканских певцов.

Интересно, что молокане, как и духовборцы, утверждают, что в раю главное занятие людей — пение.

Молоканское пение сложно по распределению слов в музыкальной строфе — «зводе». Настоящий мастер может предложить свой способ «разложить» слова. Искусство распределить слова в напеве — необходимое условие создания красоты в пении: «Одну слову полностью говорю, а одну только начинаю — повернул оборотами, эту слову доканчиваю, вторую напоминаю, и обратно обороты, и она у меня так идёт красиво — переборами, переборами. Здесь напоминаю, там доканчиваю, и она играет. А если здесь я эту слову врублю — некрасиво», — говорит молоканский певец.

Обучение пению — сложная наука и искусство, и молокане имеют разработанную музыкальную терминологию. Её можно распределить по трём уровням, в зависимости от того, насколько тот или иной термин обозначает элемент божественного, или соотнести с упоминавшимся делением на

**закон** как высший, или верхний, уровень, **обряд** как средний уровень и **порядок** — низший, человеческий уровень. Христос есть Слово, и слово как дар человеческой речи тоже божественного происхождения. *Пение* есть особый и прекрасный способ проявления слова — тоже дар Божий, и соответствующий термин принадлежит к верхнему уровню, так же, как и слово *голос*, поскольку *Голос* человека (*голос 1*) — божественный инструмент. Если первый уровень певческой терминологии представляют названия Божьих даров (*слово, пение, голос*), то второй — названия форм, в которых они предстают в **обряде**. Это слова *псалом, песнь, певец*. Третий уровень — технологический. Это совокупность обозначений тех средств, при помощи которых получается правильное и красивое пение. Это уровень человеческого **порядка**. Таких терминов много, и они в свою очередь разделяются на несколько тематических групп.

В первую группу входят слова, называющие структурные элементы псалма: *звод* — музыкальная строфа; *колено* — мелодический оборот с обязательным перепадом высоты; *кавычки*, в том числе *подъёмные кавычки* — как бы мини-колено; *перевод* — оборот, возвращающий к началу *звода*; *посадка* — существенное понижение высоты тона для облегчения последующего развития напева. Сюда же относятся виды музыкальных украшений, не входящие в обязательную структуру: *вилюшки, завитушки* — своего рода факультативы (закавказские молokane считают, что музыкальный термин *вилюшки* возник как аналогия многочисленных поворотов на горных дорогах, но это не так: такой же термин есть у донских казаков, и оттуда он мог быть заимствован вместе с напевами и ритмами казачьих верховых песен).

Во вторую группу входят термины, называющие партии (голоса 2) в певческом хоре или ансамбле. Их обычно три или четыре: *ведущий, середний, бас* и *подголос*.

В третий слой входят термины, называющие атрибуты/признаки голоса и его действия, а также характеристики самого певческого процесса. Голос должен быть *лёгким*, или *свободным*, то есть *легко поворачиваться* — легко менять высоту, скользить вниз и вверх: «Если голос лёгкий и свободный — сколько можно разных завитушек сделать». Голос и пение должны быть *чистыми*. *Чистый* голос — *беспримесный* (имеется в виду отсутствие неприятных на слух обертонов). Чистое пение — точное: «Что такое чистота? Должна петь от точки до точки, в точку попасть и красиво повернуть — вот так тётка говорила» (выказывание молоканской певицы). О пении одного известного молоканского

певца говорят: «Чистая раздельная песнь. Каждый оборот, каждая посадочка — чистота».

Голосом можно *украшать* и *рисовать*. «Учим не завитушки производить, а всё точно передать (мелодику. — С.Н.), а если голос позволяет, он сам в промежутках начинает украшать». «Голосом можно *раскрасить* и *расквилить* — сердце заплачет». *Украшать* или *подкрашивать* может любой певец, если его голос это позволяет, то есть если голос *лёгкий* и *чистый*. *Рисовать* должен только один, ведущий: «Если два рисуют — ничего не получится». Рисуют наверху: «Если начнешь рисовать и разукрашивать там, наверху, то ты знаешь, что ничего не отойдёт — мы от и до придём к одному. Именно эта красота в системе наверху — самому приятно слушать» (из высказываний известного молоканского певца В.А. Волкова).

Все эти технологические элементы ещё не делают пение прекрасным. Прекрасным правильное красивое пение делает вера: «Псалмы — не песня. Перед этим пением надо благоговеть. Нужно петь душой — тогда пение получится». Голос должен быть *светлым*: «Это значит, что должна быть в нём внутренняя радость, Дух». Если псалом не даётся, певец постится: «Нужно первым долгом; не открывается псалом — денька два попустишься, и он откроется». «Если человек не возрождённый, не верующий в Бога — он может не научиться псалмам» (В.И. Богданов, певец).

Для описания пения молокане мастерски применяют сравнения и метафоры. Например, характерно частое сравнение молоканского пения, с точки зрения слушателя, с пищей («надо кушать псалмы»), а с точки зрения поющего — с ездой на автомобиле. Необходимость слушать сказателя, проказывающего текст, и других певцов, а также одновременно соображать, как *разложить* текст, чтобы он уместился в музыкальную строфу — «звод», певцы сравнивали с работой шофёра: надо и баранку крутить, и на дорогу смотреть. Сложность исполнения псалма, обилие «колен» — распевов слогов с заметным повышением или понижением тона — очень часто сравнивали с переключением скоростей, причём это сравнение приходилось слышать от молокан и в России и в Америке. Стоит заметить, что певческая терминология молокан гендерно окрашена: то, что мужчина назовёт «кавычками» или «вилюшками», женщина скоре обозначит «складочкой» или «цветочком».

Молоканское пение очень своеобразно и может, как и духовборческое, показаться ни на что не похожим. Однако, как уже было упомянуто, музыковед Н.М. Савельева, исследовавшая структуру молоканских псал-

мов, установила, что духовная музыкальная культура молокан является частью русской народной музыкальной традиции, хотя и весьма специфической частью. Так, например, из народной песни были заимствованы строфические структуры, способы распевания текста, особая структура хоровой партитуры. Под воздействием народной певческой традиции в молоканской культуре возникли «музыкальные диалекты», варьирование и импровизация, исполнительские варианты, индивидуальные приёмы исполнения и т.д. (Савельева, 2011: 34–37).

Возвращаясь к вопросу территориальных вариантов, хочу отметить, что отнюдь не всегда легко определить набор чётких различительных признаков вариантов нематериальной культуры конфессиональной общности.

Например, как уже упоминалось выше, количество коленопреклонений у постоянных молокан во время богослужения варьирует от трёх до двенадцати; оно может быть одинаковым в разных регионах и разным в соседних общинах. Присутствие или отсутствие ковра, символизирующего скинию, у постоянных молокан также само по себе не указывает на какие-то глубинные различия территориальных вариантов. Но есть один признак, который отмечают все молокане и который теснейшим образом связан с территорией проживания. Это тип пения, по которому узнают и различают молоканских певцов из Армении, Азербайджана и Грузии и певцов с их исторической родины — Тамбовской и Саратовской губерний. Влияние певческой и музыкальной культуры коренного населения на молоканское псалмопение, по-видимому, значительно, и это одна из самых существенных проблем исследования молоканской культуры — культуры «христиан, поющих псалмы».

Итак, именно тип псалмопения может быть средством территориальной идентификации или самоидентификации, хотя существуют, конечно, и другие различия: в предпочтениях цветов повседневной одежды или в особенностях повседневной (не сакральной!) пищи, связанных с этнической культурой коренного населения. Что же касается пения, то естественно предположить, что административные границы государств и культурные границы типов пения не должны совпадать: так, внутри и Армении, и Азербайджана существуют певческие диалекты, различимые даже на дилетантский слух. Поскольку компактные поселения одной конфессиональной общности могут быть отделены друг от друга десятками километров, то скорей можно говорить о локальных территориальных вариантах пения. Они могут различаться как деталями напева

(вспомним «украшения», перенятые от казаков молочанами Копстантиновки — Цахкадзора), так и общим стилем пения. Научные же музыковедческие исследования на эту тему ещё предстоит — об этом пишет в своей диссертации Н.М. Савельева.

Различны и текстовые репертуары псалмов: если представить некую общую «копилку» псалмов, то каждый локальный вариант, как правило, пользуется лишь её частью; причём пересекаются в большей степени перечни псалмов, относящиеся к главным обрядам и праздникам (похоронному обряду и Пасхе, например). Что же касается способа распределения текста по музыкальной строфе (*зводу*), то здесь вступает в силу индивидуальный фактор: выдающиеся певцы создают эталоны пения.

Замечу, что молочанская терминология и область обучения богослужебному пению — целиком устная сфера, в отличие от терминологии знаменного распева, имеющей в своей основе византийское книжное происхождение и представленной в певческих книгах старообрядцев. Старообрядческое пение изучалось и продолжает исследоваться наукой весьма интенсивно; ему посвящена обширная литература. Думается, что в будущем возможны сопоставительные исследования музыкальной структуры певческих текстов трёх конфессиональных культур и народных методов обучения конфессиональному пению — методов, неизбежно рождающих метатексты, или герменевтические тексты народных «музыковедов», квалифицирующих тексты певческие.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

К Слободке мы подъехали после трёх ночи. Посёлок был всего в нескольких километрах от трассы, но этот короткий остаток дороги казался очень длинным — и потому, что весь путь от Москвы до юга Тульской области в сорокаградусную жару лета 2010 года был утомительным, и потому, что позднейюльская ночная тьма была безнадежно чёрной, а этот последний отрезок пути ухабист, разбит и то круто шёл куда-то вниз, то выкарабкивался на неустойчивый верх. Казалось, что в этой темноте без единого огонька мы едем в никуда. И что же было первым признаком жизни — огни или нение? Это был последний пригорок, на который с огромным усилием влезла наша машина, и именно с этого пригорка в темноте раздавалось негромкое стройное пение. Нас ждали. Дома стояли тихие, а во дворе одного из них за столами под огромным тентом сидели люди и пели. Запевал один из самых известных среди молокан певцов — Василий Андреевич Волков, прекрасный тенор, сохранивший в свои весьма немолодые годы мягкий и тёплый тембр и молодую чистоту голоса. Впервые я услышала его в Ставрополе более двадцати лет назад, а зимой 1992 года он вместе с другими певцами и пресвитером ставропольской Кочубеевской общины приехал в Тульскую область показать переселенцам из Армении — молодым строителям молоканского посёлка — как нужно проводить собрание, что и как нужно петь. А теперь в Слободку приехали с разных сторон представители молоканских общин, чтобы отметить двести пять лет со времени указа Александра I о предоставлении молоканам земель в Таврической губернии для свободного поселения. За пять лет до этой встречи празднества в честь двухсотлетия указа состоялись в Ставрополе, в пос. Кочубеевка, где присутствовали тысячи делегатов. Здесь же всё было более камерно, и главной причиной встречи было желание общения, обсуждения самых разных духовных проблем. Сама Слободка войдёт в историю молоканства хотя бы потому, что в ней прожил последние пятнадцать лет замечательный молоканский беседник и богослов Василий Алексеевич Тикунов, а его сын, Виктор Василье-

вич Тикунов, будучи пресвитером, создавал здесь прекрасный альманах «Млечный путь», издание которого, к сожалению, прекратилось. Виктор Васильевич участвовал в выборе нового места жительства для переселенцев из Армении и нашёл место, напоминающее родину: Слободка стоит на вершине возвышенности, и весь пейзаж — горного рисунка.

Итак, нас встретили, посадили, налили чай из самовара, и потекла речь, неторопливая, плавная (молокане не перебивают друг друга) и негромкая (ночь ведь, дети спят), а потом снова раздалось пение. Вот Василий Андреевич извлёк откуда-то маленькую изящную книжечку; в ней аккуратным почерком записаны сотни песен, и ведь почти все он знает. И это — кроме огромного количества псалмов! Василий Андреевич поёт, отдаваясь пению целиком, — про таких певцов молокане говорят, что они поют, «пребывая в Духе».

Как же я рада этой встрече: сразу в памяти всплывают давние вечера в гостинице Черни (это районный центр), когда после насыщенного дня в Слободке и в других посёлках, где также жили переселенцы, у «миссионеров» открывалось второе дыхание: они снова много пели, отчасти по нашей с Маргаритой Мазо просьбе, и много рассказывали — о прошлой жизни, о своих надеждах, о молоканском пении. И Василий Андреевич говорил о красоте псалмов и об искусстве «рисовать» голосом. И вот он опять им «рисует»... А мне кто-то говорит тихонько: «Жаль, что Вы раньше не приехали! Такой спор был о духовных песнях!». На следующий день я выяснила, что был за спор, а заодно узнала, чем в молоканском понимании различаются по смыслу слова *дорога* и *путь*. Рассказал мне об этом Николай Иванович Абрамов — бывший житель армянского Красносельска, а теперь тульской Слободки. Речь шла о молоканской песне «Выхожу на новую дорогу» — переделке лермонтовского стиха «Выхожу один я на дорогу». Вот что сказал Николай Иванович:

— Песня эта не духовная. Духовная — о становлении нового человека, о его возрождении. Здесь этого нет. В Писании дорога — место блуда и разврата. «Широка дорога, ведущая в погибель, и узок путь, ведущий в жизнь вечную» (Лука). Помните, в притче о самарянине: некий человек, отправляющийся из Иерусалима в Иерихон, по дороге был разграблен. Обязательно Господь вставляет слово «дорога». Вот о Христе. Ученики говорили: «На улицах наших ты учил нас». Он что сказал? «Отойдите от меня, не знаю вас, откуда вы». «И не даст услышать голоса своего на улицах» — у Луки. Нигде и никогда Господь

не учил на улицах и на дорогах. В Храме. Христос что говорит? — «Войди в дом и закрой дверь». Чтобы было тайно и сокровенно, и помолись. Дом наш — наше тело. Улица и дорога — это место, где царит блуд и нечистота. Вот Иерусалим и Иерихон: первый — город благословения Божия, Иерихон — город суеты и проклятия. То же о дороге. А вот о пути — совершенно другое. «Я есмь путь, истина и жизнь». Через него человек приходит к истине и своему концу. Путь — это есть тот мост, который служит переправой, ложится поверх смерти. Смерть получилась последствием непослушания, а путь лежит мостом над пропастью, а в пропасти идёт дорога. Поэтому на новую дорогу выходить невозможно. И песня «Выхожу на новую дорогу» не духовная. Смысл её не может быть духовным.

Перед нами образец молоканской интерпретации двух слов из Библии, за которыми стоят существенные для молокан смыслы. Как-то раз я спросила молокан, что они думают о судьбе. Есть ли она? И получила ответ: «Мы не употребляем слово *судьба*. Это понятие языческое. У молокан есть путь, указанный Господом». Итак, *путь*, с одной стороны, противопоставлен *дороге*, с другой — *судьбе*. Очевидно, что это сложный и мощный молоканский концепт. В описанной выше ситуации анализ двух слов — *дорога* и *путь* использовался в качестве аргумента в квалификации текста молоканской песни. Я услышала только одного участника дискуссии, а сколько таких обсуждений бывает, когда молоканские беседники встречаются друг с другом!

Первым полным днём пребывания была суббота, предназначенная именно для свободных дискуссий. Второй день — воскресенье — был посвящён богослужению. Потом обед и отъезд. Сейчас вспоминаю: два удивительное тяжёлых жарких июльских дня 2010 года были для участников этой встречи тёплыми и светлыми, заполненными молитвами, пением, беседами, а в перерывах — прекрасно приготовленными блюдами и, конечно, великолепным молоканским чаем. Всё это с изящной точностью и ловкостью разносили милые улыбчивые молоканки. Выступавшие в беседах иногда читали стихи — пусть наивные и не дотягивающие до настоящей литературы, зато совершенно искренние. А сколько благодарных слов сказали организаторам гости, приехавшие из пос. Языково Орловской области, тоже переселенцы из Закавказья! Там, в Языкове, целиком женская, недавно образованная община очень нуждалась в советах и наставлениях опытных старцев, а их здесь было немало.

Краткое описание ситуации из современной жизни молокан свидетельствует о том, что эта культура жива. Утраты, понесённые за время

переездов из Закавказья в Россию, очень велики. Однако новые общины, обычно включающие молокан из разных регионов (общин такого состава очень много, особенно в Краснодарском и Ставропольском краях), могут стать стойкими, если есть хоть один человек, хорошо толкующий Библию. Вокруг него объединяются люди, и эта связь, основанная на живом интересе к духовному знанию, может быть крепче многих других социальных скреп. Недаром Николай Иванович Абрамов на мой вопрос, не хотел бы он уехать куда-нибудь из Слободки, сказал с улыбкой: «Зачем? Здесь моя церковь», подразумевая под церковью очень небольшое собрание людей, зато, как говорят сами молокане, «единомысленных».

Не та ситуация с «двоюродными братьями по вере» — духоборцами: они лишены вождей и тех немногих знатоков религиозного учения, которые могли бы растолковать псалмы; они потеряли в результате переселений из Закавказья традиционные связи с предшествующими поколениями, материализованные в духоборческих «могилочках» и «памятничках», и теперь открыты всем возможным религиозным влияниям, прежде всего, православию.

Старообрядцы обнаруживают разные тенденции. Как представляется, белокриницкая церковь в эпоху свободы совести переживает возрождение. Она стала гораздо многолюдней, устойчивей и пополняется новыми членами, особенно молодёжью. В Москве выпускается превосходный журнал «Церковь», который с каждым номером становится интереснее. Последние годы в храме на Рогожской заставе, где находится главный белокриницкий храм, устраиваются концертные выступления церковных хоров из разных регионов России, и это огромный подарок для всех ценителей древнерусских распевов.

Сложнее с беспоповцами. Часть из них перешла к поповцам. Так случилось в Верхокамье. Многие беспоповские общины переставали существовать, когда из них постепенно уходили в мир иной старики, обладавшие знанием церковнославянского языка и крюковой грамотностью, но не оставившие после себя учеников. Это мне приходилось наблюдать ещё в период моей работы в Верхокамье (с 1973 по 1987 г.) и Поволжье (1986–2003). Правда, сегодня территориальная труднодоступность многих российских поселений старообрядцев не является препятствием для контактов с территориально далёкими единоверцами, живущими иногда на других континентах — в двух Америках или в Австралии. В последние десятилетия эти контакты стали весьма интенсивными и в сфере книжных знаний, и в сфере семейно-брачных отношений, и это характерно для всех рассматриваемых групп.

Я не буду делать прогнозы о будущем описываемых культур. Но вспомню небольшой эпизод из экспедиционной жизни конца восьмидесятых годов прошлого века. Верхокамье. Деревня беспоповцев поморской веры. Ненастный вечер. Мы с хозяйкой сидим у окна. По дороге идёт старушка с чутунком в руках, заботливо прикрывая ладонью его содержимое от морозящего дождя.

— Вишь, Павловна сегодня от сына приехала, печь топить надо, — говорит моя хозяйка. — Угли-ти в чутуне от чистого огня. Самой-то высекать трудно, вот она чиканный огонь от кого-то несёт.

Придёт Павловна домой, положит в печку чуть тлеющие угли и раздует их. Ярко запылает «чистый» огонь, можно готовить пищу. Жизнь продолжается...

Может быть, эти тлеющие угли — символ?

## ЛИТЕРАТУРА

Агеева Е.А. Староверы в России и Америке — общее и особенное в переписке и полемике второй половины XX века // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия IV. Русские староверы за рубежом. — Тарту: Изд-во Тартуского университета, 2000. С. 11–22.

Айрапетян Вардан. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. Второе издание, с дополнениями и поправками. В 2-х частях. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 672 с.

Анастасова Е. Старообрядците в България: мит — история — идентичност. — София: Проф. Марин Дринов, 1998. 127 с.

Андреева Е.Д. Звуковой ландшафт как реальный объект и исследовательская проблема // Экология культуры. — М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2000. С. 76–85.

Анфимов М.Н. Толкование на Песнь песней, книгу Соломона, сына Давидова, царя Израиля. Издание второе. — Тула, 2000. 106 с.

Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем востоке России. — М.: Координационно-методический центр «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии РАН, 2002. 366 с.

Асланов Г.И. Заимствования из азербайджанского и армянского языков в говоре села Русские Борисы Шаумяновского района Азербайджанской ССР // Уч. зап. Азерб. пед. ин-та. иностранных языков им. Мирзо Ахундова. — Баку, 1963. Вып. 3. С. 53–73.

Ахметова М. Конец света в одной отдельно взятой стране. Религиозные общества постсоветской России и их эсхатологический миф. — М.: РГГУ, Объединенное гуманитарное издательство, 2010. 336 с.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993. 237 с.

Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. — М., 2006. С. 9–48.

Бахтина О.Н. Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 261 с.

Бахтина О.Н., Дутчак Е.Е. Старообрядческая миграция как тип конфессионального поведения: исследовательская модель // *Staroobrzędowcy za granicą. Старообрядцы в Зарубежье. Old Believers Abroad.* — Toruń: Wydawnictwo naukowe, 2010. С. 95–106.

Белоусов А.Ф. Последние времена // *Aequinox. Сборник памяти о. Александра Меня.* — М.: Carte blanche, 1991. С. 9–33.

Берман А.Г. Мистическое сектантство в Среднем Поволжье в XIX — первой половине XX в. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. — Саранск, 2006.

Богатырев П.Г., Якобсон Р. Фольклор как особая форма творчества [1929] // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. — М.: Искусство, 1971. С. 369–383.

Боголюбов Д. Тамбовские жидовствующие // *Миссионерское обозрение*, 1898 (май). С. 797–801.

Бондарь С.Д. Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих. — Пг., 1916.

Бонч-Бруевич В.Г. У закавказских духоборцев // *Из мира сектантов.* — М., 1922.

Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. — Харьков, 1910.

Варадинов Н.В. История министерства внутренних дел. Книга 8, дополнительная: История распоряжений о расколе. — СПб., 1863.

Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. 224 с.

Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов / Пер. с англ. А.Д. Шмелёва. — М.: Языки славянской культуры, 2001. 288 с.

Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. — М.: Индрик, 2002. 336 с.

Вероучение духовных христиан, обыкновенно называемых молоканами. — Женева, 1865.

Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области. Публикация А.Е. Ванякиной // *Живая старина*, 2002. № 3. С. 7–9.

«Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...». Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и комм. О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. — Новосибирск: Наука, 2000. 264 с.

Виноградова Л.Н. Та вода, которая... // *Признаковое пространство культуры.* — М.: Индрик, 2002. С. 32–57.

Виноградов В.А., Коваль А.И., Порхомовский В.Я. Социоллингвистическая типология (Западная Африка). — М.: Наука, 1984.

Высоцкий Н.Г. Материалы из истории духоборческой секты. — Сергиев Посад, 1914.

Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. 670 с.

Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. — М.: Наука, 2003. 763 с.

Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 1–4. — М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2000–2007.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. — М.: Индрик, 1997. 912 с.

Гусаков М. Религиозное учение молокан Царевского уезда // Астраханские епархиальные ведомости, 1886. № 5–6.

Данилко Е.С. Социальные механизмы сохранения традиционных ценностей // Этнографическое обозрение, 2006. № 4. С. 98–198.

Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. — М., 2007.

Данилко Е.С. Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // Этнографическое обозрение, 2007а. № 4. С. 43–53.

Денисов Н.Г. Устные традиции пения у старообрядцев: пение по «напевке»: вопросы интерпретации. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. искусствовед. — М., 1996.

Дингельштедт Н. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. — СПб., 1885. 289 с.

Добрый домостроитель Благодати, № 13–15. — Воронеж, 1999–2001.

Долженко И.В. Хозяйственный и общественный быт русских крестьян Восточной Армении (конец XIX — начало XX в.). — Ереван: Изд. АН Армянской ССР, 1984.

Долженко И.В. Традиционный свадебный обряд русских крестьян-сектантов Азербайджана в конце XIX — начале XX в. // Русские старожилы Азербайджана. Материалы по этнической экологии. Ч. 1. — М.: Институт этнографии АН СССР, 1990. С. 80–97.

Долженко И.В. Русские беглецы в Закавказье (к истории формирования русской диаспоры в 1830–1850-е годы) // *Этнографическое обозрение*, 1995. № 1. С. 53–66.

Дутчак Е.Е. Старообрядческая община пос. Гарь: возможности социологического дискурса // *Старообрядчество: история, культура, современность*. Материалы. — М., 2002. С. 189–198.

Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XX в.). — Томск: Изд-во Томского госуниверситета, 2007. 413 с.

Дух и Жизнь. Книга Солнце. Переиздано фотографическим способом Павлом Ив. Самариним. — Los Angeles, California, USA, 1975. 766 с.

Духоборцы и молокане в Закавказье. — М.: РАН. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1992. 200 с.

Ефсеев Павел А. Труд любви. Издатели Шубины Василий и Марта. — USA, 2007.

Жабинъ С.К. Къ духовному Свѣту. Краткій курсъ Закона Божія для духовныхъ христанъ (постоянныхъ молоканъ). Руководство к обучению в школѣ и дома. Издание пятое. — Тифлис, 1912. Переиздан Сан Франциской общиной в 1975 году. 374 с.

«Животная книга» духоборцев // *Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола* / под ред. В. Бонч-Бруевича. Вып. 2. — Виннипег, 1954.

Жидко В.А., Мулкиджанян И.И., Хидешели А.А. Краткий словарь русского островного говора (д. Ульяновка Сигнахского района ГССР). — Тбилиси, 1977. 228 с.

Замятин Д.Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. — М.: Знак, 2006. 485 с.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2-х т. — М.: ДИ-ДИК, 2009. 688 с.

Иванов А.Н. «Федор Тирон» в эпике казаков-некрасовцев // *Сохранение и возрождение фольклорных традиций*. Сб. науч. трудов. — М.: Гос. респ. центр русского фольклора, 1994.

Иванова А.А. Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. — М.: Изд. МГУ, 2002. С. 6–13.

Иванцова Е.В. Феномен диалектной языковой личности. — Томск: Томский Госуниверситет, 2002.

Изложение догматовъ и молитвенникъ истинныхъ духовныхъ христанъ (секты именуемой «старо-постоянными молоканами»). Составлено Н.М. Анфимовымъ. — Тифлис, издание Яковъ Павловича Бурцова и Ивана Яковлевича Томилина, 1912. Переиздан Сан Франциской общиной в 1975 году. 432 с.

Ильин С.Е. Моя закавказская Россия. — М.: Координационно-методический центр «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии РАН, 1998.

Иникова С.А. Особенности костюма кавказских духоборцев // Духоборцы и молокане в Закавказье. — М.: Российская Академия наук. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1992. С. 89–105.

Иникова С.А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. Вып. I, 1997. С. 39–53.

Иникова С.А. Место и роль легенд и пророчеств в духоборческой секте // Этнос и религия. — М.: ИЭА РАН, 1998. С. 110–126.

Иникова С.А. Проблемы конфессиональных групп духоборцев и молокан // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе. — М., 1998а. С. 84–104.

Ипатов А.И. Меннониты. — М.: 1978.

Исмаил-Заде Д.И. Русское крестьянство в Закавказье. — М.: Наука, 1982.

Исследования идентичности (раздел) // Этнографическое обозрение, 2009. № 4. С. 3–41.

Исторические сведения о молоканской секте // Православный собеседник, 1858. № 3. С. 42–80; № 4. С. 295–308.

История Вятского края в преданиях, легендах и песнях. — М., 2006. С. 307–360.

Казанцева М.Г. Духовные стихи в старообрядческой и православной традиции Урала // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры. 600-летию памяти Стефана Пермского. Т. 2. — Пермь, 1998. С. 247–266.

Казанцева М.Г., Коняхина Е.В. Музыкальная культура старообрядчества. Учебное пособие. — Екатеринбург, 1999. 155 с.

Калуцков В.Н. Топологическая теория культурного ландшафта // Гуманитарная география. Научный и просветительский альманах. Вып. 1. — М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2004. С. 138–153.

Калуцков В.Н., Иванова А.А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. — М.: Изд. ПФОП, 2006. 212 с.

Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт русского Севера: Пинежье, Поморье. — М.: Изд ФМБК, 1998. 135 с.

Каменев М. Духоборческая секта // Миссионерское обозрение, 1904. № 12. С. 183–206.

Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. — М.: Гнозис, 2004. 390 с.

Картографирование и ареальные исследования в фольклористике. Сборник трудов. Вып. 154. — М.: РАМ им. Гнесиных, 1999. 220 с.

Касаткин Л.Л. Исследование говора русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов. — М.: Языки славянских культур, 2008. С. 673–608.

Касаткин Л.Л. Русский говор села Татарница в Болгарии // Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов. — М.: Языки славянских культур, 2008а. С. 116–139.

Касаткина Р.Ф. Вечные странники в Орегоне // Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов. — М.: Языки славянских культур, 2008. С. 184–199.

Касаткин Л.Л., Касаткина Р.Ф., Никитина С.Е. Русский язык оregonских старообрядцев: языковые портреты // Речевое общение в условиях языковой неоднородности. — М., 2000.

Каспина М.М., Мороз А.Б. Библия в устной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. — М.: Изд. МГУ, 2002.

Кац С.Д. Слова азербайджанского происхождения в говорах русских переселенцев // Уч. зап. Азерб. пед. ин-та иностранных языков им. Мирзо Ахундова. — Баку, 1963. Вып. 3. С. 33–50.

Керов В.В. Социоконфессиональные факторы старообрядческого хозяйствования в XVIII — начале XX в. // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Материалы. Т. 1. М., 2011. С. 105–116.

Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). — М.: Наука, 1965.

Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. — М.: Наука, 1973. 255 с.

Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: XIX век. — М.: Наука, 1978. 334 с.

Кодзасов А.В., Никитина С.Е. Культура и фонетика: духовборские псалмы // Семиотика, лингвистика, поэтика: к столетию со дня рождения А.А. Реформатского / Отв. ред. В.А. Виноградов. — М.: Языки славянской культуры, 2004.

Кому повем печаль мою. Духовные стихи Верхокамья. Исследования и публикации / Отв. ред. И.В. Поздеева. — М.: Данилов ставропигиальный монастырь, 2007. 332 с.

Красовски А. Духовный стих у русских старообрядцев Добруджи // Культура русских липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. — Бухарест: Арарат, 1996. С. 117–120.

Криничная. Н.А. Предания русского Севера. — СПб., 1991.

Кудинов Н.Ф. Столетие молоканства в России: 1805–1905. — Баку, 1905.

Кудрявцев Ю.С. Старовер и старообрядец: оценка в терминах? // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия IV. Русские староверы за рубежом. — Тарту: Изд-во Тартуского университета, 2000. С. 75–84.

Культура сквозь призму идентичности. — М.: Индрик, 2006.

Культурология. XX век. Словарь. — СПб.: Университетская книга, 1997. 631 с.

Лебедева Ж. Духовные стихи старообрядцев Литвы // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы 4-й научно-практической конференции. — М., 1998. С. 227–228.

Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. — М.: Институт Этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1993. 198 с.

Лебедева Н.М. Социальная психология аккультурации этнических групп. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. докт. психол. наук. — М, 1997.

Левкиевская Е.Е. «Народ безмолствует»? (Советское богоборчество глазами русского крестьянина) // «Родина», 1997. № 8. С. 96–101.

Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. Т. I–IV. — СПб., 1868–1873.

Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае XVIII — начало XX века. — М.: Наука, 1996. 326 с.

Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение, 1998. № 5. С. 44–56.

Липранди И.П. Краткое обозрение русских расколов, ересей и сект. — М., 1870.

Лица, события, предметы и символы. Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря / Авторы: С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. — М.: Церковь, 1996.

Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. — М.: Наука, 1987. С. 3–11.

Львов А.Л. Простонародное движение иудействующих в России XVIII—XX веков (методологические аспекты этнографического изучения). Дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. — СПб., 2007.

Львов А.Л. Русские иудействующие как текстуальное сообщество: о границах применения этноконфессиональных категорий // Этнографическое обозрение, 2009. № 6. С. 73–85.

Максимов С.В. За Кавказом // Отеч. Зап., 1867. № 2.

Малахова И.А. Духовные христиане. — М., 1970.

Малыгина И.В. В лабиринтах самоопределения: опыт рефлексии на тему этнокультурной идентичности. — М.: МГУКИ, 2005.

Мамсик Т.С. Беловодцы и Беловодье (По материалам следственного дела о победе 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовый борьбе феодального периода (Археография и источниковедение Сибири). — Новосибирск: Наука, 1982.

Мамсик Т.С. Социально-психологические аспекты старообрядческих миграций: по материалам Сибири XVIII—XIX вв. // Алтарь России: Альманах. — Большой Камень: Омега, 1997. С. 35–38.

Манаенкова А.Ф. Словарь русских говоров Белоруссии. — Минск: Изд-во Университета, 1989.

Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. Изд. 2-е. — Кишинев, 1902.

Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / под ред. Владимира Боич-Бруевича. Вып. 1–7. — СПб., 1908–1916.

Медведева В.Н. Казаки-некрасовцы: этносоциокультурный контекст традиции // Музыка. Миф. Бытие. — М.: Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского, 1995.

Микиртуни Ф.Я. Говоры русских переселенцев в Азербайджанской ССР. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук, 1952.

Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции. Результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Мат-лы междунауч. конф. — М.: РОССПЭН, 1998. 463 с.

Можаровский А.Ф. Духовные стихи старообрядцев Поволжья. Собрал и записал Можаровский // Этнографическое обозрение, 1906. № 3–4.

«Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой. — М.: Индрик, 2004.

Неклюдов С.Ю. О слове устном и книжном // Живая старина, 1994. № 2.

Никитина С.Е. Устная народная культура русского населения Верхотурья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. — М.: Изд. МГУ, 1982. С. 91–126.

Никитина С.Е. Русские старообрядцы в восточном Полесье (к проблеме конфессионального фактора в культурных контактах) // Этноконтактные зоны в европейской части СССР. География, динамика, методы изучения. — М., 1989. С. 21–31.

Никитина С.Е. Типы языковой оценки в народнопоэтических текстах // Русский язык: проблемы грамматической семантики и оценочный фактор в языке. Виноградовские чтения XIX–XX. — М.: Наука, 1992.

Никитина С.Е. Русская народная культура и языковое сознание. — М.: Наука, 1993. 189 с.

Никитина С.Е. Паронимическая аттракция или народная этимология? // Язык как творчество. К 70-летию В.П. Григорьева. — М.: Наука, 1996. С. 318–325.

Никитина С.Е. Исследование устной культуры старообрядчества: итоги и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции. Результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Материалы междунар. науч. конф. — М.: РОССПЭН, 1998. С. 30–36.

Никитина С.Е. Молоканское богослужение как дискурс // Człowiek. Dzieło. Sacrum. — Opole, 1998a. С. 151–156.

Никитина С.Е. Сотворение мира и концепт исхода-похода в культуре молокан-прыгунов // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сб. статей. — М., 1998b. С. 220–230.

Никитина С.Е. Молокане-переселенцы Калужской области // Калужский край. Козельский район. — М., 1999.

Никитина С.Е. «Русскую душу лучше выяснять на русском языке» // Живая старина, 1999a. № 1.

Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовных стихах) // Логический анализ языка. Языки пространств. — М.: Языки русской культуры, 2000. С. 348–358.

Никитина С.Е. Русские конфессиональные группы сегодня: окружение и контакты с иноверцами // Vilniaus universitetas, Kalbotyra 50(2), Slavika Vilnensis, 2001. С. 67–76.

Никитина С.Е. Русские конфессиональные группы в США: лингвокультурная проблематика // Русский язык Зарубежья. — М.: Эдиториал УРСС, 2001a. С. 69–118.

Никитина С.Е. Вопросы описания территориальных вариантов культуры: сибирские и американские старообрядцы // Старообрядчество. История и современность, местные традиции. Русские и зарубежные связи. — Улан-Удэ, 2001б. С. 10–16.

Никитина С.Е. Библейские сюжеты у духоборцев // Живая старина, 2002. № 3.

Никитина С.Е. Виды миграции и динамика устной культуры народных конфессиональных групп // Актуальные проблемы полевой фольклористики. — М.: Изд-во МГУ, 2002а. С. 23–31.

Никитина С.Е. О методах описания народных конфессиональных культур: лингвокультурологический подход // Традиционная культура. Научный альманах. — М., 2002б. Вып. 1. С. 3–13.

Никитина С.Е. Устная традиция духоборцев Джавахетии // П.Г. Богатырев: Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. и отв. ред. Л.П. Солнцева. — СПб., 2002в. С. 321–345.

Никитина С.Е. О законе, обряде и порядке в народных религиозных текстах // Логический анализ языка. Космос и хаос: концептуальные поля порядка и беспорядка. — М.: Языки русской культуры, 2003. С. 471–485.

Никитина С.Е. Ветхозаветные сюжеты в песенном творчестве конфессиональных культур // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. / Отв. ред. А.А. Иванова. — М.: Изд-во МГУ, 2004.

Никитина С.Е. Устная традиция старообрядцев Тувы и современные культурные контакты // Народная культура Сибири. Материалы XIII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. — Омск: Омский Университет, 2004а.

Никитина С.Е. Русские конфессиональные группы в современную эпоху: культурные барьеры и культурные контакты // Традиционная культура. Научный альманах. Вып. 2 (18). — М., 2005. С. 99–108.

Никитина С.Е. Живые голоса Самодуровки // Живая старина, 2007. № 3.

Никитина С.Е. Другие «Самарянки» // Живая старина, 2008. № 4.

Никитина С.Е. Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). — М.: Советский писатель, 2009. 354 с.

Никитина С.Е. К вопросу о народной герменевтике: «Песнь песней» в молоканской интерпретации // «Слово — чистое веселье...». Сборник в честь А.Б. Пеньковского. — М.: Языки славянской культуры, 2009а. С. 400–414.

Никитина С.Е. Об идентификации и самоидентификации русских конфессиональных групп // Текст славянской культуры. К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. — М.: Институт славяноведения РАН, 2011. С. 88–101.

Никитина С.Е. Земное царство Христа в молоканском фольклоре сквозь призму ключевых слов // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова. Сб. статей. — СПб.: МАЭ РАН, 2011а. С. 189–202.

Никитина С.Е., Букулова М.Г. Русские конфессиональные группы в Евразии: специфика культурных и языковых контактов // Конференция «Языковые союзы Евразии», — М., 2005. С. 48–54.

Нисский Григорий. Точное изъяснение Песни песней Соломона. — М., 1999. 478 с.

Новиков Ю.А. Духовные стихи русских старожилов Литвы // Живая старина, 1994. № 3. С. 35–37.

Новицкий О.М. Духоборцы: их история и вероучение. — Киев, 1882.

О молоканстве // Миссионерский сборник, 1911. № 4.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — М.: ОГИ, 2002. 544 с.

Панченко А.А. Субботники и их сны. // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей. Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». — М.: Институт славяноведения РАН. Академическая серия. Вып. 11., 2003.

Песни русских сектантов-мистиков. Сборник, составленный Т.С. Рождественским и М.И. Успенским. — СПб., 1912.

Петров П.А. Из книги «Вероучение Духовных Христиан». Глава 4. Закон // Добрый Домостроитель Благодати, 1997. № 9.

Платон. Федр // Сочинения в 3-х томах. Т. 2. — М.: Издательство социально-экономической литературы, 1970. С. 157–222.

По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы. Издание подготовил Ю.А. Новиков. — СПб.: Троянова тропа, 2005. 295 с.

Поздеева И.В. Книга, личность, община — инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхоямья) // Старообрядческий мир Волго-Камья (проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции). — Пермь, 2001. С. 7–29.

Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. — М.: КНИГА, 1984. 191 с.

Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. — М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.

Полозова И.В. Традиция литургического произношения в среде саратовских старообрядцев: прошлое и настоящее // Кабинет фольклора. Статьи, исследования и материалы. Сб. науч. трудов. Вып. 3. — Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2009. С. 33–40.

Праведников. С.И. Основы фольклорной диалектологии. — Курск: Курский госуниверситет, 2010.

Пребывание и беседы миссионера иеромонаха Арсения в Тамбове и Рассказове // Тамбовские епархиальные ведомости, 1888. № 19.

Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX в. Одесса; Измаил; Москва: СМЛ—Археодоксия, 2010. 528 с.

Пругавин А.С. О необходимости и способах всестороннего изучения русского сектантства // Известия Императорского русского географического общества, 1880. Т. XVI. Вып. 3. С. 275–312.

Пругавин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. — М., 1905.

Пучков П.И. Конфессиональная картография в России // Этнографическое обозрение, 2007. № 4. С. 37–43.

Религиозные практики в современной России. — М.: Новое издательство, 2006.

Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. — М., 1909.

Ростова А.Н. Метатекст как форма экспликации метаязыкового сознания. — Томск, 2000.

Рудиченко Т.С. Духовные стихи донских старообрядцев // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. — Ростов-на-Дону, 2000.

Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. — Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовской госуд. консерватории им. С.В. Рахманинова, 2004. 511 с.

Рукавицына Е.А. Самоидентификация старообрядчества в современном социуме (на примере Республики Тыва в XX–XXI вв.). Дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии. — М., 2011. 160 с.

Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций МГУ 1953–1993 гг. — М.: Изд-во МГУ, 1998.

Русские письменные и устные традиции и духовная культура. — М.: Изд-во МГУ, 1982. 330 с.

Русские старожилы Азербайджана. Материалы по этнической экологии. — М.: Институт Этнографии АН СССР, 1990. Ч. I, II.

Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. — М.: Издательство Института этнологии и антропологии РАН, 1995. 299 с.

Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. — М.: Языки славянских культур, 2008.

Савельева Н.М. Региональные традиции в песнопениях молокан // Фольклор. Современность и традиция // Материалы 3-й Междунар. конф. памяти А.В. Рудневой. — М., 2004.

Савельева Н.М. Проблемы формы в русской народной песне. Дис. на соиск. уч. степ. доктора искусствоведения. — М., 2011.

Савоскул С.С. Аляска — последний рубеж Беловодья // Этнографическое обозрение, 2010. № 6 С. 141–157.

Самарина О.И. Общины молокан на Кавказе: история, культура, быт, хозяйственная деятельность. Дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. — Ставрополь, 2004.

Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей. Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». — М.: Институт славяноведения РАН. Академическая серия, 2003. Вып. 11.

Славянские древности. Т. 1–4. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. — М.: Международные отношения, 1995–2009.

Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Авт. коллектив: Т.Б. Юмсунова, А.П. Майоров, Н.А. Дарбанова, М.Б. Матанцева, И.Ж. Степанова, Е.И. Тынтуева, О.М. Козина / под. ред. Т.Б. Юмсуновой. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999. 540 с.

Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. — М.: Индрик, 2003.

Сморгунова Е.М. Проблема диаспоры, или рассеяние русских староверов // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия IV. Русские староверы за рубежом. — Тарту: Изд-во Тартуского университета, 2000. С. 164–189.

Сморгунова Е.М. «А где он Антихрист — нам секрет». Эсхатологические представления современных пермских староверов // Живая старина, 2002. № 3. С. 14–16.

Сморгунова Е.М. «Дiasпора без эмиграции». Русские староверы западных окраин бывшей царской России: в эмиграции без эмиграции // *Staroobrzędowcy za granicą. Старообрядцы в Зарубежье. Old Believers Abroad.* — Tomlin: Wydawnictwo naukowe, 2010. С. 121–136.

Современные тенденции в антропологических исследованиях // *Антропологический форум № 1.* — СПб., 2004. С. 6–101.

Софронова Л.А. Священная книга — путь к Богу // *Три мира Григория Сковороды.* — М.: Индрик, 2003. Гл. 3. С. 149–219.

Софронова Л.А. О проблемах идентичности // *Культура сквозь призму идентичности.* — М.: Индрик, 2006. С. 8–26.

Софронова Л.А. Маска как прием затрудненной идентификации // *Культура сквозь призму идентичности.* — М.: Индрик, 2006а. С. 343–359.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Языки русской культуры, 1997. 824 с.

Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I–XXI веков. Словарь. — М., 2003.

Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве. — Новосибирск: Наука, 2006. 216 с.

Терлецкий В. Хилиастические течения в русском сектантстве. — СПб., 1913.

Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина, Изд. 2., Т. 3. — Стокгольм, 1987.

Толстая С.М. Устный текст в языке и культуре // *Tekst ustny — text oral — struktura i pragmatyka — problemy systematyki — ustność w literaturze.* — Wrocław. 1989.

Топоров В.Н. Модель мира // *Мифы народов мира.* — М., 1982. Т. II. С. 161–164.

Труды СУАК (Саратовской университетской археологической комиссии). Вып. 23. — Саратов, 1903.

Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // *Этнографическое обозрение, 2009. № 4.* С. 3–16.

Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. — М.: Гнозис, 1994. С. 26–48.

Фаст Геннадий, протоиерей. «Песнь Песней» Соломона. — Красноярск: Изд-во «Енисейский благовест», 2000. 756 с.

Философский словарь. Т. 5. — М., 1985.

Сморгунова Е.М. «Дiasпора без эмиграции». Русские староверы западных окраин бывшей царской России: в эмиграции без эмиграции // *Staroobrzędowcy za granicą. Старообрядцы в Зарубежье. Old Believers Abroad.* — Toruń: Wydawnictwo naukowe, 2010. С. 121–136.

Современные тенденции в антропологических исследованиях // *Антропологический форум № 1.* — СПб., 2004. С. 6–101.

Софронова Л.А. Священная книга — путь к Богу // *Три мира Григория Сковороды.* — М.: Индрик, 2003. Гл. 3. С. 149–219.

Софронова Л.А. О проблемах идентичности // *Культура сквозь призму идентичности.* — М.: Индрик, 2006. С. 8–26.

Софронова Л.А. Маска как прием затрудненной идентификации // *Культура сквозь призму идентичности.* — М.: Индрик, 2006а. С. 343–359.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Языки русской культуры, 1997. 824 с.

Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I–XXI веков. Словарь. — М., 2003.

Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве. — Новосибирск: Наука, 2006. 216 с.

Терлецкий В. Хилиастические течения в русском сектанстве. — СПб., 1913.

Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина, Изд. 2., Т. 3. — Стокгольм, 1987.

Толстая С.М. Устный текст в языке и культуре // *Tekst ustny — text oral — struktura i pragmatyka — problemy systematyki — ustnosc w literaturze.* — Wrocław, 1989.

Топоров В.Н. Модель мира // *Мифы народов мира.* — М., 1982. Т. II. С. 161–164.

Труды СУАК (Саратовской университетской археологической комиссии). Вып. 23. — Саратов, 1903.

Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // *Этнографическое обозрение*, 2009. № 4. С. 3–16.

Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. — М.: Гнозис, 1994. С. 26–48.

Фаст Геннадий, протоиерей. «Песнь Песней» Соломона. — Красноярск: Изд-во «Енисейский благовест», 2000. 756 с.

Философский словарь. Т. 5. — М., 1985.

Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старобрядцы. — М.: Индрик, 2003. 407 с.

Флиер А.Я., Полетаева М.А. Тезаурус основных понятий культурологии. Учебное пособие. — М.: МГУКИ, 2008. 285 с.

Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. — М.: ОГИ, 2010. 432 с.

Черткова А.К. Что поют русские сектанты: сборник сектантских напевов с текстом слов. Вып. 1. Псалмы и стихишки духоборцев. Записано по духоборческим голосам. — М., 1910.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. — М., 1967.

Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

Чувьуров А.А. Культура и быт коми старообрядцев-беспоповцев: традиции и современность // Финно-угры и соседи: проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. — СПб.: Российский этнографический музей, 2000. С. 132–150.

Штырков С.А. Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей. Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». — М.: Институт славяноведения РАН. Академическая серия, 2003. С. 166–187.

Щапов А.П. Сочинения в 3-х т. Т. 1. — СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1906. 803 с.

Энгельштейн Лора. Скопцы и царство небесное. — М.: Новое литературное обозрение, 2002. 328 с.

Эткинд А. Хлыст: Секты, литература и революция. — М.: Новое литературное обозрение, 1998. 688 с.

Этнические группы и социальные границы. — М., 2006.

Юзов И. Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане. — СПб., 1881.

Языки культуры и проблемы переводимости. — М.: Наука, 1987. 254 с.

Ямсков А.Н. Новоивановка: история селения и крестьянского хозяйства // Русские старожилы Азербайджана. Материалы по этнической экологии. Ч. 1. — М.: Институт этнографии АН СССР, 1990. С. 98–112.

IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 4-8 июля 2011 г. Институт языка, литературы и истории. Кар-центр РАН. — Петрозаводск, 2011. С. 63–74.

Bender H.S. *Mennoniten*. Weltkirchenlexikon. — Stuttgart, 1960.

Berokoff John K. *Molokans in America*. 1969. Printed in the United States of America by Stockton trade Press. — Buena Park, California, Second printing, 1987.

Clay J. Eugene. *The Woman Clothed in the Sun. Pacifism and Apocalyptic Discourse among Russian Spiritual Christian Molokan-Jumpers* // *Church History*, March 2011. P. 109–138.

Crummey Robert O. *Old Belief as Popular Religion: New Approaches* // *Slavic Review*, 1993. Vol. 52. № 4.

Grass Karl Konrad. *Die russischen sekten*. — Dorpat-Leipzig, 1907–1914.

Inikova Svetlana A. *History of Doukhobors in the Archives of Vladimir D. Bonch-Bruevich (1886–1950) & An Annotated Bibliography* by Svetlana A. Inikova. — New York, Ottawa, Toronto, 1999. 138 p.

Inikova Svetlana A. *Doukhobor Incantations Through the Centures* — New York; Ottawa; Toronto, 1999a. 140 p.

Inikova Svetlana A. *Spiritual Origins and the Beginnings of Doukhobors History* // *The Doukhobor Centenary in Canada*. — Ottawa, 2000. P. 1–21.

Lineff. E. *Psalms and Religious Songs of Russian Sectarrians in the Caucasus* // *Musical Society, 4<sup>th</sup> Congress Reports*. — London, 1911.

Luzny Ryshard. «Rzeczy ostateczny» w optyce tworców rosyjskiego ludowego wiersza duchownego» // *Folklor – Sakrum – Religia*. — Lublin: Institut Europy srodkowo Wschodniej, 1995. C. 131–144.

Mazo M. *Molokans and Old Believers in Two Worlds: Migration, Change and Continuity* // *Festival of American Folklife*. Smithsonian Istitution, 1995. P. 83–89.

Mazo M. *Change as Confirmation of Continuity As Experienced by Russian Molokans* // *Retuning culture. Musical Changes in Central and Eastern Europe*. Edited by Mark Slobin. Duke University Press. — Durham and London, 1996. P. 255–275.

McIntosh Jack. Update 1973–1993; Excerpts from the Doukhoborbibliography // *Spirit Wrestlers. Centennial Papers in Honour of Canada's Doukhobor Heritage*, Canadian Museum Civilization, 1995. P. 187–216.

Monoff George W. and. Valov Jack P. *A Stroll through Russiantown*. United States, self published, 1996. 268 p.

Moore W.B. *Molokan Oral Tradition: Legends and Memorates of Ethnic Sect*. — Berkeley, University of California Press, 1973.

Moore Willard B. *The Spiritual Christian Molokans in the United States; a Cognitive Analysis of Metaphors and Symbols // A dissertation... for the degree of doctor of philosophy.* Indiana University, 1983.

Morris R.A. *Old Russian Ways. Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon.* — New York, 1991. 408 p.

Niqueux M. *Introduction // Revue des études slaves. Tome soixante-neuvième. Vieux croyants et sectes russes du XVII siècle à nos jours.* — Paris, 1997. P. 7–19.

Ong Walter J. *Orality & Literality. The Technologizing of the Word.* London and New York, 1982. 201 p.

Perry Shirley. *Doukhorob Singing through the twentieth Century a legacy // Spirit Wrestlers Centennial Papers in Honour of Canada's Doukhorob Heritage.* Canadian Muzeum of Civilization, 1995.

Prohoroff III. William. *A Brief History of the true Christian Church and its last great leader Maxcim Gavrilovich Rudometkin, King of Spirits leader of the new Israelites (true spiritual Christian Molokans of Leapers and Jumpers).* Vol. 1. Printed by Image Printing, Sacramento, CA. Copyright by William Prohoroff III, 1978.

Smilanskaja Jelena. *Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье) // Studia Rossika II. Związki interdyscyplinarne w badaniach rusystycznych.* Warszawa, 1994.

*Songs of doukhorobors.* Collected and edited by Kenneth Peacock. — Ottawa, 1970.

Young P.V. *Pilgrims of Russian Town: The Community of Spiritual Christian Jumpers in America.* — New York, 1932.

## ТЕКСТЫ-ИСТОЧНИКИ

Бессоновъ П. Калѣки переходные. Вып. 1–6. — СПб., 1861–1863.

Варенцов В. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. — СПб.: Кожанчиков, тип. т-ва «Обществ. польза», 1860. 248 с.

ГАСО — Государственный архив Саратовской области.

Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. — М.: Московский рабочий, 1991. 351 с.

РРЛ 1988 — Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII веков. — Л.: БАН, 1988. 388 с.

СП — Сионский песенник столетнего периода христианской религии Молокан Духовных прыгунов по всему миру. Первое издание. LA, 2004. 1042 с.

СП<sub>1</sub> — Сионский песенник столетнего периода Христианской религии молокан духовных прыгунов в Америке / П.И. Самарин (изд.). Лос-Анжелес, 1964.

Стихи духовные. Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии Ф.М. Селиванова. — М.: Советская Россия, 1991. 336 с.

ЭМА — Экспедиционные материалы автора.

*Научное издание*

*Никитина Серафима Евгеньевна*

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ В ИХ  
ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ВАРИАНТАХ**  
(проблемы синхронного описания)

Утверждено к печати  
редакционно-издательским советом  
Российского научно-исследовательского  
института культурного и природного наследия  
имени Д.С. Лихачёва

Лицензия ЛЗ № 020730 от 3 марта 1998 г.

Редактор Виниченко Ю.Б.  
Компьютерная вёрстка Компачев Р.В.  
Корректор Токарева О.Е.

Подписано в печать  
Формат 60/84×16 Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Печ. л. 19,5. Заказ № 227. Тираж 500 экз.

ЗАО «Гриф и К»  
300062, г. Тула, ул. Октябрьская, 81-а.  
Тел.: (4872) 47-08-71, тел./факс: (4872) 49-76-96  
E-mail: grif-tula@mail.ru, <http://www.grif-tula.ru>  
ПЛИР № 060231 от 21.10.97