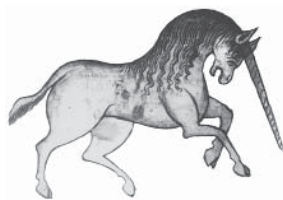


НИУ «Высшая школа экономики»
Российский этнографический музей



НИУ «Высшая школа экономики»
Российский этнографический музей

*О своей земле,
своей вере, настоящим
и пережитом
в России XX–XXI вв.*

*к изучению биографического
и религиозного нарратива*

Под ред. Е.Б. Смилянской



Москва «ИНДРИК» 2012

УДК 398
ББК 82
О 11

Исследование подготовлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект 08-04-00318а «Устное повествование
как источник для исследования
биографии и меняющейся картины мира»)

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект 12-04-16202 д)

О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX-XXI вв.
(к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред.
Е.Б. Смилянкой. — М.: «Индрик», 2012. — 472 с., ил.

ISBN 978-5-91674-217-6

В коллективной монографии на материалах полевых и архивных записей исследуются проблемы биографического повествования как специфического речевого жанра, а также анализируются устные интерпретации авторитетных текстов вероучения и правил жизнеустройства. В книге три раздела, содержащих анализ и публикации текстов устных повествований, а также автобиографических документов второй половины XX — нач. XXI в., собранных авторами в Тверской, Вологодской, Томской, Брянской, Кировской областях, в Пермском крае, Республике Коми и Удмуртской Республике. При исследовании автобиографических повествований, описаний малой родины, рассуждений о вере и «последних временах» особое внимание авторы сборника уделяют осмыслению нарратива индивидуального исполнителя как фактора саморефлексии и поддержания идентичности. В книге также изучаются мировоззренческие и жизнестроительные функции фольклорного репертуара в его взаимосвязи с меняющейся социальной реальностью, рукописной и книжной традицией. Духовная культура русского сельского населения рассматривается в ее динамике на протяжении 1970-х — 2010-х гг.; с учетом многообразия региональных и этноконфессиональных традиций русской культуры, особенностей функционирования русского фольклора и языка в иноэтничных общностях (карельских и коми).

© Текст, Коллектив авторов, 2012
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2012

ISBN 978-5-91674-217-6

Содержание

Предисловие 7

Об устном нарративе вообще: размышления исследователей

О.М. Фишман
«Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации 15

Е.М. Сморгунова
Что же такое «устный нарратив»
и что мы от него ждем? 33

О вере и жизни в «последние времена»

Е.Б. Смилянская
«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь,
а третья в рай...» Повествования о вере и спасении
старообрядцев Верхокамья 49

1. Старообрядцы-поморцы Верхокамья:
их история и опыт исследования 49

2. Беседы о вере с книжниками Верхокамья 67

3. Общее и особенное в религиозных
представлениях поморцев Верхокамья 113

А.А. Чувьуров
«Вот такая у них вера»: своя и чужая вера
в рассказах печорских коми старообрядцев 167

Е.Е. Дутчак
«Мы здесь живем и молимся за весь мир»:
повседневность таежной пустыни
в личных историях ее насельников..... 195

О.О. Орлова
«Никон взял ключи от царства Христова:
и сам не входит, и людей не пускает»: образ врага
в старообрядческих рассказах о патриархе Никоне 221

Магия и мифология в повседневной жизни

Е.В. Публичук, А.Л. Топорков
«Где-то что-то есть»: знахарка из Андомы о жизни,
о вере и об опыте целительства..... 235

А.Б. Ипполитова, А.Л. Топорков
«Прожила как в мельничном колесе, вот такую жись»:
записи мифологической и биографической прозы
из с. Тихманьга 261

О своей земле и былом времени

Е.С. Данилко
«Святск, потому что святое место...»:
воспоминания о селе, которого не стало 329

О.М. Фишман
Образ малой родины в устных
и письменных рассказах тверских карелов 363

О.М. Фишман
«Сама от себя — чего знаю, чего помню»:
тетради с повествованиями тверской карелки
Анастасии Федоровны Любимовой 435

Список сокращений 463
Сведения об авторах 465
Summary 468

Предисловие

Данная книга родилась в результате многолетних полевых исследований, проводившихся ее авторами в археографических, этнологических, этно-лингвистических, фольклорных экспедициях. Итоги этих экспедиций выражались в собранных коллекциях: книг и рукописей, памятников духовной и материальной культуры в Российском этнографическом музее, в собраниях текстов различных фольклорных жанров в МГУ, ТГУ, РГГУ, Институте этнологии и антропологии РАН и т.д. Однако не менее значительными, и это со временем становилось все более очевидным, оказались сопутствующие собирательской деятельности записи речевых дискурсов, причем не только отрывочных ответов информаторов на вопросы исследователей, но и пространных свободных повествований при минимальном вмешательстве исследователя в ход рассуждений собеседника-информатора. Анализ такого рода записей бесед о жизни и жизненных испытаниях, о своем времени, своем народе, родине и вере позволяет расширить рамки изучения традиционной культуры, приблизиться к реконструкции целостной картины мира человека этой культуры, его исторической памяти, микро и макро «космоса».

Публикуемые в сборнике материалы датируются последними десятилетиями XX — началом XXI в. В ряде случаев доверительный и личный характер содержащейся в таких нарративах информации заставлял нас откладывать их издание по этическим соображениям, в некоторых случаях ценность собранного материала стала осознаваться лишь по прошествии времени с изменением фокуса и расширением проблематики междисциплинарных исследований в гуманитаристике.

Вопрос о возможности использовать записи *разговоров* биографического или мировоззренческого характера как источник для исследования фольклора, а также для постановки социо- и культурно-антропологических проблем стал активно обсуждаться в отечественной науке примерно с середины 1990-х гг. В этом направлении приоритет зарубежных антропологов тогда казался безусловным, его показателем, к примеру, стал серьезный успех и влияние на последующие работы книги о «русских разговорах» американского антрополога Нэнси Рис, опиравшейся на



методологию К. Гирца, А. Бурдье, П. Томпсона при изучении российских нарративных стратегий 1980-х гг.¹ С 1990-х гг. проблематику работ многих российских ученых также стал определять интерес к возможностям применения в полевых этнологических, фольклорных, религиоведческих исследованиях новейших методов исторической и социальной антропологии, и это выразилось в росте публикаций по «устной истории», истории семьи и частной жизни, микроистории различных социальных и этноконфессиональных сообществ, в рамках обсуждения социальных и культурных функций фольклора и «постфольклора»².

Авторы настоящего издания являются сторонниками такого взгляда на устный нарратив, при котором устные повествования биографического, религиозного, краеведческого характера, безусловно, попадают в область изучения фольклориста, и выявление особенностей структуры устного нарратива, его сопоставление с такими жанрами традиционного фольклора, как меморат, фабулат, предание и др., продолжает оставаться для фольклористики актуальным. Между тем устный нарратив в не меньшей степени представляет интерес для историков, этнологов, археографов. Междисциплинарный подход к исследованию различных речевых жанров заставляет не только по-новому оценить характер модификации традиционных жанров фольклора, но и выявить социальную и культурную значимость *разговора* в жизни изучаемого общества и в формировании картины мира его членов. В ряде статей данного сборника сделана попытка представить устные нарративы как самостоятельные тексты, имеющие специфическую структуру и поэтику. Однако каждый нарратив интересовал нас и тем, как *личная история* вписывается в нем в «большую» историю государства, в какой мере фольклорный репертуар исполнителя соотносится с обстоятельствами его жизненного пути, как сочетается книжное знание и фольклорная интерпретация книжных текстов, насколько биография в устном изложении подстраивается под «типичный жизненный путь» или раскрывает испытания, выпавшие на плечи того поколения, к которому принадлежит информант. Нас интересовало и то, как анализ устного повествования (неизбежно фрагментарного источника) позволяет выходить на решение вопросов о взаимосвязях ментальных установок субъекта, его воззрений на мир и общество и стратегий его поведения.

Работа авторов статей с их информантами была построена по разным принципам. Чаще всего исследователи шли от первоначального опроса-

анкетирования к «глубинным интервью»; проводили, как замечает О.М. Фишман, «направленные и свободные интервью, длительное включенное наблюдение, сочувственное вживание <...>, запись целостных индивидуальных повествований в жанре „истории жизни“». При этом любой, кто сколько-либо знаком с полевыми исследованиями, понимает, что «целостное повествование» почти никогда не бывает непрерывным, его корректируют вопросы исследователя, оно может продолжаться с перерывами несколько дней или даже записываться на протяжении нескольких полевых сезонов (о специфике работы с «повторными записями» см. статью А.Л. Топоркова и А.Б. Ипполитовой). Но авторам большей части статей этого сборника в ситуации полевого интервью важно было при возможности записать повествование, в котором вопросы интервьюера лишь наводили бы рассказчика на развитие той или иной темы, предоставляя рассказчику возможность свободного выбора сюжетов для развития этой темы (особенно хорошо это показала Е.С. Данилко). Впрочем, и тематический опрос, дающий отрывочные сообщения и реплики, также приносил свои плоды (см. статьи Е.Е. Дутчак, О.О. Орловой, Е.Б. Смилянской, О.М. Фишман, А.А. Чувьурова).

Объединение в рамках этого издания усилий представителей различных полевых практик было нацелено на то, чтобы выработать понимание соотношения «личность — традиция» преимущественно в локальных сообществах, медленнее подвергающихся изменениям под влиянием модернизационных процессов, нежели социумы, связанные с цивилизацией больших городов. Локальные этноконфессиональные группы зачастую лучше сохраняют не только основы традиционного жизненного уклада, но и своеобразие традиционной картины мира. Однако подобные «островные» сообщества постепенно исчезают, чаще всего с уходом тех, кто застал «доколхозную» деревню первой трети XX в. и не утратил память о ней.

Объектами исследования авторов сборника стали локальноконфессиональные сообщества старообрядцев Верхотурского, Ветки, Печоры, Вятки и Томско-Чулымской тайги (Е.М. Сморгунова, Е.Б. Смилянская, Е.Е. Дутчак, Е.С. Данилко, О.О. Орлова), этнолокальные группы тверских карелов (О.М. Фишман), этнолокальноконфессиональные группы старообрядцев карелов и коми (О.М. Фишман и А.А. Чувьуров). У человека *локального социума* авторы искали ответы на вопросы: осознает ли он свою «инаковость» и как это воздействует на консервацию (или утрату) традиционных ритуальных практик и восприятие «чужого» мира, своей и «чужой» истории, «правильных» и «неправильных» культуры, веры, языка.

В севернорусской деревне интерес исследователей был обращен к хранилищам магического знания, знахарских практик, мифологии, к тому, как функционируют механизмы сохранения и передачи их «знания», как оно встраивается в повседневность современной сельской глубинки (А.Л. Топорков, А.Б. Ипполитова, Е.В. Публичук).

Открывают сборник статьи О.М. Фишман и Е.М. Сморгуновой, представляющие размышления этнолога и лингвиста, посвятивших полевой исследовательской работе десятилетия. В этих статьях анали-

¹ Рис Н. «Русские разговоры». Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М., 2005. В английском варианте книга вышла в 1997 г. Под влиянием книги Рис была написана и работа М. Паксон о *разговорах* и повседневности севернорусской деревни, также имевшая широкий отклик в научной среде (Paxson M. Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2005).

² В российской историографии с середины 1990-гг. количество исследований, посвященных информативным возможностям и специфике устного нарратива, а также число сводных публикаций записей устных повествований из разных регионов страны стало весьма значительным. На некоторые из них читатель найдет указания в статьях авторов этого сборника.



зируются особенности коммуникативных стратегий при записи полевого интервью, своеобразие полученного в результате этой коммуникации устного нарратива, его источниковедческая значимость, достоверность, формы допустимого вмешательства исследователя в повествовательные стратегии информатора.

Следующий раздел книги посвящен изучению преимущественно религиозного нарратива. В него включены исследования Е.Б. Смилянской, Е.Е. Дутчак, А.А. Чувьурова и О.О. Орловой о многообразии форм сохранения религиозно-культурной идентичности старообрядцев (уход в таежный скит, создание сложной системы запретов маркеров, позволяющих отличить «своих» от «чужих», защититься от «врагов человеческих» и «врага-антихриста» в «последние времена»).

В работе Е.Б. Смилянской публикация записей бесед с двумя верхокамскими книжниками стала отправной точкой для изучения своеобразие религиозности верхокамских старообрядцев-беспоповцев, их понимания пути христианского спасения. Автор стремится показать, что биографические повествования и размышления о сущем, о святости, грехе и спасении составляют единый текст, и его содержательный анализ позволяет реконструировать систему связей между религиозным мировидением и поведением, ориентацией человека в современном мире.

К близким выводам приходит и А.А. Чувьуров на основании полевых исследований у печорских коми старообрядцев. Публикацию повествований о своей и чужой вере он предваряет историческим очерком о расселении коми на Печоре и ее притоках, а также наблюдениями относительно сохранившихся до настоящего времени особенностей религиозности коми старообрядцев-беспоповцев (как поморцев, так и странников), относительно их понимания праведности и неправедности, их эсхатологических воззрений.

10

Е.Е. Дутчак анализирует повседневность таежной пустыни, какой она предстает в личных историях ее насельников, избравших путь аскезы и изоляции. Повествования таежных скитников являются уникальным источником для понимания способов воспроизводства старообрядческой скитской культуры в современных условиях. Автор, многие годы изучающая жизнь таежных скитников, доказывает, что ключевую роль в сохранении скитов играют табуирование ряда поведенческих норм и развитие практики покаяния, а также передача устному нарративу функций транслятора конфессиональной традиции. С помощью устного нарратива и устного наставления скитским сообществам удастся в значительной мере преодолеть сокращение числа грамотных наставников-книжников (авторов, компиляторов, толкователей кириллического текста) и противостоять растущему влиянию извне.

В работе О.О. Орловой представлены записи коротких рассказов вятских старообрядцев о патриархе Никоне, с именем которого все старообрядческие течения связывают трагедию раскола. Исследование Орловой показывает, как в устных и письменных повествованиях о Никоне старообрядцами конструируется образ врага — предвестника конца времен, ставшего средо-

точием всех мыслимых прегрешений. Автор приходит к заключению, что, наделив инициатора церковной реформы середины XVII в. маркирующими признаками врага, старообрядцы до настоящего времени пользуются образом Никона при определении своей идентичности (мы — староверы, они — никониане) и для защиты своего представления о благочестии.

В разделе «Магия и мифология в повседневной жизни» публикуются две статьи, содержащие исследования нарративов севернорусских крестьянок, повествующих о *сверхъестественном* в их обыденной жизни.

Статья А.Л. Топоркова и Е.В. Публичук посвящена изучению жизни, веры и магических практик знахарки бабы Мани из вологодской деревни Андомы. Уникальность представленного в этой публикации материала заключается в том, что современная деревенская знахарка проявила исключительную открытость в общении с исследователями, живо повествовала о пережитом, о своих религиозных воззрениях, демонстрировала нехитрые приемы лечебной магии и даже надиктовывала «слова», сопровождающие целительный ритуал. Очевидно, что публикация материалов об андомской знахарке способна уточнить степень сохранности традиционных севернорусских крестьянских магических практик и семантики заговорно-заклинательного фольклора. Материалы статьи позволяют осмыслить и социальную роль традиционного знахаря в современном сельском сообществе: определенная маргинальность одинокой старухи-инвалида толкает ее к выработке таких линий поведения, которые бы позволили утвердить ее статус «доброй соседки», «нужного» члена сообщества, благочестивой христианки.

Статья А.Б. Ипполитовой и А.Л. Топоркова посвящена анализу быличек, записанных в нескольких вариантах от одного информанта в с. Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1994 и 2002 гг. События, описанные в этих рассказах, связаны с разными этапами жизни А.И. Русановой и являются частью ее жизненной истории. В связи с этим былички рассматриваются в статье не изолированно, но с привлечением обширного круга иных прозаических текстов из репертуара исполнителя. Сравнение друг с другом текстов на один и тот же сюжет, записанных от одного исполнителя, позволяет определить, насколько устойчив и структурирован текст в устах информанта, что представляется ему важным в озвученном тексте и сохраняется в разных ситуациях повествования, а что варьируется, отразить герменевтические проблемы диалога информанта и собирателя. При анализе повторных записей удалось получить дополнительные сведения о контекстуальных связях быличек с другими нарративами, прояснить их биографический и социальный контекст.

Завершающая часть сборника содержит **исследования** О.М. Фишман и Е.С. Данилко, объединенные темой памяти «о своей земле и былом времени».

Целью исследования О.М. Фишман стала презентация версий локальной истории тверских карелов. Эти версии изложены в устных и письменных нарративах различных типов, сохранившихся не только в полевых записях, но и в архивах первых карельских краеведов (1970–80-е гг.). Предпринятые автором сопоставление и анализ этих текстов доказывают их

11



неоспоримую взаимодополняемость в качестве важных источников для углубленного изучения коллективной и индивидуальной памяти тверских карелов и ее трансформации на протяжении XX в. Кроме того, О.М. Фишман выявлены причины различий и сходства образа малой родины, создаваемого народной памятью, и воспроизведенного в изложении сельской и городской интеллигенции. Уникальный характер носит авторский текст о малой родине тверской карелки А.Ф. Любимовой, написанный в 1982 г. на русском языке. «Тетради Любимовой» интересны исследователю как самоанализ пережитого, как свидетельство уровня сохранности исторической памяти тверских карелов, а также степени проникновения русского языка и культуры в карельскую традицию.

В основе работы Е.С. Данилко лежат интервью с бывшими жителями старообрядческого села Святск, расселенного после Чернобыльской катастрофы. Автор пытается найти ответы на вопросы: что сегодня стало с многолюдным селом, некогда известным старообрядческим центром, какие потери являются для его уроженцев наиболее травматичными, невозполнимыми, каким образом личные эмоциональные переживания соотносятся с групповым опытом, и наконец, почему для старообрядцев стремление возвращаться к своим брошенным домам и могилам предков и каждый год отмечать престольный религиозный праздник именно в своем селе является важнее угроз, исходящих от зараженной зоны.

В целом статьи и документальные фотографии сборника нацелены на то, чтобы осмыслить взаимосвязь между социальным опытом, верой или неверием и личным жизненным выбором тех, кто был нашим собеседником и кого мы искренне хотели услышать и понять.

* * *

Подготовка настоящего сборника стала возможна благодаря поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 08-04-00318а «Устное повествование как источник для исследования биографии и меняющейся картины мира»).

Мы посвящаем эту книгу тем многим нашим собеседникам, чьи рассказы *о жизни, о вере, о настоящем и о пережитом в России XX–XXI вв.* позволили нам многое узнать и переосмыслить в своей биографии и в своем исследовательском опыте. Многих из них нет уже в живых, пусть наша книга станет данью их памяти.

Этой книги не существовало бы и без труда многочисленных участников археографических, этнографических, фольклорных экспедиций МГУ, РЭМ, РГГУ, НИУ ТГУ. Им наша отдельная искренняя признательность и благодарность.

Е.Б. Смилянская

Об устном
нарративе вообще:
размышления
исследователей



«Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации

О.М. Фишман

В последние десятилетия вопросы, связанные с повседневностью полевого общения как одной из форм межкультурной коммуникации, становятся предметом пристального интереса. На первом в России круглом столе по обсуждению опыта и практики современных полевых этнологических исследований в 2002 г.¹ дискуссии велись по таким вопросам: какими должны быть полевые исследования: долговременными — глубокими или же кратковременными — эпизодическими для адекватных выводов и обобщающих заключений; каким должно быть эмоциональное отношение исследователя к изучаемому населению и всегда ли это отношение предполагает чувства симпатии и уважения к культуре исследуемой группы; существуют ли серьезные различия в западной и отечественной методике полевой работы и каковы они в случае изучения одного и того же этнокультурного сообщества. В числе проблем называли и этическую: позволительно ли скрывать от информантов цели своего исследования и сам факт того, что они являются «объектами исследовательской программы»². Что в этом случае является для нас внутренним цензором; должно ли

15

¹ Дубова Н.А., Ямсков А.Н. Круглый стол «Полевые исследования в этнологии и антропологии» // ЭО. 2002. № 5. С. 136–140. Интересно сопоставить с более ранними обсуждениями. См. Обсуждение статей М.Н. Шмелевой и С.И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // ЭО. 1985. № 5. С. 57–69.

² Beals R. L. Politics of Social Research (An Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists). Chicago, 1969; Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; Condominas G. Ethics and Comfort: An Ethnographer's View of His Profession / Annual Report 1972. Washington, 1973; Jenkins T. Fieldwork and the Perception of Everyday Life // Man. 1991. № 29; Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, 1988; Kapferer B. The Anthropologist as Hero: Three Exponents of Post-modernist Anthropology // Critical Anthropology. 1988. Vol. 8. № 2; Marcus G. E., Cushman D. Ethnographies as Texts // Annual Review of Anthropology. 1982. № 11; Marcus G. E. Fisher M. M.J. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, 1986; McGee R. J., Warms R. L. Post-Modernism // Anthropological Theory. An Introductory History. Mountain View, CA; London; Toronto, 1996; Sanjek R. Fieldnotes: The Making of Anthropology. Ithaca, 1990; Sanjek R. The Ethnographic Present // Man. 1991. № 26; Schneider A. The Challenge of Fieldwork // Anthropology today. 1991. Vol. 13. № 6. Dec.



существовать «право вето» населения на разглашение дискредитирующей его информации и т.п.³

Обсуждение этих вопросов, а также методики полевых работ было продолжено и в последующие годы на различных конференциях, постоянно действующих семинарах, а также в публикациях⁴. Существуют специализированные сайты ведущих этнографических и фольклористических центров, на страницах которых размещены статьи и материалы, посвященные истории, опыту и современным проблемам полевых исследований⁵.

Как сейчас видятся проблемы полевой коммуникации?

Понятие «полевая коммуникация» сравнительно недавно используется в отечественной литературе и связано с появлением работ известных этнографов, культурологов и психологов С.А. Арутюнова, С.Г. Тер-Минасовой, А.П. Садохина, А.Ф. Тарасова и др. В то же время труды таких западных ученых, как Э. Холл, К. Клакхон, А. Крёбер, Г. Хофстеде, Э. Сепир, Б. Уорф и др., уже давно являются классикой в исследованиях теории межкультурной коммуникации. Последняя определяется как «адекватное взаимопонимание двух участников коммуникативного акта, принадлежащих к разным национальным культурам»⁶. Это специфический процесс взаимодействия разных вариантов культуры через вербальное и невербальное общение своих и чужих носителей культуры и языка⁷. Наряду с терминами межкультурной коммуникации в

литературе также используются термины: кросс-культурная коммуникация, межэтническая коммуникация и понятие межкультурной интеракции.

При этом полевая коммуникация, преследуя свои собственные цели, включает, как и все остальные способы общения, такие ее важные уровни, как межэтническая и контркультурная коммуникация; коммуникация между представителями различных социальных классов; конфессиональных и возрастных групп. Кроме того, в условиях полевой практики этнографа/фольклориста/любого полевого она осуществляется через взаимоотношение двух разных культур: исследователя и информанта, причем прежде всего на межличностном уровне.

Коммуникативный акт. Диалог

Современное переосмысление отношений между исследователем / субъектом и носителем информации / информантом / объектом нашло отражение в различного рода отечественных изданиях, в том числе в журнале «Антропологический форум», второй выпуск которого был посвящен теме «Исследователь и объект исследования», а пятый — теме «Этические проблемы полевых исследований»⁸. О возникающем при этом диалоге «двух „правд“, разных, но равноправных сознаний — исследователя и объекта исследования» — писал еще в 1920-е гг. известный православный историк протоиерей Г. Флоровский. Он говорил, что для понимания прошлого историк необходимо «вчувствование» в имеющиеся документы и свидетельства. «Следовательно, личность истолкователя входит как составная часть в самый процесс интерпретации, равно как в разговоре необходимо два собеседника, чтобы получился диалог „двух „правд“, разных, но равноправных сознаний — исследователя и объекта исследования»⁹.

В полевых условиях мы неизбежно сталкиваемся с проблемной ситуацией восприятия и способов оценивания инокультурных ценностей, не отвечающих нашей ментальности, убеждениям, интеллектуальным возможностям и предпочтениям¹⁰. Мы зависим от стереотипов

³ К примеру, если полевой исследователь собирает информацию интимного, священного или др. свойства.

⁴ В их числе издающиеся МАЭ РАН с 1992 г. «Материалы полевых этнографических исследований»; историческим факультетом СПбГУ (кафедра этнографии и антропологии) с 2004 г. материалы международной научной конференции «Полевая этнография» и др.

⁵ Центр полевой этнологии. Доклады полевых семинаров на сайте факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб). URL — Режим доступа: <http://www.eu.spb.ru/ethno/index.htm>; Полевые исследования РГГУ. URL — Режим доступа: <http://fr.nm.ru/fields1.htm>; Полевые исследования. Кафедра русского устного народного творчества Филологического факультета МГУ. URL — Режим доступа: <http://www.philol.msu.ru/~folk/expedits/f77.htm>; Студенческое научное общество кафедры этнографии и антропологии Исторического факультета СПбГУ. URL — Режим доступа: <http://ethnonet.narod.ru/pole>; Коллекции полевых фольклорных записей Северо-Запада России и раздел, рассказывающий о деятельности Проповского центра при филфаке СПбГУ; отчеты, фотографии из экспедиций. URL — Режим доступа: <http://www.folk.ru/>; Полевые финно-угорские исследования. URL — Режим доступа: <http://www.komi.com/pole/links/>; The scholars from the Institute of World Literature (Russian Academy of Sciences) Yelena and Sergey Minyonok are delighted to welcome you to the research project Russian Folklore Expedition. URL — Режим доступа: <http://www.russianexpedition.net/> и др.

⁶ Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000. С. 14.

⁷ Зусман В.Г., Кирнозе З.И. Межкультурная коммуникация. Глоссарий. URL — Режим доступа: <http://sch-yuri.narod.ru/transltn/komunikazia-02.htm#glos>

⁸ Антропологический форум: Исследователь и объект исследования / Гл. ред. А. Байбури. СПб., 2005. № 2. С. 9–134; Антропологический форум. Этические проблемы полевых исследований. / Гл. ред. А. Байбури. СПб., 2006. № 5.

⁹ Флоровский Г.В. Затруднения историка-христианина // Мера. 1994. № 1. С. 11.

¹⁰ Об этих «вечных» проблемах как нельзя лучше свидетельствует интересная статья современного финляндского исследователя А.А. Сурво «Полевая работа как исследовательский миф», в которой автор предпринял анализ экспедиционного опыта финляндских собирателей ижорского и водского фольклора (рун калевальской метрики, заговоров) середины XIX — начала XX в. На основании их полевых заметок он пришел к ряду важных и весьма поучительных для современных «полевиков» наблюдений и выводов о зависимости позиции исследователя и характера его интерпретаций увиденного и услышанного от идеологических установок



своей культуры, профессионального образования, особенностей личного социокультурного, в том числе полевого, опыта, включая степень коммуникативности как таковой.

В процессе такого общения становится очевидным тот факт, что каждая культура имеет свое традиционное поведение, систему оценок различных явлений культуры и быта, выраженных посредством устойчивых этнокультурных стереотипов и предрассудков.

«Книжница»
Пелагея
Васильевна
Пётрова
(карелка,
староверка,
1919–2002)
демонстрирует
молитву
по лестовке.
Ленинград-
ская обл., Бок-
ситогорский
р-н, д. Забели-
но. (2002 г.)



18

Однако теоретическая и практическая подготовка позволяет налаживать диалогическое общение с инокультурными моделями. Здесь особенно важна собственная установка на равноправность общения. Только в этом случае исчезает внутренняя раздвоенность сознания, снимается противостояние двух встречных логик, наступает взаимопонимание.

Выделяют по крайней мере (согласно В. Шепелю) 6 явных барьеров коммуникации: дискомфорт физической среды, в условиях которой происходит общение; инерция включенности, т.е. озабоченность респондента

интеллектуального сообщества своего времени и об особенностях восприятия информантами их деятельности с позиции этнорелигиозных представлений собственной культуры. О предвзятом и высокомерном отношении собирателей говорит, например, описание обстановки ижорского дома: «Во многих избах стены украшали, а точнее говоря — устрашали, эти известные и противные иллюстрации, на которых драконы и иные пособники нечисти измывались над грешником. Думаю, что и это в какой-то мере повлияло на разговорчивость собеседников». Местное же население рассматривало полевых собирателей «в качестве колдунов, шпионов и пр. представителей сферы нечеловеческого или просто „чужого“». Полный текст см.: Сурво А.А. Полевая работа как исследовательский миф. URL — Режим доступа: <http://www.komi.com/pole/publ/history/3.asp>

иными проблемами; антипатия к чужим мыслям; стереотипизированность сознания; амбициозность; языковой барьер. Это не только незнание местного языка, но и существенное различие в лексиконе информанта и исследователя; т.н. профессиональное неприятие — некомпетентное вторжение исследователя в область знаний информанта, и наконец, взаимное неприятие образа исследователя / респондента. Также можно выделить барьеры, обусловленные факторами среды (погодные условия, акустические помехи и т.д.); технические барьеры (шумы); «человеческие» барьеры психофизиологического и социокультурного характера¹¹.

Разумеется из всех способов общения главный — вербальный. Владея родным языком, мы владеем социокультурным кодом, который отличает нас от других, предоставляет нам «образ мира, преломленный в сознании человека; то есть мировоззрение человека, создавшееся в результате физического опыта и духовной деятельности»¹². Согласно Э. Сепиру: «Язык не существует вне культуры, т.е. вне социально унаследованной совокупности практических навыков и идей, характеризующих наш образ жизни»¹³. Язык, мышление и культура тесно связаны между собой, они практически составляют единое целое и не могут функционировать друг без друга. Именно это взаимодействие рождает следующие понятия: реальный мир, культурная (понятийная) картина мира, языковая картина мира. В качестве конкретного примера отмечу свой опыт работы с нерусским — карельским населением, когда в коммуникации мне помогало знание терминологии и в целом местной культурной традиции. Выяснилось, что многие пожилые карелки-староверки плохо владеют русским, общение с ними может создать неверное представление о них. Однако стоит только предложить им почитать богослужебные книги, имеющиеся в их домашних библиотеках, чтобы услышать их хорошее чтение на церковно-славянском языке, и более того — соответствующий комментарий к ним.

К невербальным элементам коммуникации относятся: кинесика — жесты, улыбка, мимика, окулистика, поза, походка, манера одеваться; такесика — тактильное поведение (рукопожатия, поцелуи, объятия, похлопывания, поглаживания и т.д.); сенсорика — запах, вкус, цветовые и звуковые сочетания и т.д. Все элементы невербальной коммуникации тесно связаны друг с другом. Они могут либо взаимно дополнять друг друга, либо вступать в противоречия.

Следует учитывать и концепцию «культурной грамматики» Э. Холла, который выделил следующие категории, трактуемые в разных культурных традициях по-разному: время, пространство, контекст, информационные потоки¹⁴.

¹¹ Шепель В. Настольная книга бизнесмена и менеджера: управленческая гуманитарология. М., 1992. С. 118–119.

¹² Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. С. 47

¹³ Там же. С. 29

¹⁴ Hall E.T. Beyond Culture. Garden City, 1977.

19

В процессе межкультурной коммуникации партнеры обычно руководствуются своими мерками времени: линейной/монокронной и циклической, или полихронной. При монокронном восприятии культуры время — лента, разделенная на сегменты, где за один и тот же отрезок времени возможен только один вид деятельности и действия осуществляются последовательно. В полихронном восприятии культуры время воспринимается как точка, круг, поэтому оно менее ощутимо, здесь нет строгого распорядка дня, в течение определенного отрезка времени может делаться сразу несколько дел.

Для нормального существования каждый человек должен иметь определенный собственный объем пространства, т.е. некоторый внутренний мир, нарушение границ которого извне воспринимается как угроза, недружественный поступок. Поэтому при общении каждый человек подсознательно устанавливает границы своего личного пространства и дальнейшее общение происходит в этих рамках. Изучением использования пространственных отношений при коммуникации занимается проксемика, которая отражает пространственную организацию коммуникации, а также влияние различных культурных норм и стереотипов культурного пространства на характер межличностного общения. В разных культурах использование личного пространства, как известно, может варьироваться.

Так как коммуникация определяется степенью информированности участников, то необходимо учитывать такое понятие, как «контекст ситуации общения». Под контекстом коммуникации понимается то, какая часть информации содержится в физическом окружении, сопровождает событие и передается в эксплицитных или имплицитных кодах. Контекст также подразумевает следующие системы — ценностей (культура как содержание) и установок (коммуникация как форма), и вследствие этого для сравнения культур можно ввести схему низко- и высококонтекстной коммуникации.

Традиционные крестьянские сообщества относятся к культурам с высоким уровнем плотности неформальных сетей информации, члены этих сообществ всегда хорошо осведомлены о происходящем и чаще всего не нуждаются в дополнительных средствах информирования. Не являются исключением и старообрядческие группы населения, несмотря на видимую закрытость и недоступность; в них действует собственная неформальная информационная сеть. Поэтому для эффективной межкультурной коммуникации исследователю следует учитывать культурные различия/особенности распространения информации в том или ином изучаемом сельском сообществе.

Именно в процессе межкультурных контактов можно хорошо проследить атрибуцию, т.е. явление, при котором человек интерпретирует «необычное поведение», приписывая ему определенные причины. Часто ваш информант при такой атрибуции исходит из желания упростить и схематизировать или предсказать поведение других людей. Но случаются и ошибки атрибуции, в этом случае происходит

преувеличение личностных факторов и недооценка ситуативных, что зачастую приводит к недопониманию, барьерам коммуникации и конфликтам.

Этим объясняется тот факт, что полевой исследователь зачастую склонен при описании условий экспедиции расценивать себя самого как жертву, оказавшуюся в неких чрезвычайно сложных бытовых, климатических, социально-коммуникативных, психологических условиях. Многие, особенно это типично для западных полевых нарративов,



Информанты рассказывают: Андрей Борисович Чумин, его брат Игорь с женой Татьяной (слева направо). Тверская обл., Весьегонский р-н, д. Кругиха. (2011 г.)

описывают свои экспедиционные трудности, в том числе вхождение в групповую среду, как некие обряды посвящения/инициации. П. Аткинсон называет это «сказками этнографа». Думаю, что не случайно среди российских этнографов и фольклористов существует шуточный обряд посвящения молодых специалистов, осуществляемый обычно во время первой для них экспедиции.

Мотивация первичного контакта всегда вызвана традиционными поведенческими моделями в ситуации «свой-чужой»¹⁵. Первый полевой контакт происходит как через конкретное действие, так и в иных, порой непредсказуемых обстоятельствах. Это могут быть: помощь в работе в поле, на огороде, на сенокосе, в сборе ягод; интерес к культуре местного населения, высокая оценка памятников его куль-

¹⁵ Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // ЖС. 2001. № 1. С. 7–9; Лезте А. Сету как собеседники // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах: Сб. науч. тр. СПб., 2002. С. 72, 73.



туры; возраст людей, вступающих в контакт; совпадение/несовпадение этнической, религиозной принадлежности; знание/незнание языка. Контакт может не состояться из-за нежелания информанта вступать в разговор с чужими, плохого самочувствия и т.п. Но всегда, и это следует помнить, последнее слово остается за информантом.

На установление контакта влияют и такие важные условия коммуникации, как: происходит ли контакт в регионе коренного населения (моноэтничного и полиэтничного), моноконфессионального и поликонфессионального, в однородной или гомогенной культуре, в диаспоре (старая, современная); каковы язык общения (русский как общий, русский как посредник, родной язык), тип межличностных отношений, избираемый исследователем, но иногда и предлагаемый информантом. Определенное время уходит на первое знакомство и адаптацию к новым условиям, и лишь после этого этнолог приступает к исследованию, отдавая себе отчет, что может стать соучастником или наблюдателем повседневной, праздничной, обрядовой и ритуальной жизни сообщества, а также и неизвестных заранее ситуаций.

Исследователь и объект исследования

Американский социолог, автор монографии «Методы социальных исследований: количественный и качественный подходы» (1991) Л. Ньюман приводит следующее определение: «Полевой исследователь — „методологический прагматик“, имеющий ресурсы; талантливый индивид, изобретательный и способный мыслить самостоятельно, находясь в поле»¹⁶. Существует мнение, что так называемая полевая коммуникация зависит полностью от установки исследователя: либо носит отстраненный характер, либо представляет собой полное/частичное погружение в местную традицию. Это коррелирует и с отношением к объекту исследования, которое выстраивается согласно стратегии самоидентификации с ним или же стратегии дистанцирования¹⁷. Так, Л. Ньюман подчеркивает, что одним из принципов взаимоотношения исследователя и информанта в поле является попытка совмещения в лице первого ролей «переводчика, собирателя и сподвижника». Исходя из этой позиции этнолог, наблюдая за объектом исследования, порой стремится отождествить себя с изучаемой культурой. Но при этом неизбежно возникает дополнительная сложность, которую нельзя игнорировать: необходимость одновременно-

го включения в сообщество и «выдерживания дистанции». По словам Л. Ньюмана, преимущества позиции отстраненности исследователя состоят в том, чтобы «ставить под вопрос обычные вещи, замечать обычные детали или смотреть на обычные вещи глазами постороннего. Отстраненность помогает исследователю видеть привычное по-новому, а это обнаруживает те аспекты среды, которые не осознают осведомленные члены группы. Позиция отстраненности стимулирует исследователя к тому, чтобы пересмотреть свой собственный социальный мир. Погружение исследователя в другую среду нарушает привычный ход мысли и поступков»¹⁸.

Близкое понимание отношения «включенного наблюдателя» к изучаемой группе «как к антропологически чуждым» высказывают М. Хаммерсли и П. Аткинсон: «Важно научиться воспринимать окружающий мир отстраненно, чтобы избежать соблазна передать в дальнейшем мнения и ценности представителей лишь одной из сторон. Кроме того, исследователь должен уметь сопереживать участникам событий, с тем чтобы лучше понять смысл, который те придают тем или иным предметам-символам, поведению. Важно быть готовым к восприятию исследуемого объекта подобно чужаку, иностранцу, стремиться освободиться от предубеждений и стереотипов, которые весьма сильны, особенно тогда, когда исследование проходит там, где все знакомо. Вместе с тем не менее важно учитывать свое собственное „предзнание“, социальный опыт, без которого любой чужак-иностранец беспомощен и неспособен понять „очевидные“ вещи»¹⁹.

Известный финский фольклорист Лаури Хонко еще более категорично оценивал стремление к самоидентификации полевого исследователя с объектом исследования и называл его «сентиментальным», важным только для установления связей. Он писал, что, оставаясь «чужим», исследователь, пришедший со стороны, имеет отстраненный взгляд и способен объективно увидеть систему, понять модель культуры и традиции.

Как выглядит культура этнической общности в глазах исследователя? Вначале работы она видится ему как гипотеза: у него не много сведений о ней, но в процессе работы он все больше узнает ее и стремится лучше понять. Но как бы хорошо он ни освоил, например, способы выживания изучаемого народа где-нибудь на Севере или в пустыне, ему не требуется прибегать к ним. Он изначально знает, что вернется в свою при-

¹⁶ Ньюман Л. Полевое исследование // Социологические исследования. 1999. № 4. С. 112.

¹⁷ Щепанская Т.Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2003. №2. С. 174.

¹⁸ Цит. по: Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Биографический метод. Определение и истоки биографического метода в социологии. URL — Режим доступа: http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/cho8_i.html; См. также: Ковалев Е.М., Штейнберг И.Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М., 1999; Романов П.В. Социальная антропология организаций: история, эпистемология и основные методологические принципы. М., 1999; Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Социальная антропология. М., 2004.

¹⁹ Hammersley M., Atkinson P. Ethnography: Principles in Practice. London; New-York, 1996. Цит. по Девятко И.Ф. Указ. соч.



вычную жизнь и культуру. Он сохраняет свое мышление, свой язык, что позволяет ему обратить внимание на характерные черты иной культурной реальности²⁰.

Безусловно, процесс интенсивного погружения исследователя в чужой социокультурный и этно-языковой континуум требует известных адаптационных способностей, кроме того, оказавшись в нем, мы не можем постоянно оставаться пассивными, отстраненными наблюдателями. Так называемое погружение исследователя тем не менее не может быть полным. Мы как субъекты исследования никогда не можем себя полностью отождествить с объектом исследования и наблюдения, даже являясь представителем этого народа, владея языком, принадлежа к той же конфессии. При налаживании отношений с местным населением и властями, безусловно, необходимы навыки общения и личное обаяние, но при этом очень важно не переигрывать, не переходить границы в попытке стать или казаться «своим», то, что Л. Ньюман определил как навык *самопрезентации*. При этом я абсолютно солидарна с мнением известного отечественного этнографа Я.В. Чеснова, что нет необходимости «притворяться туземцем», так как «положение работающего этнографа всегда маргинально, и поэтому маргинален локус его пространства, даже если этнограф физически окажется на самом почетном месте (во время праздничного застолья. — О.Ф.)»²¹.

В последнее время отечественные этнологи и антропологи вслед за зарубежными начали по-новому оценивать деятельность исследователя, в том числе (а может быть, и прежде всего) вопросы этического характера: как исследователь собирает материал, насколько верно понимает и интерпретирует дискурс, с какой целью и для кого проводится исследование, как результат его скажется на объекте исследования? Однако справедливости ради стоит напомнить, что этика поля — правило «не навредить» — была изначально присуща отечественной этнографии как народоведению, «науке о человеке». Советская этнография отнюдь не чуждалась обсуждения этих вопросов.

Вот, например, оценка известного исследователя, автора монографии «Адыгская этика» (1999) Б.У. Бгажнокова. В одной из своих статей 1979 г. он пишет: «Да, этнограф имеет право на этическую позицию. Но принцип историзма и системности диктует нам единственную возможную последовательность: сначала конкретное исследование явления во всех связях и отношениях, затем столь же конкретная оценка, если в этом есть необходимость. Социальная, идеологическая позиция исследователя не обязательно требует от него сказать по поводу каждого явления, хорошо оно или плохо. Нередко оно и хорошо, и плохо или ни хорошо, ни плохо. Оно, прежде всего, объектив-

но существует, и надо понять почему»²². Ссылаясь на точку зрения Р.Ф. Итса, автор учебного пособия «Полевая этнография» В.А. Козьмин подчеркивает, что подобная «установка применима и к полю, когда недопустимо ни активное противодействие, ни поверхностное восхищение, ни тем более безразличие к наблюдаемому и фиксируемому явлению»²³. Подобные крайности чаще всего закрывают доступ к исследуемому факту и в конечном итоге вредят получению объективной информации»²⁴.

В дискуссии 1985–1986 гг. о полевой этнографической работе Г.В. Старовойтова высказалась об этом следующим образом: [этнографическая этика. — О.Ф.] «определяется отношением к изучаемому явлению и требует умелого сочетания профессиональной и гражданской позиций при определенном приоритете первой. Такая установка налагает запрет на аксиологические суждения по поводу наблюдаемого явления с позиции здравого смысла»²⁵.

В западных социальных науках начиная с 1950-х гг. обсуждение «этики поля» приняло иной характер: дискутировался вопрос о создании единого профессионального кодекса, направленного на предотвращение негативных последствий исследований. Таковые были приняты в ряде стран — например, в США это «Кодекс этики Американской Ассоциации Антропологов»²⁶.

В ряде работ зарубежных ученых второй половины XX в. обсуждался вопрос о так называемой двойственной позиции исследователя, чья личностная идентичность в существенных чертах совпадает с идентичностью тех, кого он изучает²⁷. Из совмещения этих ролей и вытекает якобы основная этическая проблема такого исследователя: как совместить этику исследователя и этику «носителя культуры». Этой теме была посвящена, пожалуй, единственная работа в отечественной этнографии — молодой исследовательницы А.В. Бобрецово²⁸. Будучи по происхождению из Усть-Цилемской старообрядческой деревни, она избрала своей научной темой изучение традиционной материальной

²⁰ Лехтинен И. Изучение Сибири в Казани (по материалам переписки А.О. Хейкеля и Н.Ф. Катанова // *Studia Slavica Finlandensia*. Helsinki, 2005. Т. XXII. С. 182.

²¹ См.: Чеснов Я.В. Этнологическое мышление и полевая работа // ЭО. 1999. № 6. С. 3–15. URL — Режим доступа: prometa.ru/colleague/14/1/1

²² Бгажноков Б.У. О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании // СЭ. 1979. № 1. С. 62.

²³ Итс Р.Ф. Века и поколения. Этнографические этюды. Л., 1986. С. 157.

²⁴ Козьмин В.А. Учебник полевой этнографии. Гл. I: Полевая этнография в системе методов этнографической науки // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1993. Вып. 2–3. С. 457–470; Он же. Полевая этнография. URL — Режим доступа: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-74118.html>

²⁵ Старовойтова Г.В. [Обсуждение статьи М.Н. Шмелевой и С.И. Вайнштейна] // СЭ. 1985. № 4. С. 68. Эта дискуссия о полевой этнографической работе публиковалась на страницах журнала на протяжении 1985–1986 гг.

²⁶ Кодекс этики Американской Антропологической Ассоциации // Журнал социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 1. С. 173–180.

²⁷ Обзор этих исследований см.: Девятко И.Ф. Методы социологического исследования.

²⁸ Бобрецова А. Особый этический кодекс исследователя-носителя: «эмоциональный контакт» и «бесстрастное наблюдение. URL — Режим доступа: <http://www.komi.com/pole/publ/ethic/>

культуры старообрядцев и столкнулась с целым рядом сложностей этического характера. Это и проблема сохранения дистанции, и проблема совмещения ролей исследователя и «одного из общности». Однако частичное, как я подчеркивала ранее, совпадение идентичности исследователя и исследуемых по определению не может быть полным, а потому подобные рефлексивные переживания изживаются по мере приобретения опыта полевой коммуникации.

Информант

Многие исследователи проблем межкультурной коммуникации создают различные классификации типов национального характера «коммуникантов», основанные на особенностях их эмоционального и психологического склада, национально-специфических особенностях мышления. Зачастую основу этих исследований составляет анализ стереотипов, а целью — создать образ «типичного представителя» данной культуры для облегчения процесса межкультурного общения. Но в то же время все подобные работы страдают условностью и общностью подходов к созданию «типичных представителей». В результате мы получаем некую «базисную» личность, «построенную» не только из «типичных представлений», но и их предрассудков, что, в свою очередь, может только усложнить процесс межкультурной коммуникации.

Информант для исследователя — источник информации, обладающий опытом и знающий правила и нормы поведения местного населения. Вовсе не случайно, что информантами обычно являются пожилые, зачастую одинокие и больные люди. Отношения с ними требуют не только сочувственного сопереживания, но и больших эмоциональных затрат, прежде всего потому, что беседы во многом носят исповедальный характер, а сами воспоминания и связанные с ними переживания бывают тяжелы и драматичны. П. Томпсон, автор известных работ по устной истории, справедливо полагает, что для пожилых людей память выступает в качестве средства терапии и пишет в связи с этим: «Вспоминая свою жизнь и передавая ценные сведения молодому поколению, старики, столь часто всеми забытые и нуждающиеся материально, вновь обретают чувство собственного достоинства и цель жизни»²⁹. Заинтересованное внимание исследователя помогает им постепенно осознавать важность своих знаний и воспоминаний. Мне неоднократно рассказывали, что жители деревни, собираясь после отъезда экспедиции, обменивались своими впечатлениями о наших беседах и приходили к коллективному мнению о значимости происходившего, их личная и этническая самооценка заметно возрастала.

²⁹ Томпсон П. Голос прошлого. Устная история. М., 2003. С. 24.



Петр Петрович Л., (1896 г.р.) и О.М. Фишман. Тверская обл., Спировский р-н, д. Волхово. (1982 г.)

С позиции коммуникации следует помнить, что наши опросы и тем более длительные контакты могут способствовать новому переживанию собственной идентичности информантом и даже группой, переосмыслению «своего» и его отличия от «чужого». Таким образом, мы участвуем в процессе поддержания этничности (как, впрочем, и других форм идентичности), а иногда выступаем и как источник знаний и хранитель утрачиваемой коллективной памяти членов локального сообщества. В качестве примера приведу свое участие в похоронах на старообрядческом кладбище. Увидев несоблюдение одного из правил оформления надгробия холма (начертание восьмиконечного креста черенком лопаты), я тут же спросила об этом одного из уважаемых пожилых людей. Эта оплошность была тут же исправлена, а мне тем самым довелось выступить отчасти в роли не только наблюдателя, но и соучастника происходившего. Здесь очевиден и вопрос влияния полевого специалиста на полевую ситуацию и правомочности такого поведения.

Во время полевой работы мы обычно сами определяем круг своих информантов и сосредотачиваемся на опросе тех, кто нам интересен. Но бывает и наоборот: нас выбирают в качестве собеседника, а иногда и «жертвы» для разговора по душам о жизни или о политике. У меня бывали контакты, когда опрашивающий и респондент не просто менялись местами, а вступали в принципиально иные отношения. Так, в экспедициях 1993–1994 гг. мне довелось оказаться в ситуации смены статуса исследователя на статус пациента. Это позволило зафиксировать



все существующие вербальные (из уст в уста), визуальные, акциональные, предметные и коммуникативные формы эзотерической практики изнутри, и более того, испытать их воздействие на себе³⁰.

Для исследователя встречи со многими местными старожилками остаются в памяти надолго, а то и навсегда. Наши собеседники, обладая иными жизненным опытом и знаниями, делясь ими, приближают нас к более глубокому и осмысленному проникновению в народную культуру, в иное мировидение, помогают отчетливее представлять окружающий мир, в значительной мере расширяя его горизонты по сравнению с привычными для городского интеллигентного, образованного человека.

В определенной степени встречи «в поле» заставляют задуматься о сути своей исследовательской работы. На кого рассчитаны и на чем основаны наши «реконструкции прошлого»? Насколько слышен в них живой голос ныне живущих или недавно ушедших людей? Не перекрывает ли их голос наше научное объяснение, подсознательно, а иной раз и весьма сознательно стремящееся опереться на образ некоего «архаического прошлого»? Насколько субъективны вообще критерии интерпретаций настоящего через прошлое? Не предвзяты ли наши научные и личные позиции? В состоянии ли мы под воздействием происходящего на наших глазах и услышанного менять свои взгляды, быть лабильнее в анализе?

Методика

Мне импонирует позиция, высказанная еще в 1950-е гг. Г.С. Читая: «Полевая этнография должна иметь столько методов, сколько аспектов имеет она сама»³¹.

В набор современных методик наряду с традиционными включенным наблюдением и глубинным/глубоким интервью (in-depth) входят и спровоцированный монолог (experience narrative), «т.е. рассказ, движимый только логикой самого информанта, в минимальной степени подверженный вмешательству интервьюера»³², и эмпатический метод. Последний, позаимствованный в свое время из психологии и социологии, обеспечивает так называемое понимающее вхождение и вживание во внутренний смысл явлений культуры и ее ценностей и как нельзя лучше способствует изучению индивидуального характера культуры того или иного народа³³.

³⁰ Фишман О.М. Знаящая — больная: из опыта полевой автобиографии // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманит. исследования: Сб. ст., посв. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 135–172. Ср. ниже аналогичную ситуацию, описанную в статье Е.В. Публичук и А.Л. Топоркова.

³¹ Читая Г.С. Принципы и методы полевой этнографической работы // СЭ. 1957. № 4. С. 29.

³² Граница и люди. Воспоминания переселенцев Приладжской Карелии и Карельского перешейка. СПб., 2005. С. 13.

³³ Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // ЭО. 1995. № 3. С. 45–54.

С помощью совокупного использования названных методик (с учетом и некоторых частных) исследователь решает главную задачу — описание этнокультурной традиции с позиции ее носителя, а уже потом предпринимает анализ материала. При этом исследователь должен отдавать себе отчет в том, что рассказы о прошлой жизни — это некая субъективная версия описываемой информантом реальной действительности (об этом в моей статье «Образ малой родины...» в настоящем сборнике).

Применение и адекватное владение набором взаимодополняющих, в том числе культурологических, методик позволяет отобразить пространственно-предметный и конкретно-событийный мир изучаемого этносоциального сообщества, выявить уникальное и индивидуальное, осмыслить, подобно тому как это делают специалисты в области социальной и исторической антропологии, устной истории и др., этническую историю народа через историю личности. Более того, современные методики, родившиеся на стыке названных гуманитарных дисциплин, дают возможность не только оперировать приемами изучения и анализа культуры, но и переосмысливать многие традиционные для этнографии представления и понятия, в том числе и относительно характера ее основной субъектно-объектной зоны.

Исходя из упомянутой выше дихотомической связи между исследователем и информантом и их взаимовлияния, Теодором Шаниным была предложена модель исследовательского процесса, названная «методология двойной рефлексивности». В ее основе признание того, что равнозначны не только «„объективные“ данные, регистрируемые прямым наблюдением и интервью во время полевой работы», но и «воздействие исследователей на изучаемое поле (то есть взаимоотношения субъект-исследователь и объект-исследуемый)»³⁴.

Из сказанного ясно, что и методики включенного наблюдения, и проведения глубинного интервью претерпели существенное изменение. В частности, все чаще раздается призыв более дифференцированно отслеживать роль исследователя в поле (от так называемого полного участника до полного наблюдателя). Ведь полная включенность подразумевает «принятие исследователем всех нормативных ограничений, которым следуют настоящие участники». Отнюдь не каждый исследователь способен на такую степень погружения, да и не во всех ситуациях это остро необходимо. Вместе с тем принятая полевым исследователем стратегия коммуникации определяет характер и качество полученной информации.

Уже давно на смену прежних жестких вопросников, адресованных информанту, пришли «самонаправленные», т.е. ориентированные на самого исследователя (из наиболее известных назову тематические

³⁴ Шанин Т. Методология двойной рефлексивности в исследованиях современной российской деревни // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 101–116.



вопросники по изучению семейной обрядности русских, народного православия, сбора фольклорных и этнолингвистических материалов и многие др.)³⁵.

В своей полевой работе я исхожу из того, что залогом получения интересной информации прежде всего являются уважение и сочувствие к точке зрения опрашиваемого. «Через эмпатическое участие, вживание, — пишет Л. Ньюман, — мы можем адекватно схватить эмоциональный контекст, в котором имеет место действие»³⁶. Важно и умение не просто «разговорить» собеседника, правильно задавая вопросы, но и выслушать, не навязывая своего мнения, не демонстрируя свои знания. Во многом это зависит от опыта полевой работы.

Последнее подразумевает, что исследователь должен многое знать о той области народной культуры, о которой он собирает сведения, хотя известно и обратное. Именно неосведомленность исследователя, что чаще бывает с начинающими специалистами, позволяет задавать «нелепые» вопросы и узнавать неизвестные до этого факты и подробности, а информанту проявлять свои знания и сообщать откровенную характеристику событий. Однако и опытный наблюдатель может оказаться в положении новичка, столкнувшись с неизвестной ранее ситуацией, или же намеренно взять на себя его роль. Это дает право проявлять невежество, обнаруживать некомпетентность и задавать «простые» вопросы.

Так было и в ходе моего полевого общения со «знающими». Личный опыт показал, что интерпретации знахарского знания/искусства не полны, если опираются только на собранные нами и нашими предшественниками данные (даже если они получены от самих знахарок). Всем полевым исследователям известно, что рассказ о том или ином действии, в частности о методах лечения, описывается информантами с большим трудом. Его лучше показать, симитировать. Как и любую человеческую практику, эзотерическую необходимо увидеть и оценить в

живом бытовании, в соотношении с современным крестьянским бытом, конкретной манерой живого заговаривания, в контексте местной традиции и индивидуального мастерства. Только в этом случае становится очевидным обиходный и специальный багаж эзотерического знания, его роль в системе представлений современного сельского человека, а также место «знающих» в этносоциальной структуре сельского общества. Только в этом случае воссоздаются внешние и внутренние обстоятельства психологического характера и обстановка лечения.

Созданию более полной, не могу сказать более объективной, картины того, как современные информанты истолковывают и оценивают собственный этнокультурный опыт, помогают точные полевые записи. В данном случае считаю важным напомнить, что еще относительно недавно отечественные этнографы отнюдь не стремились в своих полевых дневниках точно записывать слова своих информантов, фиксировать их речь и обстоятельства беседы, опуская то, что, на их взгляд, лежало за пределами исследовательского интереса или не согласовывалось с темой опроса. Теперь осознано значение фиксации речи информанта без подчисток, т.е. без исправления грамматических ошибок, с сохранением неверных или не имеющих отношения к теме интервью заявлений, пауз, когда отмечаются контекст речи, ее тональность. Наряду с этим следует указывать при расшифровке интервью и все проявления невербального поведения: жесты, позы, мимику, которые зачастую «обнажают коммуникативные намерения участников взаимодействия даже лучше, чем слова» (И.Ф. Девятко). Не менее важно записывать и личные впечатления полевого исследователя. «Они ценны, — по справедливому замечанию Л. Ньюмана, — как сами по себе, так и для толкования полевых данных. Вместо того чтобы быть объективным и игнорировать личные реакции, полевые исследователи относятся к своим чувствам, вызванным событиями в поле, как к данным»³⁷. Однако мне представляется, что именно таким образом создается некий мета-текст, дающий возможности для более углубленного последующего анализа. Интерпретационный потенциал подобных полевых записей, которые К. Гирц назвал «насыщенным описанием» (thick description), достаточно высок.

Умение или неумение вести столь затратные по времени полевые записи ярко проявляется при публикации полевых материалов, хотя их число пока невелико. Это связано с тем, что этнографы только в последнее десятилетие обратились при анализе полевых текстов к методикам общей филологии и лингвистики, в частности к теории речевой и межкультурной коммуникации; вопросам взаимоотношения между объектом и субъектом исследования; влиянию научного инструментария и исследователя на традицию, учету факторов субъективной оценки (точек зрения) и воздействия внешней среды³⁸.

³⁷ Ньюман Л. Полевое исследование. С. 114.

³⁸ Дианова Т.Б. Формы фольклорной трансмиссии // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. ст. М., 2003. Вып. 2. С. 8.

³⁵ Перечислю ряд основных: Народная культура Полесья (анкета-вопросник для этнолингвистического атласа). Сост. А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 21–46; Листова Г.А. Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением ребенка // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 292–306; Кремлева И.А. Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам // Там же. С. 307–325; Власова И.В. Программа для собирания сведений по вопросам: «Крестьянская община и семья. Структура и состав общинных и семейных коллективов. Поземельные и имущественные отношения» (на примере областей Европейского Севера) // Там же. С. 326–331; Громыко М.М., Кузнецов С.В., Буганов А.В. Программа сбора полевого этнографического материала по теме «Православие и русская народная культура» // ЭО. 1993. № 6. С. 69–84; Полевые вопросники и исследовательские программы для собирания фольклора / Под ред. Т.Б. Диановой. М., 1999; Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. М., 2002; Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. М., 2003. Вып. 2; Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. М., 2004. Вып. 3.

³⁶ Ньюман Л. Значение методологии: три основных подхода // Социологические исследования. 1998. № 3. С. 128.

Члены экспедиции:
слева —
О.М. Фишман,
справа —
Н.Н. Русанова.
Тверская обл.,
Весьегонский
р-н, д. Кос-
тиндор (2011 г.)



Такой поворот в нашем осознании собственной профессиональной деятельности связан с постепенным переходом от «стратегии объективизации» как единственно верной, которой мы придерживались согласно идеологическим установкам советского времени, к «возвращению человека» в отечественную науку.

Взятое в заглавии статьи словосочетание «лицом к лицу» принадлежит неоднократно цитированному в статье Лоуренсу Ньюману и, на мой взгляд, передает суть проблемы полевой коммуникации. Ее каждый из полевых исследователей решает в итоге самостоятельно.

Что же такое «устный нарратив» и что мы от него ждем?

Заметки участника археографических экспедиций

Е.М. Сморгунова

В течение многих веков биографическое повествование является традиционным достоянием литературы: сначала летописной и исторической, а затем и художественной. Но в последнее время слово «повествование» стали часто заменять термином «нарратив» (от латинского *paratio* — «рассказ, обычная часть всякого повествования»; вариант *narratus* — «рассказ, повествование, с соответствующим обозначением актора, деятеля»; *narrator* — «рассказчик, повествователь»; *narrare* — «излагать, повествовать, рассказывать»). В историографии он появился в концепции «нарративной истории», согласно которой исторические события справедливо трактуются не как «action», о котором историк в принципе не может иметь полного объективного или даже личного представления, а как достаточно разнородный комплекс повествований об этих событиях — т.е. как нарратив¹. В жанрах художественной литературы нарратив можно выделить как повествование о событиях, происходивших с людьми, в отличие от описаний, в которых речь идет преимущественно о предметах неодушевленных, впрочем, и здесь есть исключения.

В русском научном употреблении слово «нарратив» в последние годы закрепилось и обрело широкое распространение, и хотя претендует на терминологичность, но не имеет строгой дефиниции и требует обычно уточняющих эпитетов: «устный нарратив», «письменный нарратив». В то же время сфера употребления в определенном смысле диктует его терминологичность. Так, не употребляются выражения «технический нарратив», «политический нарратив», «научный нарратив». Какой же новый исследовательский материал побудил ввести новое слово, новый термин, обозначающий знакомое явление?

Художественной литературе очень давно знакомы жанры дневника, рассказа от первого лица, писем, воспоминаний. Существуют целые произведения, написанные в этих жанрах («роман в письмах» и т.п.).

¹ Toynbee A.J. Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World. New-York; London, 1976.



Но однако, изучая их, мы, скорее всего, не станем применять термин «нарратив», а в наиболее ярких случаях используем введенный еще представителями формальной школы около ста лет назад термин «сказ» (сказы Лескова, Зощенко, Бабеля и других, когда повествование персонажа, даже если он выведен в роли главного рассказчика, по стилистике сделано резко отличающимся от обычного авторского). Конечно, мы никогда не станем говорить о нарративе научных текстов, хотя и в них — например, в исторических или социологических исследованиях — нередко используются и дневниковые, и мемуарные, и эпистолярные материалы. Там подобные вкрапления называют обычно «документами».

По мере освоения литературоведением и лингвистикой речевых областей, лежащих вне рамок художественного намерения, таких как журналистика, реклама, научная и повседневная речь, термин «нарратив» закрепился преимущественно за устным изложением событий бытового или биографического характера, а также и за их записью, в том числе с помощью современных технических средств.

Устное изложение является традиционной речевой формой, обладающей определенными содержательными, т.е. преимущественно фабульно-сюжетными, а также стилистическими и лингвистическими особенностями. Наличие такой формы речи было отмечено филологами очень давно. На практике его лингвистические и стилистические черты использовались и в художественной литературе второй половины XIX — первой трети XX в. для придания изложению особого колорита (упомянутый выше сказ). Впоследствии интерес к сказу сузился и возродился уже в наши годы, с широким распространением современных средств записи как прямой фиксации непосредственного изложения информантами их жизненного опыта. На подобных монологах строятся сейчас большие медийные произведения, жанр которых трудно поддается определению, но это явно не документальная журналистика и не *fiction*. Ранее подобные приемы фиксации использовались почти исключительно в журналистике, документалистике, фольклорных и диалектологических исследованиях.

В чистом виде устный биографический нарратив доступен исследователю в очень ограниченном числе случаев, а именно: 1) при сборе и инструментальной фиксации полевого материала (магнитофонная и видеозапись), когда исходная позиция — бумажная запись и одновременная, а порою и только одна инструментальная фиксация; 2) при его буквальной демонстрации, устной демонстрации, путем прямого изложения или путем воспроизведения инструментальных записей. В остальных случаях устный нарратив представлен в более традиционной и привычной нам форме — в форме письменного воспроизведения. Такие записи по большей части и анализируются в данном сборнике, и это записи не только устного биографического повествования, но и записи рассуждений о вере, о судьбе, о «своих» и «чужих», а также рассказы о малой родине, о соседях, близких или даже лично знакомых людях, отмеченных памятью рассказчика.

Эпизоды биографического нарратива по самому своему жанру имеют определенные границы, а именно: они должны быть помещены в определенном масштабе времени, поставлены в определенную связь с другими биографическими событиями и не должны быть слишком детализированными — в технологическом, производственном, бытовом или ином отношении. Иначе они либо нарушают общий временной масштаб изложения, например, как в литературном эпизоде «Краткий предутренний миг», разворачивается в длинный поток сознания, либо, чтобы не выпасть из общей биографической связи и продолжать линейную композицию нарратива, начинают отражать детали и мелочи, быть может, и весьма интересные сами по себе, но тем не менее нарушающие принцип биографичности, т.е. прямой связи с жизнеописанием информанта.

К примеру, автор рукописи «Путешественник», называющий сам себя в письменном тексте «инок Марк» из Топозерской обители (Топозеро расположено поблизости Выговского), описывает свои поиски Беловодья, идеальной страны, где сохранилась древняя вера, сказочного утопического места, где торжествуют «закон и благодать». Он приводит свою путевую формулу — с чего начинается и как движется, и соединяя в нарративе время и пространство, подробно описывает маршрут: «маршлуть сиречь путишественникъ от Москвы на Казань, от Казани на Екатынбургъ, и на Тюмень, на Барнауль, на деревню на Избенскъ, въ верхъ по рекѣ Катуле, на Краснокурскъ на деревню Оустюбу; и во оной спросить странно приимца Пѣтра и Кирилы, около ихъ пещерь множество тайныхъ; и мало подале от нихъ, снѣговья горы распространяются, на триста верстъ, снѣгъ никогда на онныхъ горахъ не таетъ, за оными горами деревня Оуммойска, в ней чясовня, а при оной чясовне инокъ схимникъ Иосифъ, от нихъ есть проходъ китайскимъ государствомъ, сорокъ четыре дни ходу; чрез Кубань реку»². Вполне вероятно, что «Путешественник» изначально был устным повествованием инока Марка, позднее записанным на бумагу, но можно ли в этом случае считать «маршлуть» частью его нарратива?!

Маркеры нарратива. Необходимость вычленять биографический нарратив из массива зафиксированных изложений, хранимых как на современных инструментальных носителях, так и в письменных записях, возвращает нас к задаче поиска маркеров. Прежде всего маркеров устного нарратива в письменных источниках и во вторую (по очереди, но не по значению) очередь — вычленения биографических эпизодов в потоке выявленного устного изложения.

² ОРК и РНБ МГУ. № 1298. Л. 1–5 об. Рукопись XIX в. изд. Верхняя Языва Красновишерского р-на Пермского края.



Маркеры устного изложения в письменном тексте выглядят достаточно традиционно: это обычные кавычки, вычленяющие прямую речь персонажа, а затем привычные вводные слова: «он сказал, он рассказал, поведал, вспомнил» и подобные.

Подлинным записям устного изложения обычно свойственна определенная сбивчивость, непоследовательность, обилие незавершенностей, нередко маркируемых многоточиями, т.е. все то, что указывает нам на невмешательство исследователя в ход непосредственного изложения информантом своей истории.

Маркеры именно биографического нарратива более разнообразны и менее очевидны. Традиционные (анкетные) зачины встречаются не так часто, более того, их наличие в письменной записи, достоверность которой в качестве подлинного изложения устного повествования отнюдь не всегда очевидна, нередко побуждает предполагать, что перед нами скорее литературная конструкция, чем фиксация подлинного нарратива. Вводные слова информанта, такие как «а потом, после, затем, до того, перед тем», указывают на стремление информанта изложить ход биографических событий самостоятельно, достраивая их последовательность и непрерывность.

Очень характерен для такого типа наррации «Рассказ матушки Раисы о старце Никите Семеновиче»³. В нем постоянно меняется автор нарратива: то сама Раиса («Далее так рассказывал сам о себе нам Никита Семен», «Я прожила при Никите Семеновиче 10 лет»), то кто-то другой, видимо, копировавший текст («Дальше Раиса плохо запомнила»), а в конце этого письменного нарратива снова перебивка автора, снова виден первоначальный нарратор («Вот я ничтожная ученица великого отца и пастыря, что запомнила из многого немного, то кратко и написала для последующих родов»).

Примечательны в тексте «Рассказа» варианты, когда внутри прямой речи от первого лица вставляются слова в 3-м лице: «Далее я уже своими словами, говорит инокиня Раиса, объясню остальную жизнь нашего пастыря и неусыпного труженика Никиты Семеновича». И кончается «Рассказ» как подпись автора — рассказчика-нарратора: «Сие написала я грешная на добрую память всем христианам о наших святых и великих отцах и учителях церкви, от которых мы восприняли слово истины и христианские порядки».

Определенная нестройность, неловкость, невыстроенность повествования с дополнительными вводными и уклоняющимися от хода изложения эпизодами также может указывать на подлинность нарративного источника, на его устный характер, но в то же время легко

может стать основой для стилизации или имитации. Это же касается диалектных особенностей, фонетических и грамматических ошибок, стилистических несообразностей. Следует отметить, что даже при наличии зафиксированного подлинного устного материала эти языковые ошибки информантов не всегда и не полностью находят отражение в итоговом письменном материале исследователя.

Никакая биография, в принципе, не может быть рассказана день за днем, неделя за неделей, месяц за месяцем. Даже все годы жизни, не только у пожилых, но и у молодых информантов, не могут быть полностью отражены в биографическом изложении. Из этого понятно, что всякое биографическое изложение строится как набор эпизодов. Их бытийная связанность и даже житейская последовательность также не всегда находят свое отражение. Принципиальное отличие подлинного биографического нарратива от жизнеописания в художественном произведении заключается в фундаментальном различии принципов отбора и композиции эпизодов.

Свободная развертка текста. Для нарратива характерна линейная хронологическая развертка описываемых событий. Вместе с тем анализ повторных записей нарративов показывает, что существует два типа нарраторов: «регулярные», т.е. стабильно повторяющие свои слова, и нерегулярные, вариативные, т.е. вносящие при повторении рассказа дополнения и изменения⁴.

Нарраторы стабильные, регулярные не смущаются устойчивой повторяемостью своего повествования, что, как правило, не смущает и их слушателей, являясь своего рода аргументом в пользу правдивости повествования.

Можно вспомнить об известном свойстве детей, требующих постоянного повторения одного и того же рассказа без каких-либо перемен или дополнений, что, возможно, соответствует их глубинной потребности не только в подлинности, но и в устойчивости рассказываемого, невзирая на степень правдоподобия сюжета. Отсутствие правдоподобия может совершенно не смущать детей при любых отклонениях от действительности и даже от элементарной реальности.

Нерегулярный рассказчик вполне способен производить на слушателей, воспринимающих его рассказ в повторениях, впечатление не слишком достоверное, что может компенсироваться новизной и занимательностью дополнений и изменений, вносимых им в нарратив.

Свободная от обязательной линейной последовательности развертка текста при восприятии письменного повествования существенно

³ Из рукописей пермских бегунов-странников. Подготовка текста и комментарии Е.М. Сморгуновой // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 521–529.

⁴ Во втором типе доминирующей стабильности изложения в нарративе противостоит такое видовое качество фольклора, как вариативность, легко позволяющее судить, что нарраторов было несколько — много — в пределе: народ. Вариативные нарраторы стихийно стилизуют свой нарратив под фольклор, но это предположение нуждается в дальнейших исследованиях.



умножает степени рефлексии читателя, позволяя ему достраивать, расширять и углублять свои впечатления от прочитанного, увеличивая тем самым общий смысловой объем восприятия. Это явление существеннейшим образом ограничивается при восприятии линейно развертываемого устного нарратива. Аналогичные соображения касаются и порождения этих двух видов текста. Компенсирующими свойствами являются черты непосредственного воздействия воспринимаемого образа и личности устного рассказчика, образ которого читатель письменного нарратива должен формировать самостоятельно.

Структурная поэтика нарратива: нарратив монологический, или диалогический, или два принципа рассказывания: «Прошу меня перебивать» и «прошу меня не перебивать».

Часто при записи нарратива вопросы, которые можно было бы задать во время изложения, потом, по окончании изложения, не задаются: не хватает времени или сами вопросы уже отпадают и становятся неважными.

Возможны записи нарративов, которые могут быть продолжены через некоторое время, иногда довольно длительное (до нескольких лет), когда рассказчик вдруг вспоминает: «А вот тогда, в прошлый раз, ты меня, Михална, спрашивала, а я и не сказала тебе. Теперь вот вспомнила — пиши!..»⁵

Но как только мы ставим задачу выделить нарратив в повествовательном тексте, так сразу видим, начинаем ощущать, что во всяком повествовательном тексте существует различие между описанием и нарративом. На самом начальном уровне разница состоит в степени детализации. В этом смысле, например, инструкция, или, иначе рецептура, есть описание, а биография — это нарратив. Такой дифференциальный признак ценен хотя бы тем, что позволяет, например, выявить иножанровые компоненты внутри повествования другого жанра. Иначе — описание может содержать нарративные фрагменты, а нарратив — описательные. Редкость такого явления, как иножанровые вкрапления, может указать нам на характеристику жанра целого повествования. Тот факт, что эволюционно художественная литература произошла из нарратива, указывает нам на более позднюю эволюционную природу описания. Действительно, древние мифы почти сплошь нарративны. В средневековых исландских сагах описания случаются как краткие исключительные примеры⁶. Разница между литературным, т.е., говоря условно, сочиненным и обсуждаемым нами подлинным биографическим устным нарративом, который в той же системе условности можно обозначить как естественный нарратив, тоже может быть подвергнута структурному описанию. В самом простом варианте подлинному био-

графическому нарративу соответствует структурная система из одного рассказчика (нарратора), который и является главным действующим лицом — актором, или героем повествования.

Структурно это единство удобно представить как единство уровней действия и повествования. Рассказчик и актер занимают один и тот же первый уровень повествования. На втором уровне находится слушатель, поскольку речь идет об устном нарративе. В ситуации молчаливого нарратива — например, когда актер обдумывает собственную историю, т.е. рассказывает о своих действиях самому себе, — слушатель включается во внутренний мир рассказчика. Эта существенная оговорка сразу позволяет увидеть, что и при озвученном повествовании нарратива рассказчик ведет эту роль несколько иначе. В существенном для нас отношении, при устном нарративе, рассказчик как слушатель собственного рассказа исполняет сложную роль фильтра — цензора — корректора — редактора. Структурно такой подход позволяет указать на структурные различия между устным, автобиографическим нарративом, устным инобиографическим нарративом, когда рассказчик повествует о событиях жизни другого лица, и письменным нарративом автобиографического и инобиографического содержания.

Нарратор. В нарративе всегда существует нарратор, рассказчик. И существуют специальные способы выделения рассказчика. Чаще всего они именные (местоименные). Мы различаем, от какого грамматического лица ведется рассказ: от первого (я) или третьего (он).

Всякий рассказ имеет рассказчика, но повествователь может не быть явно выраженным. И тогда создается особая ситуация — нужно определить, кто ведет рассказ.

Автор может называть себя в третьем лице. Но у нарратора другая задача. Первое лицо не всегда гарантирует нарратив. Например, научное исследование вряд ли назовут нарративом, а оно может писаться от первого лица (единственного или множественного числа — «я» или «мы»).

Как и в любом автодокументальном тексте, важным для нарратора (я) оказываются Ты, к кому он обращается своим рассказом, по отношению к кому выстраивает свое Я. В нашем случае это и реальное Ты — интервьюера, и виртуальные Ты, к которым апеллирует рассказчик в ходе повествования.

Информатор и исследователь. Коммуникация в записях нарративов. Очень серьезная составляющая записи устного нарратива — это теплота, доверительность, длительность отношений исследователя с информантами⁷. Иногда — после многих лет — они

⁵ Записи в д. Дий Пермской обл. 1992 г.

⁶ Исландские саги. Ред. и прим. М.И. Стеблина-Каменского. М., 1956. С. 566.

⁷ См. подробнее: Фрейдлин Ю.Л. Принцип дополненности при анализе некоторых результатов полевых археографических исследований // Традиционная народная



становятся нашими друзьями, о которых мы думаем и между экспедициями, зимой и в суете городской жизни, и к которым постоянно хочется вернуться. У участников археографических экспедиций МГУ так сложилось уже в 1970-е г., что между собой мы стали называть наших информантов и дарителей книжных памятников «благодетелями». Полный внутренний смысл этого слова, вышедшего из нашего теперешнего повседневного употребления, лучше всего раскрывается самой жизнью многих из этих людей, их «житием», как оно досталось им и ими самими сложено и выстрадано.

Классическая и принятая методика взаимодействия с информантами рекомендует исследователю воздерживаться от прямого вмешательства в процесс устного нарратива⁸, тем не менее понятно, что избежать вмешательства в виде наводящих вопросов, предложений отойти от излишней детализации и вернуться к прерванной нити изложения, уточнить хронологический порядок следования тех или иных биографических эпизодов, как правило, полностью не удастся.

Границы жанра нарратива поэтому оказываются размыты, это не просто рассказ информанта, а некоторая форма диалога, где вопросы исследователя направляют движение. Минимизация подобных вмешательств и недопущение их искажающего влияния на ход нарратива — в этом, собственно, и состоит задача собирателя, и осуществление ее требует соответствующего опыта, полевого навыка, а иногда и просто необходимых личностных качеств исследователя и собирателя.

Вопросы при разговоре должны быть всегда по возможности короткие, лучше без глагола и действия: — А какие? — А в чем это? — Почему же? Доверительность с одной стороны и тактичность — с другой, вот условия успешного нарратива. Категорически невозможно прийти в дом, где тебя еще не знают, и сразу с порога спросить, когда будет конец света. Невозможно также своими вопросами подсказывать ответ, вызывая во время рассказа неожиданную резкую реакцию.

Так, однажды в г. Верещагино при разговоре со священником старообрядческой церкви (белокриницкого согласия) ему был задан вопрос:

«— Как вы привлекаете беспоповцев?

Вопрос спрашивающего, уже изначально неправильный, предполагает, что белокриницкий священник должен «привлекать беспоповцев», что это его обязанность — миссионерство среди беспоповцев и привлечение их в церковь. Но священник был рад этому

культура населения Урала: Материалы международной научно-практической конференции. Пермь, 1997. С. 134–138. Он же. О некоторых незапланированных эффектах, возникающих в исследуемом пространстве в результате влияния исследователя (по материалам комплексного изучения старообрядцев, их материальной и духовной культуры) // Русские староверы за рубежом. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия. IV. Тарту, 2000. С. 190–199.

⁸ Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

вопросу, для него такой вопрос — поддержка его деятельности, понимание его задач и, главное, методов, способов борьбы с беспоповцами, которых, как он считает, не должно быть. И в этом вопросе священник нашел себе поддержку [хотя исследователь, задавший такой вопрос вовсе не имел в виду подобного эффекта]. Он отвечал:

— Если бы мне 5 священников, я бы всю область обратил, было бы больше, чем вся епархия. У меня был учитель в Минусинске — Симеон Илларионович, столетний Симеон старец. Он мне внушал: иди к людям с правдой, вокруг тебя будут люди. [Далее священник свободно переходит к нарративу о своих наставниках:] Был стихарным при владыке Иннокентии. Так читал, что все понятно было людям, которые не знали старославянского языка. Есть о нем статья в журнале „Церковь“, в 1916 году. Семен Кузнецов — даже говорили „Кузнецова вера“, был полный Георгиевский кавалер».

Представления о взаимодействии исследователя с предметом его исследования формировались медленно и постепенно. С одной стороны, всегда было очевидно, что на исследователе лежит ответственность донести информацию об изучаемой культуре. В пространстве живой духовной и материальной культуры старообрядцев за время наших экспедиций, когда мы изучали этот мир и эту культуру, мы увидели результаты своей работы. Основная задача — сохранение культуры старообрядчества в максимально широком и полном объеме — решалась методами описания, собирательства, фото- и видеофиксации, создания музейных коллекций книг, рукописей и этнографических предметов.

С другой стороны, исследователь должен при выполнении указанной основной задачи все время помнить еще и про дополнительную, собственную моральную задачу — не нанести реального и содержательного ущерба самим «благодетелям». И все-таки, несмотря на все возможные старания исследователей, остается внутренняя коллизия, и отыскать ее конструктивное решение пока не удастся: как избежать естественной исторической утраты разнообразных культурных ценностей, чему мы нередко стремимся противостоять посредством их «музейного изъятия», которое, в свою очередь, ведет к обеднению материальной культуры с последующим истощающим деформирующим воздействием и на его духовную культуру, на самую устойчивость. Это явно не запланированное влияние на объект исследования.

В случае старообрядчества еще сложнее: в экспедициях встает вопрос о собирании рукописей полемических сочинений и записей, относящихся к истории местных общин и согласий. Их «изъятие» из непосредственного обращения или включение в музейную и библиотечную коллекцию вносит по меньшей мере искажение в живую динамику старообрядчества, и этот эффект явно не планируется исследователем, а очевидно противоречит его задачам как современного исследователя и социолога. Возможно, чтобы избежать указанного «незапланированного»



эффекта, следует строже придерживаться принципа копирования рукописей исторических сочинений и духовных стихов — с обязательным оставлением оригиналов в руках «благотетелей», для продолжения их самостоятельной жизни и судьбы⁹!

Впрочем, существует и некоторый спектр незапланированных позитивных влияний исследователей на старообрядческие общины. Публикуя свои материалы и описания, формулируя свои выводы, ученые раньше почти не ориентировались на старообрядцев как читателей, пользователей своих трудов. Правда, мы находили в местных пермских книжницах академические издания XIX в., например «Поморские ответы» или «Проскинитарий» Арсения Суханова, которыми пермские старообрядцы пользовались как источниками текстов. Но теперь картина меняется. Исследователи сами привозят свои труды и издания в места, где проводились исследования. Старообрядческие семьи отправляют своих детей учиться в Московский университет, откуда приезжали преподаватели, работавшие в экспедициях. Многие староверы просят привезти им современные издания, которые их интересуют, и используют их в своей проповеднической деятельности¹⁰. Повышается уровень активности и адаптивности старообрядцев, повышается их самооценка, что способствует не только их выживанию, но и развитию.

Проблема достоверности нарративного материала.

Слушая и записывая рассказы о жизни и вере, мы исходим из принципиальной установки доверия к нашему рассказчику, тем более что мы не можем проверить — сколько лет он провел в лагере (не обращаться же к архивам КГБ?), в каком году он женился и построил дом, сколько прихожан приходило в прошлом году в церковь на Пасху, дошел ли инок Марк в Китай и достиг ли Беловодья. Достоверность нарратива предполагается исконно, или она нам не так важна, важнее для исследователя отношение рассказчика и слушающего к событиям. Общее представление о достоверности нарратива складывается у исследователя из знания местных реалий и представлений о моральных качествах нарраторов.

Впрочем, в истории известны и случаи публикации псевдонарративов. К примеру, в 1920-х гг. разразилась дискуссия вокруг книги

С.З. Федорченко «Народ на войне». Книга, как многим казалось, являлась записью солдатских нарративов периода Первой мировой войны (первая часть вышла в Киеве в 1917 г.), но когда у первой части появились продолжения, Федорченко обвинили в фальсификации. Впрочем, автор и сама признавалась, что непосредственных записей солдатских рассказов у нее не было, а весь «солдатский фольклор, с сочным бытовым колоритом» был создан ею самой, хотя, скорее всего, не без влияния того, что она слышала в солдатских лазаретах¹¹.

Историческое время в нарративе

«О память сердца! Ты сильнее
Рассудка памяти печальной»,
К.Н. Батюшков

Нарратив, содержащий личную историю, включается или вписывается в «большую» историю страны или реальной местности.

В обсуждениях особенностей, форм и жанров нарратива на конференции 2010 г. в Каргополе¹² центральной проблемой, на мой взгляд, являлось время. Время обозначается в памяти нарратора через выделенные события¹³. Личная история соотносится со временем историческим и включается в общее время, а с другой стороны — вся история и общая «картина мира» проявляется через жизнь отдельного человека, и личный нарратив является каплей истории. И тогда история — это не последовательная цепь событий, у которой есть причины и следствия, а личная жизнь, как она сложилась и осталась в истории.

Нарратив о своей личной жизни эгоцентричен, «Я» оказывается в центре истории. В сознании нарратора его личность, его судьба и судьба ближайшего окружения приобретают такой же масштаб, как большие исторические события. Вот, например, как рассказывает о «своем времени» наставница старообрядцев-бегунов на р. Колва.

Матушка Галина Андроновна: «В женском лагере сидела. Не было с нами никого, кто за веру сидел. Каждый за свое дело. Кто за брата, кто сами вот что-нибудь сказали. А одна женщина за брата, что там сказали, будто он изменник. Она рассказывала: я его видела во сне, он так руки на груди сложил, к сердцу прижал и говорит: ну не знаю я за собой никакой вины, не знаю, за что я пострадал».

⁹ Так, например, была сохранена запись о правилах жизни старообрядческой общины по рукописи XX в. (см.: Из старообрядческого архива XX в. Современные рукописи Верхотамья: ответ староверов на вызов времени. (Вступительная статья, публикация и примечания Е.М. Сморгуновой) // Рукописи. Редкие издания. Архивы. Из фондов библиотеки Московского университета. М., 1977. С. 222–226). Рукопись была возвращена владельцам.

¹⁰ Так, старообрядческий священник из Верещагино просил привезти «Иудейскую войну» Иосифа Флавия и статью о плащанице из газеты: «Очень мне нужно!» (полевого дневник 1984 гг.).

¹¹ Литературная энциклопедия. Гл. ред. А.В. Луначарский. Том 11. «Художественная литература», М., 1939. С. 680–681; URL — режим доступа: http://belousenko.com/books/memoirs/fedorchenko_narod_na_vojne.htm.

¹² Материалы доступны на сайте: URL — режим доступа: // <http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/conf/marginalii-2010/thesis.htm>.

¹³ Левкиевская Е.Е. «Наивное» членение исторического времени в крестьянских автобиографических текстах // «Маргиналии 2010: границы культуры и текста». Материалы конференции. Каргополь. 25–26 сентября 2010 г. С. 104.



«А когда Сталина не стало, тогда уж объявили, что срок кончился. Была в Акмолинской области, в Кокчетавской, они тогда еще вместе были, потом разделили. — И потом вы вышли и решили христиан найти? — Как же, обязательно! — И как вы их нашли? — Найти-то просто было. Там благодетели были, мы на Урал уехали, нам тоже надо христиан. Приехали, дом купили, мы с сестрой, со старшей. Каменск-Уральск недалеко. Как это — иллюминивый завод, Уральский иллюминивый завод, что-ли, деревня Заветы Ильича, и там мы жили, купили дом с сестрой. Мало пожил, не после года три. Там какая-то авария была. Это между Челябинском и Кыштымом. Мы боялись, что может повредило всё от этого. Взрыв какой-то был. Их всех, которые поблизости были, всех выселили, кто рядом-то жили. В чем были, ничего взять не разрешили. Вот и мы боялись, может, что повредилось, что-нибудь. Мы-то сами взрыва не слышали, а думали, что повредилось, огороды там, овощи. Как раз Никон Степанович приехал, нас направлять стал сюда. Надо, говорит, нам в Чердынть людей! Никон так сказал. Никон Степанович сказал: „Собирайтесь в Чердынть“. И мы согласились, приехали. Кыштым — город был между Челябинским и Свердловским, там взрыв был ядерный, вот недалеко мы и жили. Никон Степанович дал письмо, приехали на родину, в Ньюзим».

Мы не удерживаемся от вопроса: «Какое было отношение к Сталину со стороны старообрядцев?» Она не очень понимает вопрос. — Ну, как к Сталину староверы относились? Ругали, может быть? — А что ругать-то буд'ош? У нас нельзя ругать. У нас всё говорят от Бога. Как ни есть. Конечно, мы не принимаем, избегаем записи. (Она произносит глагольные формы «принимаем, избегаем» со стяжением гласных, как свойственно нюзимскому говору.)...¹⁴

В этом случае перебивающий рассказчицу вопрос о Сталине и отношении к нему выглядит даже немного бестактно. Она говорит о *своем времени*, о том, что в этом времени было для нее очень важно и значимо — о своей духовной жизни, а вопрос о Сталине обращает ее к событиям гражданской общественной жизни, которая мыслится как преходящая. Эта «внешняя жизнь» не может изменить духовной, внутренней жизни рассказчицы, *ее системы ценностей*.

Так и в других нарративах, которые были записаны мною от старообрядцев, воссоздается не только «время» нарратора, но и его внутренняя жизнь, система его нравственных правил, его жизненное «кредо»¹⁵.

¹⁴ См. подробнее: Сморгунова Е.М. Духовница матушка Галина // Русские старообрядцы. Язык. Культура. Традиция. М., 2008. С. 360–361.

¹⁵ Ср.: Нуркова В.В., Днестровская М.В. Психологический анализ культурного жизненного сценария в автобиографических нарративах старообрядцев // «Маргиналии 2010: границы культуры и текста». С. 137.

Грамматическое время и модальность. Рассказ может вестись в футурум, в форме будущего времени, или в перфекте, в прошедшем времени, или в настоящем. Но модальность нарратива — всегда настоящего времени.

Шкала модальности имеет две графы: модальность события и модальность изложения.

И особо должна быть выделена в нарративе модальность давнопрошедшего — *Plusquamperfectum*, когда описываются события, которые были значительно раньше основного действия. За отсутствием в современном русском языке соответствующих форм плюсквамперфекта его значение действия, которое произошло раньше основного, выполняют формы прошедшего времени — часто нарратор употребляет в соответствующем контексте формы причастия или деепричастия, что позволяет избежать союзов «когда», «если», «поскольку», «после того» и под., после которых употреблялись бы обычные формы прошедшего времени.

Приведу пример обычного перфекта из уже цитированного рассказа инокини Раисы о старце Никите Семеновиче: «И когда я поехал из Вахрушева чрез город Вологду, то тут меня арестовали и бросили в тюрьму». А вот плюсквамперфект из того же повествования: «Руководимый таким убеждением и верой в достижении своей цели, несмотря на свой молодой возраст, я пошел в ту сторону, где была Соловецкая обитель. Преодолевая все трудности, проходя леса и пустыни, аккуратно и прилежно спрашивая у каждого серьезного человека, кого я ищу».

Итак, нарратив имеет разные видовые признаки, смешанные или переходные формы и потому размытые границы:

1. Нарратив бывает простой, естественный, непосредственный, разговорный.

Это устный рассказ о событиях, пережитых или ставших известными каким-либо другим образом самому рассказчику, повествователю, информатору. Будучи записан, такой нарратив, как правило, предваряется ссылкой на источник: «это случилось со мной», «это было», «происходило». В исходном виде — это устный рассказ, характеризующийся особенностями устной речи, которые зависят от культурного и речевого развития рассказчика, а также от степени его устной одаренности. В частности, индивидуальные речевые особенности — повторы, растягивания, присловия и подобное. Из риторических приемов можно отметить повторы, иногда внезапные повороты сюжета, иногда избыточную детализацию. Нередко — пропуски, разрывы, зияния, эллипсы. Характер непосредственного устного нарратива часто зависит от давности происшествия, его значения для рассказчика и некоторых других факторов.

2. Письменный нарратив в самом широком смысле слова может быть соположен с понятием повествования вообще, текста, и как всякое повествование, может быть разделен на роды и жанры: журналистский,



художественный, публицистический. Особый интерес представляет эпистолярный нарратив, нередко сравнимый с записями, упомянутыми в предыдущем пункте.

3. Но иное дело, когда нарратив создается как расшифровка записей, фиксация устной речи, выполненная на носителях письменной речи — бумага, книга, компьютер. Письменная запись устных нарративов для подтверждения ее достоверности обычно сопровождается указанием на источник.

4. Нарратив стилизованный. Это подвид нарратива во втором значении, с той особенностью, что автор этого нарратива, не будучи, как правило, непосредственным участником описываемых событий, стремится создать впечатление, как будто он или его персонаж таким был. Автор маркирует нарратив подобного рода или особыми стилевыми приемами (сказ) или орфографическими средствами, простейшее из которых кавычки. В стилизованном нарративе нередко встречаются диалоги, выделяемые чисто графическими средствами, что маркирует их исходно письменную природу. Тогда как в нарративе первого типа диалоги возможны только при условии выделения каждой реплики вводными формулировками: он сказал, я ответил.

В дальнейшем в специальных исследованиях настоящего издания в центре внимания оказываются прежде всего нарративы третьего вида — письменные записи устных рассказов, отрывочные и пространные, в которых наши собеседники (респонденты, информанты, нарраторы, словом, «благодетели») соединяют «свою историю» и «свое время» с рассуждениями о вечном и насущном. И читателю теперь предстоит оценить значение этих нарративов для понимания своих современников и той российской действительности, о которой пока написано совсем немного.

*О вере и жизни
в «последние
времена»*

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

Повествования о вере и спасении
старообрядцев Верхокамья*

Е.Б. Смилянская

«...наша-то вера скоро кончится,
ведь никого уж не осталось».

«я Господа Бога, как быдто боюсь-то все-таки, я
верую, я уже отказаться-то от Господа Бога не
думаю, буде только рехнусь што ли...»

Из полевых записей 1997 г.
Верхокамье

1. Старообрядцы-поморцы Верхокамья: их история и опыт исследования

Уже не одно десятилетие исследователей различных областей гуманитаристики, разных направлений исторической и культурной антропологии привлекают вопросы изучения специфики индивидуального религиозного опыта и религиозного опыта локального сообщества, различий в осмыслении собственной веры и инаковерия, в понимании канонического и апокрифического текстов. Накопленные данные полевых исследований, значительный объем опубликованных источников и многообразие исследовательских стратегий стимулируют все более детальные исследования малых конфессиональных общностей. Именно на микроуровне оказывается возможным приблизиться к реконструкции сложных связей внутри разделяемой членами этих общностей «системы символов», формирующих «сильные, всеобъемлющие и устойчивые настроения и мотивации», а также «представления об общем порядке бытия» (словом, того, что вслед за Клиффордом Гирцем нередко и считают религией¹).

49

* В работе публикуются фотографии разных полевых сезонов: А.Б. Шубина (1975 г.), С.И. Севастьянова (1987 г.), Е.Б. Смилянской и М.В. Дмитриева (1997 г.), Н.В. Литвиной и О.Б. Христофоровой (2006–2012 гг.).

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 108.



Материалы для данного исследования собирались с начала 1970-х гг.² в старообрядческих общинах-соборах Верхокамья. Их источниковую базу составили непосредственные наблюдения автора, археографическое изучение книжных памятников, наконец, интервью, записанные мною и моими коллегами в старообрядческих поселениях Верхокамья, находящихся в нескольких районах на границе Пермского края и Удмуртии.

Научное изучение этих поселений началось с 1970-х гг. археографическими экспедициями МГУ (под руководством И.В. Поздеевой), но до настоящего времени старообрядческое Верхокамье продолжает вызывать интерес отечественных и зарубежных ученых³. Поскольку история и конфессиональная культура этого района неоднократно становились предметом публикаций, в данном контексте отмечу вкратце лишь некоторые особенности старообрядческих поморских общин Верхокамья, без понимания которых дальнейшее изложение может показаться неясным.

Верхокамье — один из старейших районов старообрядческого заселения, еще с конца XVII в. оказавшийся важным звеном в связях старообрядцев Европейского Севера и Центра с Уралом и Сибирью. Преобладающим в этих местах было беспоповство поморского направления

² В течение двадцати лет до 1997 г. я проводила почти ежегодные исследования в археографических экспедициях МГУ; материалы, собранные после 1997 г., взяты из публикаций коллег. Данная публикация сознательно откладывалась мною по этическим соображениям, и лишь выборочно предлагаемые ниже материалы вошли в статьи, вышедшие ранее: Смилянская Е.Б. Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье) // *Studia Rossica*. Warszawa, 1994. Vol. II. P. 103–110; Она же. «Искра истинного благочестия». Религиозные воззрения старообрядцев Верхокамья // *Родина*. 1995. № 2. С. 10–13; Она же. Микрокосмос верхокамского старообрядца на исходе XX века // *Старообрядческая культура Русского Севера*. М.-Каргополь, 1998. С. 53–56; Она же. К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. М., 2000. № 3. С. 105–113; Она же. 'God Has Plenty of Space:' Old Belief and Popular Christianity // *Slavonica*. 2001. Vol. 7 (№ 2). P. 28–41.

³ См., например: Ключкина И.В. Научные публикации по итогам комплексных археографических исследований Верхокамья (1972–2002) // *Традиционная культура Пермской земли: к 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья*. Ярославль, 2005. С. 331–341; Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 11–39; Сморгунова Е.М. Комплексное изучение традиционной народной культуры Прикамья (первые итоги эксперимента) // *История СССР*. 1988. № 2. С. 216–219; Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998; Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII-первой половине XIX века. Пермь, 1995; Rogers D. The Old Faith and the Russian Land: a Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Cornell University Press, 2009; Литвина Н.В. Контекст для исчезающей культуры Верхокамья // *Материальная база сферы культуры. Визуальная антропология: Гуманитарные расширения*. Науч. — информ. сб. М., 2003. Вып. 1. С. 46–90; Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М., 2010; Христофорова О.Б., Рафаева А.В., Костырко В.С., Козьмин А.В., Ахметова М.В. Фольклорная традиция Верхокамья // *ЖС*. 2003, №3. С. 41–45; Нуркова В.В., Днестровская М.В. Психологический анализ культурного жизненного сценария в автобиографических нарративах старообрядцев // URL — режим доступа: <http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/conf/marginalii-2010/thesis.htm>; и др.

(местное родословие датирует приход первого старца от Выговской киновии 1731/32 гг.⁴), а христианское учительство в среде местного крестьянского населения оказалось здесь уделом старообрядческих книжников поморского даниловского согласия. До 30-х гг. XIX в. господствующая церковь не обременяла своей опекой эти места: ближайший православный приход находился за несколько десятков километров от центра старообрядческих поселений, миссионеры редко навещали здешних крестьян, а потому в духовной сфере старообрядческому влиянию мало что могло противодействовать. В середине XIX в. посещавший Оханский уезд Пермской губернии миссионер протоиерей Александр Луканин замечал: «Злое семя учения растет и созревает в Сепыче⁵ и поныне здесь много наставников грамотных, начитанных <...> Сепычевские расколоучители, привыкшие к самоволию и безнаказанности, чрезвычайно смелы и дерзки в свращении православных»⁶.

Поскольку верхокамские крестьяне-старообрядцы были готовы к многочасовым диспутам с образованным православным миссионером, то можно предположить, что их авторитет как носителей древлеправославной книжной традиции был весьма силен. И действительно, тот же миссионер Луканин сетовал, что построенный в селе в 1833–1835 гг. православный храм пустовал — на службах в нем присутствовали один-два прихожанина⁷.

Из Сепыча ок. 1838 г. поморская вера распространилась в Вятскую сторону, захватив население православного прихода с. Кулиги (ныне в Кезском районе Удмуртии): «Уклонялись в раскол целыми деревнями и притом, надобно заметить, все русские, вотяки же, состоявшие в ку-



Г.Н. Чагин в Верхокамье (1987 г.)

⁴ Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Круглова Т. А., Смилянская Е. Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. в библиотеке Московского университета. М., 1994. (Далее: *Рукописи Верхокамья*). С. 5–7.

⁵ Ныне село Сепыч находится в Верещагинском районе Пермского края, оно, судя по всему, и стало центром, ядром старообрядческого района площадью примерно 30 на 40 километров.

⁶ Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии // *Пермские епархиальные ведомости*. 1868. № 14. С. 225.

⁷ Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии. № 15. С. 256–261.

лижском приходе, все остались тверды в православии»⁸. Похожая ситуация была и в других соседних поселениях, в которых этноним *русские* стал означать принадлежность к *кержацкой вере*, старообрядчеству, тогда как иноверие стало ассоциироваться с *нерускостью*: православие («никонианство») с удмуртами, ислам с татарами.

Даже в конце XX в. наши информаторы сохранили представление об этой «русской вере». Так, на вопрос «*А ваша вера считается какая?*», последовал ответ: «Шут ево знает — не знаю я... **просто наша русская вера христианская**, вот и все!» (А.Л., Киршонки, 1997 г.). О религиозных различиях и другие информаторы говорили, оперируя противопоставлением «не русские»: «Татары на Страшный Суд не пойдут — их на муку сразу... Удмурты пойдут — они нашей веры, хотя по-своему молятся...» (А.Ф., Вененки, 1989).

Принадлежность к старообрядчеству поморского *небрачного* направления во многом предопределила разделение внутри старообрядческой общины на две группы — *мирских* и *соборных*, при котором *мирские* создавали семьи только с родительского благословения (но без благословения духовных наставников!), а потому, согласно строгому церковному пониманию брака, жили «в блуде» и не могли участвовать в совместных богослужениях с *соборными*, принимавшими многие иноческие обеты. Полемика о браке в XVIII–XIX вв.¹⁰ оставалась исключительно активной для разных направлений старообрядческого беспоповства, и разделение на *соборных* и *мирских* было лишь одним из вариантов решения вопроса о балансе между «чистотой веры» и необходимостью продолжения рода. Важным при разделении на *мирских* и *соборных* оказывался довод о том, что *соборные* не должны совместно молиться с грешниками, живущими без венчания (а венчание стало невозможным после пресечения священства, как считали сторонники этого поморского направления), а также с теми, кто в своей повседневной жизни не мог отказаться от кусков «мира». Деление на *соборных* и *мирских* так описывал в середине прошлого века А. Луканин: «Поморцы разделяются на „мирян“ и „христиан“. Миряне вроде оглашенных, не крещены еще и живут, как хотят, христиане крещены и должны жить как отшельники и не общаться ни в пище, ни в питии, ни в молитве не только с православными, но даже

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

с поморцами-мирянами»¹¹. Действительно, *мирские* жили преимущественно мирскими заботами, конфессиональные запреты не ограничивали их трудовую деятельность, передвижения, развлечения: словом, они действительно жили «как хотели»¹².

Миссионер А. Луканин, вероятно, ошибался, когда писал о том, что *мирские* не были крещены, а крещение совершалось с переходом, часто в преклонном возрасте, в статус *соборных*. Сохранившаяся и в настоящее время традиция крещения в младенчестве восходит, судя по всему, к древности. Но в Верхотамье обычной была практика сохранения крещеным младенцем¹³ «чистоты» («необмирщенности») на краткий («хоть на 7 дней!») период; затем в собор могли ходить в юношестве до вступления в брак. Таким образом, человеческая жизнь нередко включала два периода «христианской жизни», или принадлежности к «соборному сообществу»: в детстве и в старости, между которыми оказывался период *мирских забот* — *труда, брака*¹⁴, *рождения детей*. Так, в детстве и юности, а затем в старости приобщались к соборной жизни многие из наших собеседников, или они вспоминали о том, что так поступали их родители¹⁵. Вот как объясняли принципиальное различие *соборных* от *мирских* Устинья Андреевна и Аксины Леонтьевна:

«У.А. Мы как иноки должны быть, иноки тоже никуда не ходят, ничего, молятся, молятся, молятся, вот это иноки.

— А *мирские*?

У.А. А *мирские* чо? Они дак ведь не ходят. В миру живут, со всеми пьют.

— А *мама с отцом* были *соборные* и *вместе* жили?

У.А. Они молились оба, *соборные*.

— А *можно жить плотской жизнью и в собор ходить*?

У.А. А я не знаю, но ведь принимали их. И дети рождались четверо» (Устинья Андреевна, Егварь, 1997 г.).

«Если мы в собор ходим, то мы все братья и сестры. Если друг друга любить не будем, Богушко нас любить не будет!» (Аксины Леонтьевна, с. Киршонки, 1992 г.).

Разделение сообщества на *мирских* и *соборных*, имело, вероятно, и иные серьезные основания, определявшие устойчивость и самосохранение

⁸ Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии. № 14. С. 225.

⁹ Здесь и далее вопросы исследователя выделяются курсивом.

¹⁰ См., например, об этом литературу и исследования: Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006; Агеева Е.А., Ореханов Г., свящ. Брак у старообрядцев // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 178–181; Мангилов П. Из истории складывания обряда бессвященнословных браков у старообрядцев Урала // История Церкви: изучение и преподавание: мат. науч. конф., посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 198–204.

¹¹ Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии. № 16. С. 258.

¹² Ср.: Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX в.: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб., 2011. С. 11–23.

¹³ Крестными его могут быть только приобщенные, *соборные*, местом крещения — чистая «пробегная» вода.

¹⁴ Родители *соборные* могли жить в одном доме, но при этом соблюдать свою посуду («чашничество»). Только «новобрачные с *соборными* не жили до 6 недель».

¹⁵ По рассказу хорошо помнившей старину Марины Тимофеевны Снегиревой, в собор принимали детей только с 14 лет, но по ее представлениям, и женатым можно было оставаться членами соборов, «но не сразу после свадьбы» (д. Захарово, 1988 г.).



верхокамских общин¹⁶. По вескому заключению К.Г. Мяло, верхокамская община крестьян старообрядцев существовала как двуединый «социально-хозяйственный и конфессиональный организм», и ее роль «была такова, что позволяла членам общины с самого начала соединять высшие религиозные смыслы и цели своей жизни с решением конкретных задач сохранения общины не только как социальной матрицы, вне которой мудрено было бы и просто выжить, но и как необходимого условия реализации высшей своей цели — оправдания на Страшном Суде и спасения <...> Община как мирской механизм неизбежно была погружена в текущее, „профанное“ время, а как ковчег веры она пребывала в священном времени традиции»¹⁷.

Соборные, безусловно, были главными хранителями сакральной чистоты и основ книжного знания («ковчега веры», по метафоре К.Г. Мяло) в крестьянской общине у поморцев Верхокамья. Соборные сохраняли и традицию решать появлявшиеся «канонические и догматические вопросы» (в том числе поставленные цивилизацией XX столетия) на съездах-соборах местных уставщиков и наставников¹⁸; и такие съезды собирались до 1960-х гг.

Переход в соборные сопровождался (и сопровождается) коротким обрядом «приобщения». Вот как на вопрос «А что нужно, чтобы стать соборным?», ответила соборная Устинья Андреевна:

«Начал положить и на исправу сходить. Сдай духовнику и в собор попадешь, начал кладут, прощаются, грехи, что наделал, нагрешил, я дак чо делала? Пела и плясала, молода была, пьяна бывала, Господи! Все сказать, какие грехи.

— А исправа?

— Исправа — все грехи написаны ведь — читает, а мы повторяем, за все грехи кланемся, сам за себя. Повторим и кланяемся „прости, Ивановна“. У нас теперь Ивановна [духовницей], а Ивановна прощает: вас де Бог простит» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

Став соборным, человек накладывает на себя обязанность исполнять довольно сложную систему запретов¹⁹, обеспечивающих ритуальную чис-

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

тоту приобщенного, начинающего келейную монашескую жизнь. Эти запреты призваны были не только оградить соборных от искусов мирского бытия вообще, но и несли ярко выраженные черты старообрядческого противодействия новинам «антихристово мира». К примеру, один из последних верхокамских съездов-соборов местных старообрядцев в 1960 г. принял решение о соблюдении следующих именно келейных запретов, а также запретов, носящих выраженную старообрядческую конфессиональную окраску:

- «1. Баня запрещено²⁰.
2. Мясо отречено.
3. По новопечатным книгам не молица²¹.
4. Федосеев обычай²² чтобы не был.
5. [за умерших. — Е.С.] Бес покаяния принос не принимать до 40 ден.
6. Убытских не принимать без крещения.
7. Базарское²³ толочно не потреблять.
8. По субботам на кладбища не ходить²⁴.
9. Радоница после Светлой недели не праздновать.
10. Иноверные иконы не молица.
11. Неподобную рыбу не потреблять: камбалу, сом, тилка, пикша, селедку, жабра²⁵.
12. Козлино молоко не потреблять.

Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII — первой половине XIX века. Пермь, 1995; Поздеева И.В. Продолжение традиции: книжная культура старообрядческого Верхокамья // Мир старообрядчества. М.-Бородулино, 1996. Вып. 3. С. 11–12; Она же. Книга — Личность — Община — инструменты воспроизводства традиционной культуры // Старообрядческий мир Волго-Камья. Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001. С. 17–27; Rogers D. The Old Faith and the Russian Land. P. 45–70 и др.

²⁰ О мифологических представлениях относительно бани будет сказано ниже.

²¹ Соборные старообрядцы Верхокамья не использовали для богослужения даже старообрядческие издания XVIII–XX вв. — только дониконовскую старопечатную книгу или рукописи «своих» книгописцев.

²² Верхокамские поморцы не пожелали присоединиться к федосеевскому согласию.

²³ Т.е. приобретенное на базаре, не у «своих».

²⁴ Запрет на посещение соборными кладбищ, по мнению некоторых исследователей, может иметь архаические корни (Мяло К.Г. Традиционная община в историческом времени. С. 96).

²⁵ Можно с уверенностью говорить, что к 1960 г. ни один из видов перечисленных рыб в небольших водоемах Верхокамья не водился, а потому вся эта рыба прежде всего была «базарной», «магазинной». Однако специальными решениями местные соборы позволяли покупать соленую рыбу (кроме сельди), которую перед готовкой следовало промывать в проточной воде («Соборным рыбу в магазине купить можно, но надо прополоскать в реке с Иисусовой молитвой», — Марина Тимофеевна, д. Захарово, 1988 г.). «Неподобной» сельдь считается, как нам неоднократно объясняли информанты, потому что сельдь продается уже приготовленной, засоленной «чужими» в «чужой» посуде. В старообрядческих поселениях Русского Севера, находящихся на берегах богатых рыбой рек, существовали запреты на употребление в пищу налима (см.: Бобрецова А.В. Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устыцылемов) в XX в. // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С. 87–98; Чувьоров А.А. Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев Средней и Верхней Печоры // Мифология и повседневность. [Вып. 1]. СПб., 1998. С. 161).

¹⁶ Наиболее подробно об особенностях стратификации конфессионального сообщества беспоповцев Верхокамья пишет в своем монографическом исследовании Дуглас Роджерс. Как мне представляется, его книга, посвященная «исторической этнографии этики на Урале», а точнее, в Верхокамье, является на настоящий момент самым глубоким и полным исследованием социальной и конфессиональной истории Верхокамья. Специфики собственно религиозного дискурса, правда, Д. Роджерс почти не касается — Rogers D. The Old Faith and the Russian Land.

¹⁷ Мяло К.Г. Традиционная община в историческом времени: реликт или альтернатива? // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ярославль, 2008. Ч. 2. С. 94.

¹⁸ См. публикации некоторых подобных решений: Рукописи Верхокамья XV–XX вв. С. 240–245.

¹⁹ О системе запретов в старообрядческом социуме Верхокамья написано немало. См., например: Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. С. 97–99;



56

Федосья Ивановна Гордина из д. Макары (1997 г.)

памятуя «апостольские запреты» о гармошках, радио и иных развлечениях, говорили и наши информаторы:

«Соборным запрещалось песни петь мирские, хороводы водить. На свадьбу ходить нельзя было — только боком одним глазком смотреть [М.Т. ходила на свадьбу, так ее на полтора месяца из собора исключили]. При соборных на гармонии не играли» (Марина Тимофеевна, д. Захарово, 1988 г.).

«Гармошки касаться нельзя, а как увидишь ее, начал класть надо!» (Татьяна Ивановна, д. Артеменки, 1988 г.).

«Телевизор нельзя: если телевизор, в дом душа не пойдет, сядет в огороде и плачет» (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.).

²⁶ Рукописи Верхокамья. С. 244–245.

²⁷ Современные рукописи Верхокамья: ответ старообрядцев на вызов времени. Публ. Е.М. Сморгуновой // Рукописи. Редкие книги. Архивы. М., 1997. С. 223–224.

Не забывай, что у нас килейной монастырский обряд. Все это, что запрещено, очистите»²⁶ [выделено мною. — Е.С.].

Осознание монашеского статуса соборных и предопределило запреты на любые виды мирских развлечений — от исполнения песен (запрет не распространяется на духовные песнопения и духовные стихи), танцев, игры на музыкальных инструментах до использования радио и телевидения. В рукописи местного начетчика об этом сказано: «Так раньше велось по нашей вере у старых людей, они содержали порядки по наказу тоже от старых людей, кто держал у себя гармонью или граммофон или патефон, в те дома молиться не ходили и милостину не принимали <...> [ссылками на Пандекты Никона Черногорца и правила Василия Великого доказывается, что они «отступившие от церви». — Е.С.]; насчет радиоприемников, рас в книгах есть закон, правила, сказано: книга Кормчая, правило святых апостол, не кем-либо написано [sic! — Е.С.]»²⁷. Также, вероятно



Мирские тоже сохраняли традиционализм в одежде, только в отличие от соборных мирским позволены рубахи ярких цветов. Федосья Фотеевна и Григорий Карпович из д. Мартиленки с Е. Смилянкой (1997 г.)

«Телевизор смотреть нельзя — там бесы. Кто смотрит, не хоронить, а бросить, как собаку» (Матрена Антиповна, д. Паклино, 1990 г.).

Хотя одежда соборных представляет собой не иноческую рясу, а крестьянский комплекс²⁸, в цвете и покрое женского и мужского платья для соборных также существует ряд ограничений. Соборным женщинам, в отличие от монашек, полагается носить белый платок²⁹ и во время моления повязывать белый «платик»³⁰, а также надевать светлую (лучше белую) рубаху, но цвет косоклинного сарафана-дубаса, верхней одежды (шабура, сибирки, кафтана-понитки), мужских штанов допускается для соборных лишь темный (обычно черный или темно-синий), любые отступления (например, появление на молении приобщенной в темно-голубом дубасе или розовой рубахе) однозначно заслуживали порицание всей общинной «братии». Для мирских никаких подобных регламентаций в одежде не существует.

Пищевые ограничения для соборных сочетают иноческие правила постничества, отказа от мясоедения со строгими конфессиональными

57

²⁸ Он подробно описан: Чагин Г.Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII — первой трети XX века // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. Вып. 4. С. 273.

²⁹ Регламентировалась и форма повязывания платка, о чем свидетельствует такая этимологическая легенда: «Платок нельзя завязывать двумя концами вперед — жидовки доили корову сразу два сосца в одну руку — спешили быстрее посмотреть, как Христа распинали» (Анастасия Дмитриевна, духовница д. Ваненки, 1988 г.).

³⁰ Платик — часть молитвенной одежды, ее приносят с собой и повязывают поверх платка во время общественного богослужения.



запретами на потребление того, что произведено иноверными. Здесь особенно отчетливо проявляется разграничительная функция запретов, предотвращающих «смешение» с «внешними», т.е. «чужими», «неправоверующими»³¹.

Проблема пищи и посуды как основных факторов, определяющих ритуальную чистоту в сообщении с внешним миром, не является изобретением старообрядческих начетчиков Верхокамья. По наблюдениям антропологов, пища всегда занимала центральное место в ритуальном обособлении этно-религиозных групп³². На протяжении трех столетий существования русского старообрядчества на решение вопросов, связанных с запретами на определенные виды продуктов и на допущение (или недопущение) контактов в еде с иноверными, были брошены силы лучших старообрядческих идеологов и полемистов. Непременное место пищевые запреты и требования обособления в посуде занимают и в решениях сибирских соборов поморского согласия начала XIX в.: «Христианом кладези иметь собственные... У мирских из своей чаши, а коль паче из их сосудов ни пити, ни ясти, ни милостыню у иноверных не просити... Вино и прочия напои еретического и своего строения не пити...» (1805 г., поморцы)³³; «Мешающихся с мирскими в ядении и питии и в банях мыющихся с неверными из одних сосудов, каковых наказывать и отлучать...» (1810 г., поморцы)³⁴.

И хотя современные рассказы о старообрядцах, выбрасывающих чашку после того, как из нее напьется прохожий, ныне остаются чаще всего лишь мифом, в домах соборных Верхокамья всегда особняком стоит «гостевая», «мирская» посуда. А о запретах на «смешение в посуде», на пользование общим с иноверными колодцем и т.п. рассказывали нам в Верхокамье и в конце XX в. Например:

«Обмирщенную посуду помыть надо и прокалить <...> Нельзя мешаться с иноверными, если те не перекрестятся в деминскую веру...» (Матрена Антиповна, д. Паклино, 1990 г.).

Соборному: «телевизор не смотреть, радио не слушать, резиновым шлангом не пользоваться, *свой колодец иметь*... Божью одежду носить [дубас]» (Настасья Михайловна, пос. Северный Коммунар, дем., 1994 г.)³⁵.

Впрочем, вероятно, права и К.Г. Мяло, считающая, что отказ от «чужого» способствовал сохранению «социально-хозяйственного и религи-

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

озного двуединства общины, поддерживал местные ремесла, существование которых тем самым обретало высший священный смысл»³⁶. Именно местные мастера (некоторых застали участники экспедиций 1970-х – 1990-х гг.) выполняли заказы на изготовление обуви, крашение полотна, покуда под запрет для соборных Верхокамья попадали «привозные» обувь и одежда. У своих же приобретали и продукты, так как запрет распространялся на все приготовленное «чужими», «в государственной посуде» (в магазине покупали лишь свежие и сушеные овощи и фрукты, а также немолотое зерно и как исключение — соль). Хлеб, как и прочая снедь соборных, готовился часто с соблюдением запрета на разжигание огня при помощи спичек («чистый» огонь не должен был пахнуть серой!), а запрет на сахар чуть ли не приравнивался к общестарообрядческому запрету на «табак». Впрочем, запрет на сахар компенсировался дозволением вкушать мед, приобретенный у пасечника «своей веры».

Под запрет для соборных попадали и лекарственные препараты (кроме собранных «с молитвой» трав), а также обращение к врачу. За нарушение следовали определяемые духовниками епитимьи: «За лечение сами отвецят. Посты несут недельны, месячны хоть», — говорила нам духовница Екатерина Кирилловна (д. Мартиленки, 1992 г.).

Представления о запретах в старообрядческом Верхокамье, как и во всем старообрядчестве, значительно трансформировались во времени и различались между общинами даже внутри одного согласия. Это осознавали на протяжении столетий участники почти всех съездов-соборов всех старообрядческих согласий, вынужденные проявлять гибкость во многих вопросах повседневного бытия ради сохранения преемственности поколений³⁷. При этом отношение к запретам всегда оказывается амбивалентным: с одной стороны, запреты могут рассматриваться как каноническая, сакральная ценность, неисполнение которой — «страшный грех», а потому они *неизменны*; с другой, запреты должны приспособляться к изменчивому миру, и готовность к их трансформации, по сути, свидетельствует об адаптационных возможностях каждого отдельного конфессионального социума. При этом нетрудно заметить, что от запретов, принимавшихся под воздействием новых исторических условий, старообрядцы отказываются значительно легче, чем от древних (например, запрет на табакокурение, брадобритие и даже заваривание

³¹ Ср.: Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Отечественная история. Новосибирск, 1998. № 2. С. 54–59.

³² См. подробнее: Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001.

³³ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 460–461.

³⁴ Там же. С. 465.

³⁵ Похожие высказывания будут еще приведены ниже. См. также: Сморгунова Е.М. Из рукописей Верхокамья: особый вид взаимодействия устной и письменной традиции // Мир старообрядчества. М.; СПб., 1992. С. 54–58.

³⁶ Мяло К.Г. Традиционная община в историческом времени. С. 97.

³⁷ См.: Данилко Е.С. Замкнутый социум в современном мире: проблемы самосохранения старообрядческих общин Южного Урала // Религиозные практики в современной России: Сб. ст. М., 2006. С. 342–356; Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152; Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб., 2011. С. 24–54; Власова В.В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. С. 115–127; Покровский Н.Н. Соборные уложения часовенных XVIII–XX вв.: система запретов // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 123–139.



чая и кофе значительно более устойчив, чем запрет на фотографирование или пользование электричеством).

Трансформация запретов, соблюдавшихся соборными Верхокамья, показала значительный адаптационный резерв местных конфессиональных сообществ. Так, во второй половине XX в. верхокамский уставщик писал: «И мне пришлось уже видеть, как поведение порядков стало изменяться с лет 1900 году, стали изменять одежду, носить коротыньку и стали заводить самовары, и в избе на окнах садить сады, а раньше этого не было...»³⁸ К началу же наших исследований в Верхокамье почти никто уже не следовал запретам, касающимся вступления в колхоз, получения пенсий, проведения в дом электричества, спорили в это время еще о том, возможно ли ездить на автомобилях и поездах, но к XXI в. и эти запреты вместе с запретами фотографироваться, смотреть телевизор стали постепенно разрушаться:

«Грехом считалось идти в колхоз, но пошли. Нельзя мешаться с иноверными, если те не перекрестятся в деминскую веру. Сильвестр Петрович запрещал брать пенсию... [но теперь берут]» (Матрена Антиповна, д. Паклино, 1990 г.).

«Нонче каждую минуту все грешим. На машине, как не грех — пешком надо ходить, а мы все на машине ездим. Перво, как электричество провели, старики не принимали и в колхоз не шли, нонче в каждом дому телевизор...» (Екатерина Кирилловна, д. Мартиленки, 1992 г.).

«Мне вот только стало страшно, зачем мы позволили себе снять нас на видео касс<с>ету, у нас это считали за грех, люди умрут, а их всё будут смотреть. У нас даже фотографии не положено, мама говорила — надо душой людей помнить...» (Из письма Надежды Родионовны Некрасовой, д. Жигали, 1998 г.)³⁹.

60

Соблюдение соборными запретов, безусловно, значительно отягощающее их повседневное бытие, одновременно и укрепляет их статус *молитвенников* за всех *верных* — и мирян, и соборных. Но главное основание для *приобщения, вступления в собор* большинством соборных осознается в категориях «малой эсхатологии» и конца земного пути: только приобщение, переход в статус *соборных* позволяет им участвовать в общих богослужениях («молениях»), только соборных после принесения ими предсмертного покаяния община будет по всем правилам провожать в мир иной и по правилам поминать.

Примечательный рассказ о вступлении в собор согласно «знакам свыше» записала в 1998 г. Е.М. Сморгунова: «Про соборную жизнь Евдокия Степановна начала подумывать еще в Новой Станции —

³⁸ Сморгунова Е.М. Из рукописей Верхокамья: особый вид взаимодействия устной и письменной традиции. С. 54.

³⁹ Цит. по: Литвина Н.В. Письма староверов из Верхокамья // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С. 556.

там одна старушка жила, так Евдокия Степановна по-мирски к ней ходила. А в Новоильинске был собор. Там уж Евдокия Степановна к каждому празднику ходила на моление. Стала учиться, читать. Ее муж Федор Тимофеевич тоже по-мирски с ней ходил. Но начал положить все никак не решались. А старухи звали в собор.

Однажды Евдокия Степановна пошла на пруд полоскать белье. Поскользнулась и упала в воду, а плавать не умеет — камнем пошла на дно. Тут-то она давай молиться и дала зарок, что если кто вытянет ее — пойдет в собор. Ее спасли, а старушки постановили, что это ее Бог призывает.

Потом они с Тимофеевичем в бане угорели, зимой было дело. Затопили березовыми дровами («от них угару много»). Она вымылась, ушла в дом, а муж все не идет — она пошла посмотреть, что случилось, а он без сознания лежит в бане. Пока Евдокия Степановна его вытаскивала, сама угорела. Но все обошлось, и после этого они оба положили начал».

Общины-соборы всегда объединяли приобщенных из одной или нескольких соседних деревень, а во главе соборов стояли избравшиеся всем собором духовники (пастыри), совершавшие таинство крещения и принимавшие покаяние, а также уставщики и начетчики, руководившие службой. По замечанию Г.Н. Чагина, соборные в семье и в крестьянской общине «находились на положении служителей культа, совершали религиозные обряды», являлись хранителями сакральной чистоты⁴⁰. Соборные старообрядцы не утрачивали при этом ни прав членов деревенской общины-мира, ни прав личной собственности, в том числе на книги и иконы. Вместе с тем собор имел совместную соборную собственность на «общественные», «соборные» библиотеки, иконы, денежные средства. Крупные соборы строили даже молитвенные дома, хотя преобладало устройство общественных богослужений в частных домах у тех, «кто пригласит» ради поминовения усопшего родственника или из благочестия. Соборное достояние обычно хранилось у членов общины, оно строго учитывалось, о чем свидетельствуют описи соборной собственности⁴¹.

Важна и учительная роль соборных наставников⁴². Именно от соборных стариков дети часто получали первые уроки грамоты, знание основ-

61

⁴⁰ Чагин Г.Н. Традиционные связи духовной культуры семьи и общины русского старообрядческого населения Верхокамья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 163. К.Г. Мяло сравнивает, на наш взгляд, с излишними натяжками соборных не только с «черным духовенством организованной церкви», но и с катарскими «совершенными», «хранителями высшей чистоты и знаний» (Мяло К.Г. Традиционная община в историческом времени. С. 95–96).

⁴¹ См. подробнее: Рукописи Верхокамья. С. 8.

⁴² О роли наставников, соотношении соборности и персонализма в старообрядчестве см.: Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы. М., 1997. С. 24–25; Данилко Е.С. Замкнутый социум в современном мире: проблемы самосохранения старообрядческих общин Южного Урала. М., 2006. С. 342–356.



Суровая
духовница
максимовского
собора Нила
Филипповна
(1987 г.)



ных молитв, правил и церковного обряда. Места соборных молений имели особую притягательную силу также и для мирских, как детей, так и взрослых. Вот как вспоминают моления 1920-х гг. нашего века:

О соборе в д. Демино (Балезнского р-на): «До 40 человек собирались. Молодежь учили грамоте. Народно собирали: призвут и уцят. Просто уцяти по старым книгам: перво — Азбука, пенью пеньём. Приходи уцяти, кто хотел» (Екатерина Кирилловна, д. Мартиленки, 1992 г.).

О соборе в с. Киршонки дочь крестьянина, содержавшего молитвенный дом, Ирина Евдокимовна: «Полная изба набивалась, а на полатах полным-полно мирских. А в жилой избе [не в молитвенном доме!] столы накрывали от угла до порога. Бывало, после моления беседные книги читывали старики: пастырь читает, а наставник объясняет. А духовные стихи нарочно не пели, пели в перерывах, когда подождать чего [на молении] надо, не нарочно» (записано в д. Развал/Сосновка в 1992 г.).

«Чтение на рассуд» (с толкованием)⁴³, которое практиковали грамотные члены общин-соборов, безусловно, играло определяющую роль в формировании христианского мировоззрения членов старообрядческих

⁴³ Редкий образец записи такого чтения с толкованием Жития Кирика и Улиты уставщицей одного из местных соборов опубликован: Никитина С.Е. Устная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 165–177.

общин. И о широте интересов крестьянина-книжника говорит анализ церковно-учительной письменности Верхокамья: только в рукописных памятниках (не считая старопечатные книги!) в Верхокамском собрании МГУ содержится больше 2 тыс. произведений небогослужебного характера: житий, поучений, духовных и покаянных стихов, катехизических статей, старообрядческой полемики и т.п. Причем значительная часть текстов сохранилась в многочисленных списках, входивших в состав «Цветничков» и «Сборничков» местного письма конца XVIII — начала XX в.⁴⁴

Во второй половине XIX в. старообрядчество Верхокамья не избежало внутренних раздоров и разделений, что, впрочем, характерно для большинства старообрядческих течений. Поводом для раскола внутри местной поморской общины в Верхокамье послужили взаимные обвинения местных наставников Давыда Ивановича и Максима Григорьевича, с одной стороны, и Максима Егоровича Жданова, с другой, в нарушении «пастырской власти», «сребролюбии», «любоначалии и самовластии». Для выяснения правых и виноватых и предотвращения раскола с 1866 по 1888 г. было проведено шесть соборов — съездов руководителей общин, однако в 1888 г. верхокамские поморцы окончательно разделились на «деминцев» и «максимовцев». И хотя «раздел»⁴⁵ деминцы неоднократно пытались прекратить, максимовцы (их численность всегда значительно уступала деминцам) не соглашались не воссоединение, выдвигая мало-приемлемые условия полного перекрещивания деминцев, переходящих в «максимовскую веру»⁴⁶. При этом оба враждующих согласия сохранили одинаковое устройство конфессиональных общин-соборов, общий порядок богослужения, единую книжную традицию и близкую систему норм, определяющих общение с внешним миром.



Книги в домотканых «наволоках» и «облоках» (1975 г.)

⁴⁴ О книжности Верхокамья см.: Рукописи Верхокамья; Поздеева И.В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. С. 40–71.

⁴⁵ См. публикацию деминского сочинения «Происхождение раздела» и максимовского «О разделе, о рассечении истинной православной поморской нашей веры»: Рукописи Верхокамья. С. 239; Русские письменные и устные традиции. С. 248–265. Попытки объединить деминцев с максимовцами не прекратились поныне, см.: Литвина Н.В. Современные духовницы Верхокамских соборов // Женщина в старообрядчестве: Матер. Межд. научно-практич. конф., посв. 300-летию Лексинской старообрядческой обители. Петрозаводск, 2006. С. 97–101.

⁴⁶ Подробнее см.: Русские письменные и устные традиции и духовная культура.



На периферии⁴⁷ расселения поморцев Верхокамья к концу XX в., где о разделе на деминских и максимовских многие стали забывать, внучка наставника рассказала такую версию раздела: «Поссорились два брата Демьян и Максим. И решили они посеять по зерну на одном месте. На чьей стороне правда, то зерно и будет крепче. Так получилось, что зерно, посеянное Демьяном, дало колосок крепче максимовского. Деминская вера крепче!» (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1992 г.).

С 1930-х гг., когда начался долгий и мучительный период крушения традиционного уклада русской деревни, Приуралье не стало исключением. Репрессии коснулись не только большинства старообрядческих наставников и духовников, в Верхокамье тогда не осталось ни одного молитвенного дома, было сожжено немало книг и икон. С 1930-х гг. старообрядческие молитвенные собрания стали держать в секрете:

«А когда в Сосновке у тетушки собирались — дядя был, тетушка, с малых лет все в молении, меня она не учила этому, нельзя было, если собор соберется, нас уже на улицу смотреть, кто, где, куда едет, если начальство едет, мы дети прибежим, скажем, все берут пряслицу и сядут, прядут, как будто это у них вечер работа <...> Так в 30, 40, 50-е годы было, вот из-за этого я ничего не понимала, не знала, вот если бы я тут была, может быть, что-то запомнилось, не знали ведь, караулили, как охранниками были... Соберутся соседи, нам детям говорят, что молчок, никуда чтобы, молчали мы. Все-таки старые люди знали, что Бог есть, такая была власть, убивала людей» (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

64

После войны, выбившей большую часть мужского населения деревни, общины-соборы Верхокамья сохранялись уже в основном благодаря женщинам, а к концу XX в. мужчин в соборах не осталось почти нигде⁴⁸. Тогда же читать «на рассуд» и петь духовные стихи стали все реже, а воспоминания о «былых временах» все чаще заканчивались сетованиями: «Ныне на молении не то, помолились и разбежались по своим делам, а в перерывах и вовсе о мирском толкуют».

Впервые попав в Верхокамье в 1972 г. и по достоинству оценив возможности собирания и изучения местной исключительно богатой книжной

⁴⁷ Центром споров о вере между деминцами и максимовцами в конце XIX–XX вв. были округа с. Сепыч, Соколово, Фабрики (ныне Верещагинского и Сивинского р-нов Пермского края), отчасти эти споры доходили до с. Кулига (ныне Кезского р-на Удмуртии), но в Балезинском и Глазовском р-нах Удмуртии в конце XX в. о разделе деминцев с максимовцами уже не помнили.

⁴⁸ По данным, приводимым в 2006 г. Н.В. Литвиной, в Верхокамье на тот момент существовало десять соборов (всего полторы сотни соборных деминского и максимовского согласий) и в них служили десять женщин-духовниц и два наставника. Правда, кажется, Н.В. Литвина не учитывает еще одной-двух общин Балезинского р-на — Литвина Н. В. Современные духовницы Верхокамских соборов. С. 97–101.



«Полевая коммуникация»
Ю. Зайцевой и
М. Ленчиненко
(1987 г.)

традиции, археографы МГУ вскоре осознали, что собирание книжных памятников без изучения пласта устной культуры, в том числе сформировавшейся под влиянием книжного текста и его интерпретации, — путь тупиковый: книжное собрание, перекочевывая на библиотечные полки, изымается из культурной среды, и от этого непоправимый урон наносится и сообществу, лишенному книжной опоры, и академическому изучению памятника как части культуры региона.

По сути, именно изучение Верхокамья подтолкнуло археографические экспедиции МГУ к разработке программ опросов, выходящих за рамки анализа книжной культуры и локальной истории. В разные годы для разработки этих программ в археографические экспедиции МГУ приглашались специалисты смежных областей знания⁴⁹, и записи

65

⁴⁹ В разработке программы опросов в Верхокамье принимали участие И.В. Поздеева, Е.Б. Смилянская, Е.М. Сморгунцова, С.Е. Никитина, К.Г. Мяло, Г.Н. Чагин. Программа включала разделы: 1) история данного населенного пункта, 2) история семьи, 3) история старообрядчества в районе, 4) литургия и обрядность, 5) обучение, грамотность, книги, религиозные представления, 6) устная культура, духовные стихи. Всего в программе больше 200 вопросов и тем для бесед. Проводя беседу по этой программе, интервьюер-участник экспедиции обычно самым подробным образом фиксировал ответы респондента. Опрос имел смысл только в форме доверительных многочасовых бесед, и полная реализация вопросника становилась возможной лишь в результате многократных визитов, нередко в течение нескольких лет. Материалы опросов хранятся в археографической лаборатории исторического факультета МГУ и в личном архиве автора настоящей публикации.



Ефимья Савельевна Сабурова
старшая духовница деминцев (1975 г.)

бесед (чаще всего писали со слов без магнитофона!) фиксировались в дневниках экспедиций. Эти записи до известной степени позволяют оценить не только книжные собрания Верхокамья, но и особенности религиозных практик местных старообрядческих общин.

Запись на магнитофон, равно как и фотосъемка долгие годы, до 1990-х гг., категорически отвергались большинством наших информаторов как «новина», недопустимая с точки зрения старообрядческого учения⁵⁰ (только в 1990–2000-е гг. в старообрядческих общинах Верхокамья стали допускать видеосъемку, а вслед за этим появились и первые фонозаписи и портретные фотографии⁵¹).

Однако не только отсутствие фонозаписей, но и серьезные недостатки в методологической подготовке при проведении опросов, всепоглощающий интерес к книжным памятникам и их собиранию заставляют с горечью признать также упущенные возможности. Многие остались недоговоренными с такими замечательными книж-

никами и наставниками, как Сильвестр Петрович Соловьев, Ефимья Савельевна Сабурова, Афанасия Родионовна Романова, Степанида Григорьевна Соловьева, Осип Иванович Поносов и другие. Уже они сетовали на «нарушение» («все нарушатся!»), утрату преемственности старообрядческой традиции («веры» и «порядка»), а они превосходно помнили, какими были крепкие поморские общины доколхозной деревни! Когда нам, исследователям, стало понятно, что было важно узнать о своеобразии их религиозной картины мира и об их жизненном пути, когда стало приходить отчетливое понимание того, что не только памятник, но и варианты его устного толкования представляют ценность, большинства этих людей уже не было в живых, и свои вопросы мы задавали людям следующего поколения, тем, кто не застал доколхозной деревни, не получил первоначального традиционного образования.

⁵⁰ В 1992 г., отказываясь записать свой рассказ на магнитофон, Марфида Николаевна Гордина сказала: «Умру — будут гонять, от меня и так много увезли, и так вспомните!»

⁵¹ См., например, работы Н. Литвиной, Е. Александрова, Л. Филимонова. URL – Режим доступа: http://www.drevleprikamie.ru/biblioteka/_videomaterialy.html. О проблемах и достижениях видеофиксации см.: Литвина Н.В. Телевизионный портрет как форма изучения и фиксации традиционной культуры Верхокамья // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ярославль, 2008. Ч. 2. С. 275–284.

В 1990-е гг. не только сократилось число общин-соборов, но и не стало безусловных авторитетов, контролирующих соблюдение правил и «чистоты веры». Ради выживания общин соблюдать устав богослужения, крестить и принимать покаяние, учительствовать, толковать сохранившиеся в достаточном количестве книги стали «старушки», с трудом переходящие от светской грамотности к духовной, от «газетного» языка к церковно-славянскому. Но и в этой новой ситуации появились новые перспективы научного исследования, предметом которого оказались не только консервативные черты традиционной культуры, но и процессы трансформации (если не модернизации) традиционной религиозности членов локального сообщества.

О своеобразии устного повествования современных старообрядческих книжниц Верхокамья можно судить по записям бесед, проводившихся в течение ряда лет с А.Ф., жительницей маленькой д. Ваненки на границе Пермского края и Удмуртии и А.Л. из расположенного в 10 километрах от д. Ваненки села Киршонки.

Их биографические повествования и размышления о сущем, о святости, грехе и спасении не составляют единого текста, они, конечно, направлялись вопросами исследователей, на совести которых остаются как терминологические огрехи, так и упущенные возможности более полного развития многих важных тем. Но судить о комплексе связей между религиозным мировидением и поведением, ориентацией человека в современном мире по представленным записям, думается, возможно.

2. Беседы о вере с книжницами Верхокамья

Книжница из д. Ваненки

С Федоровной (далее А.Ф.) судьба свела нас в начале 1980-х гг., и за десятилетие знакомства участникам экспедиций удалось достичь доверительности в беседах и затронуть немало сложных и важных тем. Однако качество записей бесед с А.Ф. очень разное: порой ее замечания удавалось лишь набегу зафиксировать в дневнике, когда разговор происходил в лесу (а лес был для нее важным, почти одушевленным пространством) или в доме соседей при большом стечении людей; она долго не могла привыкнуть к тому, что вопросы задавал один человек, а за его спиной ее ответы скоро, как умел, записывал другой; только в 1997 г. наши беседы впервые были записаны на магнитофон.

Всей своей жизнью, кругом контактов, книжными знаниями А.Ф. связана с традиционной культурой старообрядческого Верхокамья. Она родилась в 1915 г., почти никогда не покидала этих мест, ее мир, казалось бы, замкнулся ближней округой. На вопрос, где она в жизни бывала, А.Ф. ответила: «Куда ездила? В Пермь, масло продавала, молоденкой, а теперь все забыла. А больше давно никуда не ездила. На лесозаготовках работала, пока здесь была заготовка». О «большом мире» она имеет смутные



Е. Смилянская перед домом А.Ф. в Ваненках. Сама А.Ф. не позволяла себя фотографировать. (1997 г.)



представления, почерпнутые из старопечатных книг, географические названия для нее едва ли соотносятся с современными, а потому нас вначале удивляли ее вопросы: «Рим — город, а теперь, наверное, другое имя-то у его?», «Греческая земля, может, переименована, теперь не узнать!»

А.Ф. прожила одинокую жизнь, замужем не была: отправленная в 1930 г. на лесоповал и проработавшая на лесозаготовках больше 20-ти лет, она обморозилась, не могла иметь детей, но сетовала на свою долю редко. Только однажды мы услышали от нее: «Мучениками нас ведь не назовет Господь (о тех, кто работал на лесоповале), нас ведь до смерти не убили!» (записано в 1992 г.).

68

С середины 1960-х гг. она ушла в полумонашескую жизнь общины-собора. Так сложилось, что ее образ жизни — в лесу, на лесозаготовках, а потом в соборе — почти полностью исключил влияние на нее информационного натиска извне, и она оказалась идеальным хранителем традиционных ценностей локальной культуры. Ни радио, ни телевидения для нее никогда как бы не существовало: «Радио не слушаю, у меня его и не было. А у кого соборных есть, те слушают, но только прощаться надо. За телевизор — то нельзя, уж очень грешно!» (1997 г.); «Радио — бесовские гусли» (1992 г.). Нужно признать, что А.Ф., безусловно, является человеком неординарным: нас всегда поражали ее философский склад ума, афористичность ее высказываний, удивительная открытость к общению и стремление самостоятельно осмыслить самые сложные и богословские, и житейские вопросы, и тайны мироздания, найти свой ответ на них.

Петраконовский собор деминского согласия, к которому принадлежала А.Ф., в 1980-е г., когда мы впервые оказались в ее доме, уже был невелик. В 1997 г. А.Ф. говорила: «Нас ведь мало: три, я четвертая, порой Верка приходит из Степаненках, а сяды-то мало приходит». В это время чаще всего члены собора совершали богослужения в доме нашей собеседницы.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

Читать и молиться А.Ф. учили, как и в других традиционных старообрядческих семьях: «Мама учила начал класть, молиться Богу, с молитвой иисть. Как Великий пост, мама к духовнику поидет, начал покладет, попрощаться, мама шибко набожна была. А отец на пирушку не ходил, пьяной не напивался, в баню не ходил — дома или в речке мылся. Грех в баню ходить... Отец неграмотный был, мама грамотная была, у нее Псалтирь была...»

Но по-настоящему к книге А.Ф. обратилась лишь в 49 лет, когда решила оставить мирскую жизнь и «приобщиться», вступив в собор старообрядцев деминского согласия: «Я зачала учиться: то ночью, на печку сяду, лампочку зажгу, книгу положу, пока сон. По 12 раз одну страницу читала „Блажен муж“ — пока на ум не вошло. Господи, говорю, не шибко-бо читать-то мне охота, но все-таки читала сама, никто не велел, Господь велит, чтобы сама...»⁵²

Однако, как и все сколь-либо грамотные старообрядцы-поморцы Верхотамья, А.Ф. убеждена, что ее вера и жизненный уклад опираются на книжную традицию. Постепенно в ее доме собрался почти полный круг богослужебных книг, а также книги церковно-учительные: Пролога, Житие Сергия и Никона Радонежских, Страсти Христовы, Житие Василия Нового, Служба и житие Николая чудотворца, Учительное Евангелие, Кормчая, Катехизис Лаврентия Зизания, но особенно часто она читала апокрифы «Сон Богородицы» и «Иерусалимский свиток». В основном книги, которые хранила, принадлежали к соборной, общинной, библиотеке, хотя вместе с соборными А.Ф. хранила и личные старопечатные книги (полученные в дар, «благословленные»).

Нахождение богослужебных и учительных книг в домах соборных, как и в доме А.Ф., до конца XX в. было скорее правилом, нежели исключением, однако А.Ф. не только являлась хранительницей соборной библиотеки. Она, что случалось в других домах все реже, читала как обязательные Псалтирь и Часовник, так и учительные книги. Ее внебогослужебное чтение было часто подчинено недельному и годичному праздничному кругу (проложные чтения по дням года, чтение «Страстей Христовых»



За чтением рукописи местного письма. Фото 1970-х гг. Верхотамье.

⁵² Ср. похожие материалы о пути к пониманию книжного текста: Градобойнова Е.В. Роль кириллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С. 614–615.

69



перед Пасхой и т.д.). Получив списки распространенных в Верхотамье апокрифических «Иерусалимского свитка» и «Сна Богородицы», она и их стала читать, отводя для них время в каждое воскресенье. Читает она внимательно и с толкованием — «на рассуд». И именно ей принадлежит замечательное сравнение, поразившее когда-то нас, археографов-книговедов: «Книга не вода, воду черпнул и налил на голову-то, а книгу раскусывать надо!»

Беседы с А.Ф. ниже публикуются по дневниковым записям и фонозаписи 1997 г. Курсивом выделяются вопросы исследователей⁵³. Чтобы сопоставить суждения А.Ф., высказанные по одним вопросам в разное время при проведении повторных бесед, мы разбили ткань повествования на блоки, так или иначе позволяющие точнее восстановить характер религиозной картины мира и взаимосвязь книжной традиции и устных интерпретаций информатора.

Вера своя и чужая:

«Кто у попов крестится — тоже правильно, погруженные слова те же, [но] кого обливанием крестят — надо перекрещивать. [А максимовских?] Максимовских не перекрещивают, они же 2 брата были Дема и Максим, мы не брезгуем. А ополосканцы⁵⁴ песок едят <...>. Татары на Страшный Суд не пойдут — их на муку сразу. Они на сук молятся, так трут ладонями лицо — вот и молятся. Удмурты пойдут — они нашей веры, хотя по своему молятся — щепотью молятся, горсточкой⁵⁵. Не знаю, кто их научил...» (1989 г.).

«Веры не одна. 77 вер и все разные. А наша — так мы старенькие-та, наша-та вера — апостольская проповедь, Богу-то она всех лучше, только вот не храним ее. Все живем, где попало. Вот рыбу соленую едим⁵⁶. До того не едали ведь. Хранились...

Господь нашу веру пуще любит. Он от еврей-то родился-ту, родители шибко набожны были, а вот кто, хоть еврей, хоть вотяком назван, кто в нашу веру переклонится, в апостольскую, того и Господь прощат. В своей вере вотяк, если поплачет, то и его простят. Прощат Господь, только со слезами.

<...> За старую веру мучил неверный царь, он наймет наемщиков, сам вот не бил...

[О папе, римлянах, латынниках не знает, но предполагает:] В Риме христиане — но не старой веры. Латыня — нация такая, 77 вер — всякие ведь, разная вера <...> Апостолы ходили — не слушают» (1997 г.).

⁵³ Вопросы задавали О.А. Цапина, Т.А. Цапина, Е.Б. Смилянская, М.В. Дмитриев и др.

⁵⁴ Имеются в виду православные, крещенные без троекратного погружения.

⁵⁵ Имеется в виду троеперстие, или, как старообрядцы называют, «щепоть».

⁵⁶ Запрет на употребление соборными в пищу соленой рыбы, как отмечалось выше, связан со всей системой запретов на «магазинное», приготовленное «чужими» или в «государственной» посуде.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

О иудеях

«— А евреи спасутся?

— Жиды-то в море все утопи, которые Христа распяли <...> А они рассеялись. В России тоже есть. Они врачами работают. У нас была врач еврейка, она за свою веру крепко держалась... Помрет, наши не будут ее провожать, а они в своей вере могут спастись. Богородица ведь от евреев <...> Отец ее и мать еврей были шибко толко набожны. <...> Богородица то не от мужика зачата — от слез!

[О Пилате:] он нашей-то веры был — он хотел защитить Христа.

— А еврей-то сами христианам не вредили?

— А чо вредить-то?! Они сами Иисуса Христа распяли, наверно, вредили жо. Мучили людей-то, Иисуса Христа мучили.

— А после смерти Христа евреи не вредили?

— Как не вредили, Господь ведь их рассеял, они ведь к куче нет, так и они живут, но Бога не могут понять, у них свой Бог какой-то <...> Ничего не могут понять, проснуться, что Господь живой» (1997 г.).

«Нам за весь мир тоже надо молиться, за всех людей [А за иудеев?], жиды-то, нет мы за них не молимся.

— А они за всех молятся?

— Нет, только за себя» (1997 г.).

О Боге

«Бог родился: сначала Бог-парень от мужа Бога-Отца, а второй раз от Богородицы. У него два рождения. В первый раз вышел из чрева Отца. Как родился, так и стал делати, за шесть дней сделал Небо и Землю. Земля, вода была, как брага — ступить нельзя, з рыбины держали, сейчас больше. Грешно много стало, трактора ходят — грех» (1989 г.).

«Первый раз Господь родился от мужика, второй раз — Иисус Христос от Марии» (1992 г.).

«— В Катехизисе на л. 253 об. читаем: „Что такое Бог“?

— Бог имя сам себе назвал Господи Иисусе Христе — три имени. Нам не сказано и не понять, откуда Господь взялся то.

— Сам ожил Господь и всем людям живот даровал. Три имени — Господи Иисусе Христе — три имени — все один. Если бы Господа не распяли, он бы нам ни один грешок не простил <...> Мужики кровь собирали <...> врачевали этой кровью.

Господь говорит: я де в третий день воскресну. Больше де этого зла нам будет, он не воскреснит, а его де ученики не верили. Сам и воскрес, ожил, пришел, ученики де, апостолы, те все 12 спали ночью. Он полез к ним: мир вам — по нашему „здорово!“ — почему вы не верите, что я воскрес? Глядите раны мои, дайте де поесть де! Они ему рыбу печеную дали с хлебушком: Де глядите, у меня кости есть все! А если де дух нечистый, у него кости де нету. Они пощупали — кости есть, убедились, проверили, испугались шибко. Пасху-то его распинали, а Вознесение-то он вознесся



кверху на небеса. С Пасхи его на облаке тихо-о-нечко поднимало-то, а Вознесенье, так он вознесся, к Господу Богу подошел, к отцу своему.

— А что он до Вознесения делал на земле?

— А он не на земле, он ехал потихонечку на облаке-то, все поднимался. Апостолам сказал: айдать, апостоли, все 12 апостолов, со мной к горе какой-то, до горы дошли, они стоят поглядели — Господи — и-и! Они заплакали, на пол упали: Господи, на кого ты нас оставляешь? Мы чисто (нрзбр.) Господь им: Я с вами буду вместе, все вам не брошу... и-и — тожно начал подниматься, подниматься и сказал: идите в церковь!

— А в ад когда спустился?

— А там с Вознесения уж, так что он на час, на два ли только заходил ли? Недолго, пришел: айдатте! Все выходите из ада-то! А Июда чисто едет на колесе — окаянные то его научили: Господь де, я здесь! Все де айдайте, Июда выходи, а окаянные его научили: Не надо, мне и ендах хорошо на коленом колесе! Прощаться — так Господь бы простил, наверное?! А чо давиться-то? Только плакать и прощаться, не дави себя, только смерть. А Господь апостолов научил по всем нациям говорить святым духом.

Все грешные могут спастись. Хоть кого может простить. Милостивой, шибко милостивый Господь! Человеколюбче Господь, пущи всех людей любит христиан, нашу веру, старинную.

Господь помогает спастись если сам желаешь.

— А что больше — Господь или воля человека?

— Все Господь. Только своя охота чтоб была. Не силом де. Хоть креститься, хоть в собор приниматься, подумать же, как помирать.

Страх Божий зайдет в человека — тогда приобщится, если мирской — крестится, старенькой-то. А молодого-то не обратишь <...>

А все грехи может отмыть слезами да молитвой Иисусовой.

— Что есть самовластие?

— Самовластие — что задумал, то и делай, а Бога не слушай.

Бог сказал: книги есть, так и живи, я ведь книги вам дал, по старым книгам <...>

„Самовластием“ — правильно-то сказала, сам вот человек должен-то, не то, что Господь по башке дал-то, страх Божий набирай себе внутрь, бойся Бога — это вот самовластие. Сам себе хозяин, не принуждает Господь ни палкой, ни чем!

— Зло откуда, от самовластия?

— Не от человека — от дьявола, а добро от Бога.

— А от человека тогда что?

— А что от него-то: в которую сторону подет-то, дьяволу работать-то или Богу...

— „Имя Бога — это только страх“, — так латыняни, католики говорят.

— Не только страх, надо в Бога самого веровать.

— А в иконе есть Св. Дух?

— Нет, они и так святые. Святой Дух должен с людьми ходить.

Дух Святой должен быть в нас, мы его выгоняем брашинными словами или ругаемся хоть как, толды он, Дух, вси равно отыдет.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

Дух Святой живет и в нас. Мы ругаемся и выганям Святого Духа, а изругаемся он выдет: сквернить-то меня нельзя. Во всем теле живет. А изматеришься — всё небо поколебается дык, и Богородица трепещет, валится⁵⁷.

— Что есть «душа человека»?

— Это только тело, а душа это <нрзбр.>. Мы переставимся, изгнием, тело все будет, как новое, и душа с телом. Приведут душу туда, к могилу туда: заходи, вот де твое тело. Нет, не мое де, в огне < нрзбр.> грешный, в червях! Душе-то заставит: заходи, твое! Все и зайдет, куды деваться? А ежели праведно жить, так она не всегда покойник, чистое тело — „одейся светом яко ризою“ тело чисто, бело было, а там не будет прощения.

— А душа когда вместе с телом живет — на тело это как-то влияет?

— А мы телом грешим-то, душу-то погубляем. А душа-то не грешит-от.

— А душа и Дух — одно и то же?

— Нет, разное. У каждого человека душа своя, а Дух Святой у Господа Бога все равно как правая рука, он куды пошлет, то и делает. Должен быть в каждом человеке Дух Святой — да вот мы выгоняем его, а душу-то не выгоняем на свете, пока живые.

Святой Дух, как правая рука, как сила по-нашему, он куды етого Святого Духа пошлет — он то и делает, творит.

— Страх Божий. Почему Бога надо бояться?

— Так ведь, он ведь создатель-поитель-кормитель. Живем, а его не боимся! Надо бояться, положено.

— Бог может злое человеку сделать?

— Так что же, за неправду, так зделает» (1997 г.).

«— Ты де от земли взят, в землю и пойдешь, писано так, от земли мы созданы, первого человека Господь от земли взял, ну Господь. Господь все может дык, еще повести есть — все будешь знать. Первый человек от земли — он Адам» (1997 г.)

«— Вот в книгах сказано, что Адам нагрешил, а люди за то страдают?

— А чо страдать то?

[Уточняем вопрос о первородном грехе — «не знаю...»]

— Можно ли сказать, что после грехопадения Адама в каждом человеке что-то испортилось сильно? Какая разница между нами и Адамом?

— Нам-то до Адама! Он-то вот жил, как по-божьему дак, он, как из рая был выгнан, землю-то орал, пахал, на рай-то глядит: ты раю, мой раю меня достоин⁵⁸, а ради Евы де выгнан. Ева-то меня соблазнила, пойшь ты, говорит, яблоко-то, а поили, то вот их Господь-то и выгнал из рая.

— [Читаем дальше вопросы Катехизиса:] Каков бысть человек по грехопадению?

— Грехопадение — это грешим мы, вот и в муку-то попадем. У Адама один грех-то — яблоко.

⁵⁷ Цитата из «Иерусалимского свитка», имевшего исключительное распространение в Верхокамье. В Верхокамском собрании МГУ этот апокриф представлен 17 списками (Рукописи Верхокамья. С. 274).

⁵⁸ Цитата из духовного стиха: «Плакася Адам перед раем стоя: Раю, мой раю...»



— А большой грех?

— Ну, Господь выгнал из рая, они наги стали. Вовсе ногой, так и стыдно. Адам листья рвет, стыдно, Господь им: вы что наги-то, Богу то? Как яблоко съели, так наги.

— А до этого?

— Одеты были.

— А как одеты были?

— Одеждой! Нага стань-ко — стыдно ведь.

— А дети у них в раю были?

— В раю — не знаю, а потом были, он двести годов жил ведь. В раю-то ведь не родились, [не уверенно] плодились.

— А почему Христос пошел в ад грешников спасать? Откуда все в аду-то были?

— Они не каялись, верно, грешники-то, не покаешься наперед...» (1997 г.)

Рай и ад

«—Непрощенного Господь не принимает в Царство небесное.

На том свету земля обетованная текет молоком и медом. Господь будет ту землю поливать, сады со сладкими плодами будут в Царствии Божьем» (1992 г.)

«— А как там, в раю?

— Не сказать нам, шибко ли баско, что не были дык. Григорьево виденье, вот он сходил.

Григорий иудеем был, не нашей веры. А Василий старичок был... [Пересказ Григорьева видения из Жития Василия Нового]. В Виденье показал, как горят грешники, но это только показал, а до Страшного Суда не горят...

В раю как? Не знаю... В книгах видела лицевых... Но давно, в Тименах⁵⁹. Я маленькая выглядывала Апокалепсис, я выглядывала из-за народа на картинки. Кто в раю молоденькой будешь. Все молоденькими будут⁶⁰.

— А младенцы, умершие некрещеными, в раю?

— В темном месте: не в огне, не в муке, не в раю. Оне только в темном месте⁶¹.

⁵⁹ Д. Тимены находится неподалеку.

⁶⁰ В.А. Сахаров отмечает, что мысль о воскресении всех людей в одном возрасте встречается во многих сказаниях и духовных стихах — Сахаров В.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 174. Подробнее источники представлений о том, что все воскресшие пред Судом Божиим будут тридцатилетними, представлены, например, в кн.: Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии / сост., подготовка текстов, вступ. ст., комментарии Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 2008. С. 190.

⁶¹ В духовном стихе «Чудная царица Богородица» есть строки:
«И возмут душу ангели немилостивии
И покажут Царство Небесное, потом покажут муки вечныя:

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

— А где то «темное место»?

— Не в раю. У Господа Бога много мест. Никакой свет не идет, они не нагрешили ещщо, вся вина на родителей. Темно-то шибко тоже» (1997 г.).

«— А в аду что?

— А муки, так какая молоденькая будешь ревить в огне! У-уй, не преведи Бог! Окаянные так терзают-то человека! Ведут колдунов в огонь-то, многих наберут. Никакой конец не будет их мучениям. Если не заработаешь, не может и Богородица вывести.

Богородица может сына умолят: „Как-нибудь их помилуй“. Ешшо на холод ставят, а холод-то [адский], не наш! Я в книге маленькая видела» (1997 г.).

Ангелы и бесы. Лешие, домовые и колдуны

«— У каждого есть ангел-хранитель, но он все плачет, [много грешим]. Он на правой руке близко должен стоять — да мы его отганиваем, а бесики перед нами пляшут. Если молишься Богу, ногу широко сделаешь, они промежь бегают, ноги надо плотно ставить.

Ангел и дом, и человека хранит. А уходишь, поклоны положишь — дом Святой Дух хранит <...>

— Бесов не Господь рожат, это мы грешим, они от нас рожаются. Раньше земля стояла на одном ките, но люди столько грешат, а от каждого греха рождается бес, и земля стала такой тяжелой, что её держит уже не одна рыба, а три» (1989 г.).

«У каждого человека крещеного есть свой ангел — на правом плече сидит. А на левом дьявол. У ангела ружжо огненно, он его на дьявола направляет, когда тот шибко человека одолеват» (1989 г.).

«У нас-таки ангелы есте, мы христиане, а у Богородицы — архангел Гавриил. Через левое плечо плюнут — тьфу, дьявол, отойди от меня!» (1989 г.).

«До 12-й ночи снятся божьи сны, а потом бесьи. Люди молятся, чтобы в муку не попасть. Когда молишься, свой ангел радуется, а в полночь ангел уходит и Господу рассказывает про дневные дела человека. А в это время, пока ангела нет, бес искушает. Поэтому в полночь нужно просыпаться, по-

Грешным — плач неутешимый.

Показав, посадят в место темное

До Страшного Суда и до второго Христова пришествия...»

(Кому повем печаль мою. Духовные стихи Верхокамья. Исследования и публикации. М., 2007. С. 292). О книжных источниках представлений о месте некрещеных младенцев не в аду, а в «покойном месте» см.: Сахаров В.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. С. 180.

На вопрос о детях, умерших до крещения, нам отвечали и другие информаторы, например: «Только в Покровскую и Троицкую субботу некрещеным умершим детям солнце кажут» (записано в соседнем с. Сидоры от Прасковьи Николаевны, 1988 г.); «Крещеное дитятко на дереве ягодки собирает, а некрещеное — на земле» (Анисья Яковлевна, д. Сосновка/Развал, 1992 г.; Наталья Ефимовна, д. Сидоры, 1997 г.).



тому что целый час будешь без ангела. Бес может искушать, а может пугать: под окном царапаться, кричать, шуметь»⁶² (1989 г.).

«Все болезни от дьявола» (1989 г.).

«Ангел в баню не заходит, Баню строите — земля 3 дня ревет (или 3 года?). На том месте нечистый живет, как хочешь, так и хоронись. Нечистый живет также на мельнице. Баба-то, вой! Выйдет из воды, как выскочит, волосы длинные...» (1989 г.).

«Дьявола мы сами рожаем — мы грех сделаем, он и рождается. Когда пост — он отходит. Постимся целыми днями, в голоде живем — он и отходит.

Сатана черны книги написал. Христиане их в руки берут. Ох, шибко много здесь молодежь учатся по черной книге <...>

Когда за едой смеешься — дьявол в чашку серит. Смеяться не грех, только зубы нельзя казать. Богородица прожила весь век, а ни разу не рассмеялась — то еще в книгах писано» (1989 г.).

«Перед дождем лесной ходит. В лес идешь — молишься, чтоб лесной не прикоснулся. Он пугает, стучит. Деревья гнет, если сердится, он сильный...» (1989 г.).

«Дьявол, а он грязный, на нем говны, сопли, спрашивал у Господа: „В какой воде мне можно мыться?“» (1992 г.).

«Книгу открыту нельзя держать, если не читаешь, и посудинку тоже. Надо, чтобы закрыта была, чем-нибудь перекрывать, хоть лучинокой, чтоб не насерили.

Господь сказал: „Я нёбо сделаю“. А бес сказал: „Я не хуже тебя сделаю“. Спорил, спорил, до 7-го нёба дошли, и Господь его бросил, и тот 33 года валился. Вот окаянные-то стали, а то бы все ангелы были. Спорить с Богом тоже не надо-то. Дьяволы — беси — ефиопы. Лучше бы нисколь их не поминать. Не вертыхай их словами!» (1997 г.).

«— А как дьявол на человека действует?

— Уу... Они все время около нас, а на грамотных еще побольше, тьмами на грамотных, а неграмотному легче спастись, что он, ничево не надо, только молитву твори Иисусову <...>

— Откуда дьяволы, беси?

— От нас они рожаютца. Нагрешим — он родитца <...> Живет до самой смерти, пока человек живой, какая ему смерть, в огне будут. Люди как нагрешат, помрут, они смущают.

— Кого больше, бесов или ангелов?

— Не знаю. Ангелы то шибко светлые, а бесы, те черны-ы.

⁶² Ср.: «Ночью ангел не бережет. У человека ангел справа, а бес слева. У некрещеного бес есть, а ангела нет» (записано в 1988 г. в д. Сидоры от Прасковьи Евдокимовны). Иную версию предложили в верхокамском с. Сепыч: «„А ангелов у человека двое — дневной и ночной“. На наше недоумение Васса Фадеевна и Агафья Игнатьевна дружно пояснили, недоумевая в свою очередь — как же мы не понимаем, что они сменяют друг друга, что пока один летит к Богу с „отчетом“, другой за человеком смотрит» — Куликова И.С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья (проблемы комплексного изучения). С. 47.



Его многие считают колдуном (д. Ваненки, 1997 г.)

— А в лесу бесы водятся?

— Как, они пушше в лесу и живут. Идешь одна, они хресь, тут есть ходят.

— Вы их видели?

— Нет, Господь сохранил. Медведя видела, когда коров пасла <...> Как он близко подошел, глаза огонь! Шерсть по хребту! С тех пор все больная. Медведь⁶³ не тронул, и корову никакую <...> Я побежала в деревню. Я почернела. А на другой день опять погнала, опять одна, иду и молитву творю. Больше близко не подошел. Это ровно до войны было.

— Кто еще в лесу-то живет?

— Лесной дедушко, только молитву твори, он не испугат. Господь хранил. Соседко должен быть в каждом доме, не видала-то.

— Соседко [домовой] — плохой?

— Ничего он не делает плохого, только болезни-то давит человека. Он без Бога-то не может, Бог им тоже руководит. И лесного Господь тоже водит. Господь не разрешит» (1997 г.).

«Все болезни от дьявола. Суседка тоже не от Бога» (1992 г.)

⁶³ Ср.: «Например, медведю приписывалась способность уничтожать нечисть там, где он появлялся <...> Нередко вожак с медведем приглашали в дом, где завелась нечистая сила. Апотропеическую (защитительную) силу медведя использовали при лечении болезней: чтобы больной поправился, медведь должен был наступить на больного или перешагнуть через него» — Дмитриева С. И. Народные верования // Русские. М., 1997. С. 745.



«В воде разные-то дьяволы. Они могут корабль перевернуть. Ежели без молитвы на корабле, надобно хоть одному творить молитву, одним человеком спастись можно. Вот с Моисеем которые перешли, али потонули зоо-то? Корабель идет по реке, они де останавливают: Чо де Страшный Суд был? А наши те отвечают: Был не был? Если скажи, что не был, они де перевернут корабль, нарушат де всех людей, они сами в воде-то, хоть бы не в огне толко!» (1997 г.).

«Еретик — это колдун. Колдуны Бога проклинают. Может до смерти скотину заколдовать и человека может. Если гроза заденет дерево — его долго не валят. Нельзя — это Божий гнев» (1989 г.).

«Лихие люди называются, они, колдуны, напустили на избу: как вечер начинается ууух — только трескотня — 3 годы каждую ночь-буран, ходила в соседскую избу ночевать, а утром домой» (1992 г.).

«[При чтении в Катехизисе толкования молитвы «Отче наш» приводит свое толкование]

— „На пути грешных не ста“: если знаешь, [что] человек идет грешный, то поздоровайся и с ем не останавливайся, не говори. Вот соседа Ивана [Яковлевича] я боюсь, он душнóй. Так вот с ем только поздоровайся, иди не разговаривай. Я уж 35-й год с им мучаюсь. Чо-нибудь навянут. То чо в избе, то захвораю.

Богу ли молится — не видала, но если пьяной, бабу не пускает в собор.

Всяку порчу, страшно. Книги черные есть, не было бы — как бы он знал? По книгам колдует, в них и глядеть грех-то. Черная книга. Комяков⁶⁴ сын ево навел. Сыновья все ево разъехались.

— Как изгнать злой дух?

— Ничево не сможешь, никакой молитвой не берет! Мы прочитам, а он как-то навыворот прочитат и опять. Навыворот — назад в пятки, он как к избе идет, ножинки⁶⁵ расставишь — он дверь откроет: АААх — сходит к нам на мосту⁶⁶, прочтет навыворот — он тогда войдет. А досждать им тож грех. Ножницы не вешать, воткнуть надо, вниз, кольцами кверху, перед дверями, чтоб он не видел, и Воскресну молитву прочтешь. Первые колдуны шибко злые — по всему миру. Может какой колдун Татьяну Ц <...>⁶⁷ и извел?» (1997 г.)



«Комяк» — грызун, одолевший дом А.Ф. (Кезский Краеведческий музей. 2011 г.)

⁶⁴ «Комяки» — грызуны, которых в доме А.Ф. развелось столько, что она была вынуждена ночевать у соседки.

⁶⁵ Ножницы.

⁶⁶ Мост, т.е. сени.

⁶⁷ Этот вывод А.Ф. сделала, вспомнив наш рассказ об аварии, в которую попала участница экспедиции.

О частном и Страшном Суде

«В 1991 г. Всемирная война будет, совхозной директор сказал, мы давно дрожим. Он креститься хочет, да пусть в церкви крестится. <...>

[О Страшном Суде] Речка с кровью смешается, из 7 городов один город будет, стройку на дрова сжигати будут. Перед последним временем все ручьи пересохнут. Землетрясения. Господь прогневается <...> Да, коллективизация — Антихрист-то. Вся власть теперь его. Вот деньги от нее получаем⁶⁸» (1989 г.).

«У всего народа ноги в погибельну яму катятся. Из-за денег. Господь шибко деньги не любит. Сребролюбие это называется — любовь людей к деньгам. Раньше шибко любили работать-то. А теперь не залюбили, теперь шибко стали жить блудно, скаречно, шибко пировать» (1992 г.).

«Перед концом Света будет царь Михаил-хороший, потом он взойдет на гору, крестом руки сложит, скажет: „Господи! Не могу я больше этим народом править!“ Потом коммуна будет, всем будут клёма⁶⁹ давать. Кто клёма ставить не захочет, тому еды не будет. Господь тогда скажет» (1992).

«— А куда душа исчезает после 40 дней?

— А куда Господь ее посадит — тут она и сидит. Пока Страшный Суд не был — никто не в огне! Грешники молят: Господи, не дай Страшный Суд! Мы де, хоть не в огне! А праведники молятся: Господи, скорей уж дай Страшный Суд! А пока Господь терпит ешшо.

Сам уж [после смерти человек] не может добиться прощения, надо сейчас на здешнем свету биться-то, плакать и на землю класться: „Простите очи святые, Вы живые, простите, бо я грешна...“ перед иконой. Только со слезами» (1997 г.).

«— Иван Богослов — апостол, он всех дороже на свите, на правой руке Господа Иван Богослов сидит до Страшного Суда. Господь светлее солнышка. После Страшного я не знаю, куды ево Господь поставит, в собор ему какой направит молиться, там соборами все будут жить, мужики особо, бабы все врозь, всё врозь...

А если в Страшной Суд попадешь — молоденькой будешь. В кафизме 10 или 11 написано — забыла где читала — „обновлю юность твою“⁷⁰. Молоденькой-то охота быть, а спастись-то неохота. До Страшного-то Суда я не знаю, неизвестно, но святых-то, наверно, сразу врозь маленько... не знаю вот. Вместе-то или врозь?

— А где?

⁶⁸ Имеется в виду пенсия, споры о возможности получения пенсии постоянно возникали в соборах Верхотамья.

⁶⁹ Клейма, печать антихриста. В 1997 г. в соседней деревне Егварь о том же нам рассказала Устинья Андреевна, ссылаясь на телевидение: «Вот сейчас по радио рассказывают, что антихрист придет на Землю, будет печати ставить на лоб, придет вместе с коммунистами. Я испугалась так!»

⁷⁰ Точного соответствия нет. Вероятно, из псалма 102: «Исполняющего во благих желание твое, обновится, яко орлу, юность твоя».



— Не знаю, где. Места-то много, у Господа Бога-то. Царствие небесное — оно на земле будет со Страшного Суда. Посреди земли Царство небесное, по краям — все му́ка. Му́ка-то будет, огонь: 7 на 7, равно 49 ден огонь будет. А где пуп от земли, середко — я ведь не знаю-то. Посреди земли, не в Ерусалиме ли? А по краям мука будет. А праведники на земле будут, Господь один будет, солнышко не будет, нёбо не будет, Господь светлее солнышко, большой ходить будет средь народа, а люди маленькие. В огне больше будет, всю землю Господь разделит на 4 части, одна часть неполная, только в Царство, а то всё в огонь. Вот я и боюсь страшно-то, что хоть Богу молимся, мы едь не знаем, а мы ведь людей судить...

<...> Найдет душа, зайдет в Страшный Суд в свое тело, только молоденькой будешь. А в муку-то плакать, не можете-то по-божьему жить, скотиной.

А вот перед Страшным-то Судом эти три человека спустятся: Илья, Енох, Иоанн Богослов на землю спустятся, будут по городам ходить. Опять неверные шибко люди будут: „Не надо де Богу веровать!“ Они осердятся, головы-то снесут, от той крови земля загорится, а не от огня, от ихней крови, тойжно Страшный Суд будет. Вроде как 7 годов будут по земле ходить эти трое, как спустятся дак, ходить, людей учить.

Вся земля загорится. Вся-я.

— А на что надежда, как избежать?

— А куды сбежишь, по Божьему.... А только молитву твори, праведник спасется грешник погибнет.

Знаменья — здесь не было и нет.

Страшной Суд — сами книги разгибляются у Господа Бога» (1997 г.).

«Сейчас чудес нет, лицо уже отвратил от нас Господь... Будут скверно жить, тяпну их скорее» (1992).

Смерть

«Три смерти есть: одна на коне назад лицом сидит, как душо́к носится. Это смерть скоропостижная. Вторая смерть смиренная, по заслугам смерть. Богородица не нагрешила, так она, как уснула, умерла. А третья смерть самая страшная: сердится, рычит, как лев, в дверях станет, как завизжит, орудий у нее много — косы, серпы и разные орудия⁷¹. А на что они — не знаю. Легкая смерть только праведникам посылается, а всё недельку полежать надо!» (1992 г.)

«— Богатому смерть пущше страшная приходит, богатому... Бедному легче.

Дмитриевна умирала... Я в ее доме спала... Дмитриевна умерла, ни рукой, ни ногой не пошевелила. Как уснула! Вот ей легкая смерть.

⁷¹ Образ, вероятно, из Жития Василия Нового. Подробнее об этом: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа. М., 2011 г. С. 195–226.

Она шибко прошшлась, но не ела, только попьет квасик-то. Нарошно Лазаревну⁷² привозили, исправу читали. Готовилась она шибко, хорошо готовилась. Гроб сделали баскуший⁷³, а которым не сделают, из угла в угол забьют покойника. Я говорю: что узенький делаете? Надо ведь, чтоб руки разъехались. А Дмитриевне шибко хороший⁷⁴.

— Почему узкий плохо?

— Больно тесно, до 6 недель покойник еще живой, 40 дней, потом сердце помрет, потом все, как земля рассыпется» (1997 г.).

«— Если плохо простишься, какая смерть будет?

— Сердитая придет. Смертонька идет, человек лежит уж на одре, она быстро заходит, как лев. Человек дрожит, испугается ведь, который преставляется... А ангел тут придет тожно. Как только смерть-то в избу зайдет: эй, ефиопы вы окаянные, полно-то в избу вскакать! [О „ефиопах“⁷⁵ скороговоркой — „окаянные то“] Ефиопы окаянные грехи эти на глаза-то кладут, вот ты, чего грешили, вот грешила — все записывают. А человек-то только маленько ворочает головой-то, хоть бы их не видеть. Богородица-то глядит, поглядит, там Богородица вверху сидит, покажется, кто представляется. Ангел тут стоит, тоже смертоньки-то покажет: давай, действуй! Смертонька все режет покойники: сперва ноги отсекают, топор не топор — не знаю, как оружие всяко у нее с собой — последнюю голову отсекают. Первее все ногти отдерет, у рук, у ног. Гордому — сердитая смерть, разная смертонька есть, смиренная тож. Мама умерла в 42 года, нас у отца семеро осталось... Он легко умер, как уснул. А некоторым тяжелая, мучительная смерть» (1997 г.).

«— Вот родственница так умерла: она смиренная, хорошая была, 6 детей осталось. Я за нее Иисусовой молитвой (не за имя!) посиленей. Господи, помилуй ее, помилуй, особенно 40 дней.

Душа спрашивает: чего за меня-то Богу де молят-то мне на земле-то? Ей объясняют, душе-то: „молятся де“, „просят де Бога“ и ей Господь облегчение дает, без покаяния которые преставились-то. Паисию-то⁷⁶.

⁷² Анастасия Дмитриевна была духовницей собора д. Ваненки и Петраконово. Духовницей соседнего собора была Лазаревна, она приезжала принимать покаяние, ибо духовница может исповедаться только духовнице.

⁷³ Т.е. красивый.

⁷⁴ По свидетельству Прасковьи Николаевны из соседней д. Сидоры, правильно хоронить положено так: «Кладут в гроб ногами на восток, чтоб на Страшном Суде встать ногами на восток. Одевают, как живого, шьют одежду вперед [заранее], только узлы не вяжут, пояс не завязывают, пояс из кудели, платок не завязывают, а назад закладывают концы, онучи на мертвом завязывают против солнца, гроб без гвоздей, на веревках: пока везут гроб, веревочки завязывают, а как спустят — распускают» (записано в 1988 г.); «Смертная одежда нужна умершему — он на том свете будет ходить» (сестры Анна и Марья Михайловны, д. Саватята, 1988 г.).

⁷⁵ Возможно, и образ «ефиопов»-«бесей» также заимствован из видения Феодоры (Житие Василия Нового).

⁷⁶ Родственница умерла без покаяния, поэтому ее имя в поминальной молитве произносить не полагается, а, как уже отмечалось, молятся св. Паисию.



— Смерти страшно, так неоднако она. Если праведнику, то смирна. А сердита, как зvirь, стоит в дверях, как зvirь! Если во время каешься и плакать, не страшна тогда смерть.

— Праведные люди и смерти не боятся?

— Не боятся, хоть и убивают: убивайте де за Христа, не нужен мне живот, а за Христа де я помру. Праведно живет человек, не шибко смерти боится, а грешник шибко смерти боится.

— А на войне?

— На войне смерти боится, не боится — все одно должен молитву творить, там уж де убьют, так там уж кровью обольется и Господь простит. А мы вот тоже дома живем, да и не знаем ведь, толи де я доживу до вечера, толи нет — надо де Богу молиться тоже. Толи Господь мне здоровья даст, толи помру, хоть бы только прости меня Господи-и!» (1997 г.).

«За имя-то лучше, чем Паисию... Если покаешься — канон молишься... Это лучше⁷⁷» (1997 г.).

Грех

«Гордыня — всех грешнее грех. И богатство — грех. Гордость — смертный грех. Кто неправду говорит — плакать весь век. Детей в утробе задушила — они просунут головы меж ребер: мать моя душегубка! Вот неудобно (!) будет. Часы носить — грех, зависть вызывают, не от Бога, прелесть <...> Платок вперед связывать — это дьявольское. Дьяволы Христа распинали, они бежали смотреть и [в спешке] то некогда было вязать назад — они вперед вязали — вот и грешно. Полосатая рубаха — бес, а юбка — полубес. Сарафан грех, лучше платье с длинным рукавом и пояском. Тело казать грех. Никоновскую веру потому не принимают, что священник с длинными волосами» (1989 г.).

«В сапогах ходим — грех, сапогом землю оскорбляем, не простит она. В лаптях ходить не грех. Я в сапогах только недавно ходить стала, все время в лаптях ходила, сама плела» (1992 г.).

«— Что такое „правду между собой имети“?

— Не хлопать⁷⁸: я купила сама и дополовину дорожке скажу. Это нельзя так, Господь это ненавидит. Правда светлее солнышка, никого не обманывай, никого не обвешивай. Не укради.

Большой грех не постыдится в среду и пятницу. Прощаться надо⁷⁹.

Кто нищих ненавидит и убогим не помогает, тех Господь шибко не любит.

— Кто такие „нищие духом“?

— Ненабожные... Блаженные те хорошие, нищие духом — плохие» (1997 г.).

⁷⁷ Речь идет об умерших без покаяния, при поминовении которых читается канон св. Паисию.

⁷⁸ Не лгать.

⁷⁹ Приносить покаяние.

«Мытарь был и фарисей. Один был, шибко Богу молился, другой нищенкой, они стоят, молятся, один его мыслями так уничижил. Господь того спас и этого не помиловал — за мысли только. Вот за мысли только — не заговорил ведь, даже мыслями человека не уничижай, кто грешит, или пируют, или дерутся, Господь-дак ведь сам разберет, они меня не послушают.

Как грешить — так как камень, а как обратишься — как плодоносная земля, мягонькой делаешься⁸⁰. А грешной не обратится, в огне будет гореть» (1997).

«— Как прощаются?

— Прости меня, Лазаревна⁸¹! Начал, потом четыре поклона, три поклона положишь, начал кладешь, три поклона, и сказываешь: прости-мол меня, я на соборе не была, мысли поганые всякие, людей судим <...> (нрзбр.), вино пила, в баню ходила... все прощат.

— А если клеветала, плохо работала, обманывала?

— Обманывала, купим подешевле — дорожке продадим. Прощаться надо.

— А богатый, надо за богатство прощаться?

— Бедного Господь шибко любит, а богатого ненавидит. Мы нынче все богатые, деньги ведь дают. Вот дожили.

— А если человек стремится больше денег заработать?

— Он должен прощаться все время» (1997 г.).

«Господь сказал: „Богородицин сон“ есть. Господь сказал: „Етот сон на день один раз читать, все грехи прошшу с человека“. Вот мне надо читать-то.

— Читаете?

— Читаю, дак вот недавно ведь, недавно года два ко мне он так пришол. Переписали и мне послали, узнали, что я грамотна. Не знаю, где взяли даже. А ето наши уж переписали-то. Из Егоров переписала, а я не спросила, где она взяла⁸².

— А если убил человек, и такой грех простится?

— Простится, вот если человек начнет плакать, только со слезами простится, прощайся и плачь. Из другой веры [тоже] простится, если в нашу веру перейдет, а если нет, всюду можно прощатся по своей вере» (1997 г.).

«Покаянием-то. Кайся. Вот согрешила, людей-то обманывала, воровала. Мы шибко воровали-то. В колхозе-то жили бедно шибко, с поля идем, так что-нибудь, да наворуем. Лен снем [снем? жнем?] — лен наворуем. Не в чем было одеваться. А все надо прощаться. Забываем прощаться — грешить только не забываем! <...>

Вот в Сидорах-то мужик бабу убил, так она каждый вечер стонет. Ы-ы... Страшно-то. Не знаю, простит его [мужика] Господь или нет? Вот, если про-

⁸⁰ Образ со ссылкой на притчу о зерне, брошенном в землю.

⁸¹ Степанида Лазаревна, духовница из соседней д. Фарафоново.

⁸² См. ниже тексты «Сна Богородицы», переписанные из тетради М.Н. Гординой, жившей в соседнем от А.Ф. селе.



щаться не будет, плакать-то перед Богом не будет — не простит Господь. Надо на пол кланяться и плакать: прости меня, Господи, очи святые⁸³ <...>

— А Иуду Господь простит?

— Нет, он удавился, не простился. Надо было на здешнем свету не давиться, а плакать. Вот ведь чо... Надо каждому про себя...» (1997 г.).

«— Какие грехи смертные?

— Все Господь грехи простит, если плакать. Слезами Господь всех отмоет ефиопов. Всех дороже плакать и кланяться на пол <...>

— А есть ли грех в природе?

— А какой грех?! Мы вот только грешим, только люди грешат. А лес, река — то все святое. Мысли у нас поганые. Зло и грех от нас. Убогий, старенькой, хромой, слепой — им не помогать грех. Щепотью креститься — большой, непростимой грех, не принимает Господь. Даже если кается, но щепоту не принимает, и на коленках не принимает. Щепоть-то шибко не любит!

— А что значит „страсти плотские“?

— Телом грешим — вот и страсти.

— А то, что плодится народ, — это не грех?

— Нет, по закону только. А вот нам грех, девам: „Нет де благо девам матерью быть“⁸⁴ <...>

— Почему молимся о царствии небесном?

— На етом мире мы только гостия, а там вечная жизнь. Нельзя думать, что у нас грех нет, шибко мол я грешный.

— А можно радоваться мирской жизни?

— Только шибко-то, сильно-то нельзя, если бо богатеешь, Бог богатых то не любит, с нищим поделись, да вот нищие то не ходят нынче.

— А можно, если все хорошо, сказать: „Ах, хорошо жить!“

— Нет, это грех, не надо, надо только Бога бояться <...>

Не может ни один человек без греха прожить. Радоваться грешно. Хоть чево хоть богатой какой — не радуйся, это, мол, Господь дал, может, мол, Господь завтра же возьмет, ничего не знаем. Божье то, богатство, не свое, не надейся шибко-то, что свое» (1997 г.).

Таинства: брак, крещение, покаяние

«— А кто благословляет на брачный союз?

— А у нас мало-мало свадьбу делают.

— А духовное слово?

— Ничего не благословляет, только родители, а не духовник. Чо?! На свадьбу духовник не пойдет ведь!

— А чин венчания в Требниках?

— А раньше я ничо не помню, как венчали, кольца-то тоже накладывают.

⁸³ А.Ф. точно имеет в виду «очи святые», а не «отче святые»; она объясняет далее: «Очи живыя на иконах-то!»

⁸⁴ Точного соответствия не найдено. Вероятно, отсылает к представлению о Богородице как о единственно «достойной Деве», ставшей матерью Спасителя.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

— А почему крестят?

— Крещеного-то Господь шибко любит.

— А что такое „освободился от первородного греха“?

— Маленькими дак крестят, а как не нагрешим. После крещения так и грешим только.

— Кто „возможет оставляти нам грехи“? (Катехизис)

— А кроме Господа Бога, никто. Мы в соборе прощаем, а Бог простит ли, нет ли? Мы ведь не знаем. Мы знаем, если никого нету, одни образа могут простить. Каждую павечерницу прощаешься — очи живые на иконах — то ведь сам Господь [прощает].

— А если грешник, попавший в ад, попросит своего ангела-хранителя о прощении, Господь простит его?

— Коли ангел оживит, Господь простит» (1997 г.).

Молитва

«Молитва Иисова — шире Земли. Такая сильная. И ишшо „Живые помочи“» (1992 г.).

«Иисова молитва всех дороже. Ее надо честь, а мы целый день болтаем. Как кадило, надо молитву, чтобы шла к Богу. Надо молитву „Господи Иисусе, помилуй нас...“, надо сама собой, шепотком. Звонко — беси своруют молитву, а шепотком — они не знают. Тихонько сама собой. Куды идешь, все молитву твори, не надо много думать <...>

Нам за весь мир тоже надо молиться, за всех людей. За весь мир. Везде можно молиться, идешь далеко, только на восток трудиться, хоть в лесу, хоть на поле, молись только на восток. Можно на елку молиться, только на восток...» (1997 г.).

«Сейчас чудес нет, лицо уже отвратил от нас Господь. Вот Василий Великий врачевал, мужика от трясовицы вылечил. Это он с Божьею молитвой делал. Надо как кадило Господу, чтобы шла молитва» (1992 г.).

«— А какие заповеди главные?

— А что Богу молиться, молитву творить. Ночное де моление и земное поклонение — вот и все спасение. А в праздники надо не работать — в церковь ходить и Богу молиться. А на улице можно молиться — только на восток.

<...> В лес пойдешь три поклона кладешь, как путешествуешь. Молитву творю, если заработаю — Бог губы-то⁸⁵ даст. А не творю — вовсе не дает <...>

У коровы, если вымечко заболит, Воскресной молитвой⁸⁶ нужно. Не ходи, ни к кому не обращайся. Только Воскресной молитвой, по-другому нельзя. Помогало Воскресной молитвой над ведрышком. Надо с трех ключей воду собрать, помогает тоже. Главное молитву твори — никакую скотинку Бог не выдаст, и никакой болезни» (1997 г.).

⁸⁵ Губы — грибы.

⁸⁶ Молитва честному Кресту «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его...»



Икона

«На иконах глаза-то у Бога живые. Глаза-то очи называются. „Простите, очи святые!“ Плакать надо-то. Икона живая, очи живая. Иконе после павечерицы прощаюсь. Каждый де вечер сама одна. За все грехи, каждый день. Да ведь ленюсь...» (1997 г.)

«— Иконы бывают деревянные и медные, какие лучше?

— По нашей вере енти всех лучше, наша-то вера — апостольская проповедь, она всех выше к Господу-то Богу! Иконы [перечисляет] Распятъё, Крест большой, а маленькие всякие: Богородице, Николе, два Ивана — Иван Богослов и Иван Златоуст.

— А в иконе есть Св. Дух?

— Нет, они и так святые. Святой Дух должен с людьми ходить.

— Иконой можно защититься от пожара?

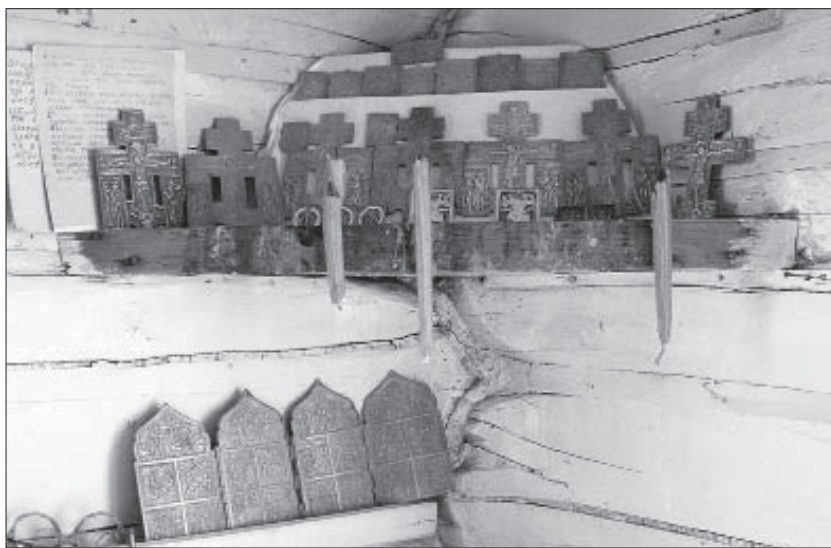
— Можно. Еще надо яичко каженое⁸⁷ о Пасхе, его подбирают, это яичко, целый год, Божью икону возьмешь и это яичко возьмешь, где пожар, кругом обойдешь, где пожар, и дом не сгорит.

[Показывает Богородичные иконы. Икона Богородица Знамение, или «Удивительная»]

— Почему „Удивительная“?

— Удивительная? А она [Богородица], как понесла, как зашевелился, половина-та стала, ребенок зашевелился, правда, дитя-то зачато, испугалась, страшно [показывает, как Богородица воздела руки от удивления]. А вторая-та она с младенцем — то родила ужю, Казанская. Владимирская — это икону-то нашли на поле...» (1997 г.).

«Любовью увещевать — это в Бога веровать, у каждого образа есть, иконы, а они живыя. Все они живыя. В одном доме старовер жил — наша вера — и он помер, а икона-то осталась, пришли неверные,



Литые иконы
Верхокамья
(2010 г.)

⁸⁷ Яйцо, над которым кадили ладан.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

в икону Богородицы стрельнул один, так из нее кровь потекла, вот столько, они все потекали, все переполошились, кровь побежала. Все иконы — они живыя.

— А если не Господь Бог на иконе, а святой, все равно живые?

— Живый, мы вот молимся, у нас в соборе нет мужчины-то, дак [говорим]: простите, отчи святые, простите братья и сестры. А ежели по одиночке: братья, простите, перво, прости, духовница Лазаревна иль Ларионовна! [Говорим:] Простите, братья! [Но при этом] „а вас Бог простит“ не говорите, они и так святые! Только: братья простите! А вот с сестрами: простите, сестры, а вас Бог простит. А мужикам святым али иконам не надо говорить: а вам Бог простит! Это когда мужиков в соборе нет-то⁸⁸.

— А что, святые на иконах в соборе присутствуют?

— А кому праздник, так он глядит все. <...> Мы знаем, если никого нету — одни образа могут простить... Каждую павечерницу прощаешься — очи живые на иконах-то, ведь сам Господь [прощает]» (1997 г.).

Книга. Грамотность. Чтение

«—Какая книга для спасения нужна?

— Книги они все одинаковы, все равные. Иисова молитва, на пол падать и плакать, а книга без слез никакая не поможет. Плакать и каяться. Все книги Богом написаны. Все. А кто без Бога-то написал? Одну книгу не сочинишь никак.

— А давно книги писаны?

— С начала. Господь говорил: Я де вам книги оставил, почему по книгам не верите? А мы все по-своему, все охота переделать.

— А святые в разное время жили, кто про них книги составил?

— А святым всякому время есть, в Прологе повесть⁸⁹. Все книги Господь сочинил. Без Бога-то ничего. У одного мужика двери были дыроватые, а другой сосед пришел, чует двери-то не открываются, а видит старик сидит и пишет, а ему голубь на плече сидит, в ухо шепчет, это Господь то был! Тот, кто писал, его не видел.

Новые книги, мирские, без благословения пишут. [Тот же пример А.Ф. приводит и в 1989 г.: «Св. Дух на плече сидит, шепчет на ухо, а он не видит его, но пишет, все книги от Бога написаны. Как человек напишет?»]

Книги у нас во время гонений в землю закопывали, я маленькая была, плохо ночью молились, скрытно. В собор принялась, мне 49 лет

⁸⁸ Имеется в виду, что, если в соборе есть мужчина, то после традиционной в начале моления просьбы прощения у духовницы, которая отвечает «Тебя Бог простит», следовало просить прощения у соборных мужчин, но поскольку в соборе мужчин не осталось, то прощения стали просить у святых, изображенных на иконах, только при этом ответ «а вас Бог простит!» местные старушки посчитали неуместным.

⁸⁹ Имеется в виду, что повести и жития святых в Прологе помещены согласно дню празднования памяти святого.



было. Книги стала читать, у мамы училась. В 49 лет читала плохо. В Петрокове была Евдокия Васильевна, она мне давала книги. Читай, говорит, читай. Я зачала учиться-то ночью, на печку сяду, лампочку зажгу, книгу положу, пока сон. По 12 раз одну страницу читала „Блажен муж“, пока на ум не вошло. Господи, говорить, труд надо положить. Господи, говорю, не шибко бо читать-то мне охота, но все-таки читала сама, никто не велел, Господь велит, чтобы сама <...>

Из беседных⁹⁰, какой праздник подойдет, Пролог читают. А тут на Петра и Павла забыли почитать, я Василию говорю, почто не почитали, а они отмолились, я и давай на стол собирать.

Недельное евангелие читаем⁹¹. А у Лазоревны — толковое <...>

Мама учила начал класть, молиться Богу, с молитвой иисть. Как Великий пост, мама к духовнику поидет, начал покладет, попрощаться. Мама шибко набожна была. А отец на пирушку не ходил, пьяной не напивался, в баню не ходил — дома или в речке мылся. Грех в баню ходить. Ежели в баню заходишь, одной ногой ступи, поворотися и ногу вымой... Отец неграмотный был, мама грамотная была, у нее Псалтирь была, ясная, то ли мирская, толи нет, я еще тогда не толкала, мирская ли. Нет, наверное, если клейма есть, то не мирская; на листочке клеймо бывает на уголочке⁹².

На рассуд мама не читала, а вот кафизмы-то читала енти. А как кафизмы на рассуд рассказывать? Все кафизмы как рассказывать? Тут ешшо лучше Пролога как рассказывать? Кафизмы читать, да не толкаешь, что к чему, как железо о железо брякаешь, что, где каждое словечко понять, что к чему? А трудно понимать-то! „Блажен муж“ — Богу то угодной, „не иде на совет“ — где пирушка тут не ходит; „на пути грешных не ста“ — если знаешь, человек идет грешный, то поздоровайся и с ем не останавливайся, не говори <...>

— А Апокалипсис в соборе не читают?

— В соборе ничего об Апокалипсисе не говорят, толко книги к празднику читают. У нас есть тетрадошка, [как] до последнего времени жить, тама-ка и сказано все. Писана, тетка Васильевна писала.

— А о святых и мучениках читаете?

— О Борисе и Глебе попадается, Василий читает, я не слушаю, из избы выбегаю по хозяйству-то. А кто они мученики-то? Читывала, да забываю-то. Спасовы Страсти читают ночью раз в году в пятницу, на рассуд <...>

Книга не вода, воду черпнул, налил бы на голову, а книгу раскусывать надо <...>

⁹⁰ «Беседными» называют церковно-учительные книги, которые читают после службы для душеполезной беседы.

⁹¹ Недельное, или Евангелие учительное, читаемое по воскресным дням и содержащее толкования и поучения на евангельское чтение дня.

⁹² «Ясная» Псалтирь, вероятно, была написана на светлой бумаге XIX в. со штемпелем — «клеямом». Сомнения относительно того, не «мирская» ли то была Псалтирь, связаны с тем, что соборные Верхокамья не молились по старообрядческим перепечаткам XVIII–XX вв., используя либо старопечатные книги до сер. XVII в., либо рукописи. Скорее всего, у матушки А.Ф. была Псалтирь местного письма XIX — нач. XX в.



Книги
в наволоке
(2012 г.)

— А как дьявол на человека действует?

— У-у! Они все время около нас, а на грамотных еще побольше, тьмами на грамотных, а неграмотному легче спастися, что он? Ничего не надо, только молитву твори Иисусову... Грамотному не легче — должно еще людей научить, а я вот ни одного человека не выучила — не идут никто, не приклоняются. Одна в Степаненках хочет бы, шибко хочет в собор, но мужик опять не пускает, мужик неверной, они ведь нынчо обгорели, дом сгорел. Если мужик пьяной, ету книгу не бери в руки! Она шибко хочет в собор, голос у нее хороший, года вышли, она шибко хочет читать. Грамотному спастись тяжелее. Надо за людей отвечать 7 километров кругом, грамотному-то тяжелее» (1997 г.).

«— Катехизис прочтет кто-нибудь?

— Ежели зимой, то можно, ночами. В беседе читаем.

— А кто это книги написал?

— В Москве, а в Москве кто знат? Это покупали все готовое, в Москву ездили, мужик у нас такой был, ездил в Москву, покупал. Печатали с благословения, а нынче без благословения, вот и бракуют нынешние книги-то.

Сейчас все со школьной скамейки грамотные, а не хотят это читать, только кто-буди больной, бо-о-льной.

— А чтение для души важно?

— А как же! Вот сегодня воскресенье, дак кажное воскресенье надо прочитат „Ерусалимский список“, свиток. Кажное... Печатанной он! Рукой! Ху-уденькой-он. Если книгу не прикрыть, памяти не будет. [Катехизис принесла недавно от соседа-инвалида Васи].

В Воскресенье можно хоть чо читать [не только «Иерусалимский свиток»]: Ефрем Сирий, Лествицу, не знаю чо такое.



— А Учительное Евангелие?

— Недельное-то? Его сколько раз прочитала всего! Зимами так, более 20 годов живу, так как не прочитать?! В соборе читают» (1997 г.).

Святые

«В один день два Прокопия — уродивый и мученик. Оба сильные. Уродивого ребята кирпичами полили, по городу ходил. Оба грозные.

Илья — строгий. Что сделай, то выполнит.

Никола — милостивой путешественникам с молитвой помогает.

Егорий — что посулит — выполнит. Он сам на лошади.

Голова болит — Кузьме молиться, зубы — Антипе.

Анна пророчица молилась только Господу Богу, так 7 детенков породила» (1989 г.).

«— Если не попросался и помер, Паисию молиться за него. Паисий Бога умолят...

— Из ада в рай вымолить можно?

Паисием можно, Паисий умолит Бога и Богородицу <...>

Златоуст шибко грамотный был <...>.

А Иван Богослов — апостол, он всех дороже на свите, на правой руке Господа Иван Богослов сидит до Страшного Суда <...>

Иоанн Златоуст — гра-амотный. Он ведь сидит на образе с книжкой-то, маленький образ. Он шибко грамотный был. У него шибко много повестей, от его, прямо говорит, раскусывать не надо, он шибко прямо пишет-то. А такие редко люди, ныне не найдешь, таких чистых.

А вот эти праведники, апостолы-то, женатые были, и Петр, только детей не было, братовья только, брат его Андрей, он не женивался, он чистый сохранился.

А Иоанн Богослов он вовсе у Бога на правой руке сидит-то, только ему тяжело: на светлое глядит — вот мы на солнышко не можем глядеть? А Господь светлее солнышка, как на него глядеть?

А на левой стороне никто не сидит, на правой Иоанн Богослов, только он не переставился, Илья и Енох и Иоанн Богослов — вот трое — то с телесами на небе, они спустятся вот. А Иоанн Предтеча, он переставился — ему голову ссекли вот, а енти спустятся.

Илья сильной святой, он дождем руководит, помолится Господу Богу, Он дожда и не даст, вот так. Богу угодил, не грешил нисколько — вот и сильный святой. А мы что попало едим тут⁹³ <...>

— Кто может святым стать?

— Праведного Господь шибко любит, не ворует, правдой живет, кривды не делать, ни хлопать никому — вот Господь шибко любит.

— А можно такого человека святым называть?

⁹³ Ассоциация с едой, думается, здесь не случайна, поскольку употребление в пищу «нечистых» продуктов считается большим грехом.

— Нам-то не положено. А Господь сам назовет. Мы не знаем: то ли святой, то ли грешник зайдет в избу — все один. А Господь сам, мы не можем назвать.

— А как узнали, что Никола, Сергей — святые?

— Так они провидцы были, Никола чудеса творил, по чудесам и узнали, что святой, а так — как узнашь? Правдой-то жил, святой буде, правда светлей солнышка. А нам чего узнавать-то святой или нет?

— Какие святые важные?

— Дак что? Они ведь все равные, Никола только милостивый, а то равные все. Надо Николу просить, но без Бога не может Никола, попросит Бога он: Ты, Господи, прости еного человека! Молитвами только николиными.

— А когда молитесь святым?

— Какой святой подходит — молимся-то... Богородица всех выше святых... Она потому што не от мужа, не от семя зачата.

— А Богородица переставилась, только де ризы-то и оставила.

— А Богородица где сидит, возле Христа?

— А про нее де не сказано, не знаю, где. Только про Ивана Богослова сказано.

— А еще какие женщины святые?

— Женщины святые есть: Марина великомученица, по святым, я-то забываю-то.

— А что, святые на иконах в соборе присутствуют?

— А кому праздник, так он, он глядит все. А нет иконы — вот Илья, нет иконы-то — а там святые все одно скажут ему, что Бога просят, тебя, ты чтобы, Илья, поклонился Богу за нас. Богородица чует ведь и скажет Сыну своему, что у Бога просят Илью <...> мы под ладонью у Бога-то, и какие у нас мысли, он все знат. Какие мысли на нашем сердце <...>

Молиться нужно во всю землю, апостоли-то 12 у Господа Бога были на земле, выучились, Господь, как родился, 12 апостолов прилипли — мужики те. И оне тожно ходили по земле, как Господь был распят. Ходили-то, учили, пешком из державы в державу, ночь не спали, людей-то все учили, евреев, а татарам-то не сказано⁹⁴, евреев учили, а они не поняли. Богородица-то от евреев, только она не от мужика — от Святого же Духа.

— А апостолы когда-нибудь веселились?

— Ой, оне все время в слезах были. Они вот как начнут читать — плачут, людей все обращали: „Послушайте, братья мои...“ Сами собой, поди, рассмеются, а при людях-то нет. [Ср. ее же ответ 1989 г.: «Когда за едой смеешься — дьявол в чашку серит. Смеяться не грех, только зубы нельзя казать. Богородица прожила весь век, а ни разу не рассмеялась — то еще в книгах писано»].

— А Христос смеялся?

⁹⁴ Вопрос об иноверных — о евреях и татарах, задавался до этого в связи с вопросом о своей и чужой вере (см. выше).



— Он над Юдой смеялся дык, а больше нет. Когда [Иуда] продал. Это повесть⁹⁵ читаю и забываю.

— А как празднуете Лазареву субботу? О воскрешении Лазаря читаете?

— Не читаем, не празднуем, можно праздновать, да, говорят, [что] маленькой праздник, не идут. Каков он — маленькой или большой — не все ли равно?! Нынче Прокопиев день, [соборные старушки говорят]: Не пойдем, маленькой праздник. Он не больно маленькой, Прокопия-то, шибко он перенес, Прокопия тот, а тут еще Богородицина икона⁹⁶, в тот же день!

— А Прокопий чем прославился?

— Он мученик шибко так, молоденькой был, не знаю, сколь годов-то ему было, вовсе молоденькой. А хто ето Егорий тот? А Егория-то шибко мучили, Прокопия тоже.

Сергий тоже не женивался. Он строил и бревна на себе носил <...>

— Чем еще Сергей прославился?

— А чо, он только Исусовой молитвой да молением, а чево больше — ничево, он баскую одежду не носил, все только худым-худым ходил, бабы нет — никто не ушьет [Ссылается, что в книге «Житие Сергия и Никона Радонежских» больше ничего не сказано].

— А Феодосий Печерский?

— Маленько где-то слыхала, в Святцах-то есть? Забыла.

— А Иосиф Волоцкий?

— Не слыхала, у нас Мартовской Пролог у Ванюшихи, Ванюшиха не дает. Он у них свой от дедушко, а в собор-то она не отдает⁹⁷.

— А Владимир Святой?

— Тоже не знаю, в святцах они не все попадают, повести не читат.

[Об Аввакуме и Корнилии выговском — не знает]

— Шибко мученики много. Каждый день какой святой, про него повесть вот. А кто они, мученики-то? Читывала, да забываю-то.

— Когда первые христиане появились на Руси?

— Не знаю, сразу от Адама.

— А Ной чем известен?

— Ной? Про его где-то повести попадают. Потопа была здесь, никакие дома не видно было. Ной только каку-то лодку-то взял плотную, на имат по миру-то по парочке, мужска — женска, насадил в лодку, от етого род-то... Надо-то лодку делать, готовить, если бы Господь не научил, чево бы было? Без Божьей руки ни шагнешь.

— А Каин и Авель?

— Читывала, но забыла...» (1997 г.).

⁹⁵ Вероятно, вспоминает о том, что ежегодно на Страстной неделе читает книгу «Страсти Христовы».

⁹⁶ Прокопьев день — память св.вмч. Прокопия Кесарийского 8 (21) июля. В этот день отмечается и память св. Прокопия Устюжского, а также Явление иконы Богородицы Казанской.

⁹⁷ Память прп. Иосифа Волоцкого 9 сентября и 18 октября, так что едва ли отсутствие у А.Ф. соборного мартовского Пролога объясняет незнание жития Иосифа Волоколамского.

«На Илью всегда дождит. Илья у Бога дождем командует. Жил царь нечестивой, и Бог дождя ему три года не давал. А Илья заступился, и дождь пошел. Илью вместе с Енохом и Иваном Богословом живым на небо взяли. Илья хрестился, а у нечестивого царя 500 пророков было нечестивых, он их всех посек и в реку побросал. Он ши-ибко сердитый! А потом он узнал, что женщина одна с ребенком от голода помирает, а у нее только горсточка муки есть. Он к ней пришел и говорит: „Покорми меня!“ Она ему: „У меня всего-то горсточка муки“. Хотела она мукой развести, похлебку сварить или что. „Сама, — говорит, — сначала поем и ребенка покормлю, а потом, что останется, тебе“. А он: „Нет, меня сначала!“ Она его покормила, а муки втрое больше стало. Вот так он ее спас. Илья с Енохом и Иваном Богословом, как Страшной Суд будет, на землю спустятся. Перед концом света всем клёма на лоб давать будут. Земля, как 9 аршин гореть будет» (1992 г.).

Власть земная

«Вся власть теперь Антихрист. А мы деньги от нее получаем» (1989 г.).

«— Уполномоченный тоже не по своей воле. Господь сказал, какой царь — повинуйся. Они от царя-то приехали, уполномоченные-то. Его тоже начальники посылают. В Москве, кто руководил — не помню: царь ли кто? Кто был царь или кто? Мне тогда 14 было, а сейчас 82-й. У нас тятка в колхоз не писался — боялся, а если не запишешься — корову на поля не выгонишь.

— А правители, которые казнят, наказуют преступающих заповеди Божии. Надо ли кого наказывать?

— На Бога положить, пусть сам Господь их наказует. А ты до трех раз можешь сказать, только три раза скажи — больше не говори. Наказывать грех, подумай: „Ты, Господи, сам над ём руководи, он меня не послушается“ (1997 г.).

«— А я ничего никому напротив. Не осуждай! Простить надо, если раскаялся, а наказывать?.. Его Господь накажет, он де нас не слушает!

— А мирская власть?

— Власть нужна, а наказывать не надо» (1997 г.).

Природа

«Вода свята, и земля, и деревья, кроме осины. Если духовницы нет, можно идти в лес елке или березе прощаться: Господи, прости меня, Отче святыи! Но только нужно, чтобы елка или береза стояли в лесу, а не в поле, и лицом на восток становиться, потому что Бог — на востоке» (1988 г.).

«Вода вся святая <...> Дьявол, а он грязный, на нем говны, сопли, спрашивал у Господа: „В какой воде мне можно мыться?“ „В реке нельзя, в озере нельзя, в луже от лошадиного копыта нельзя, только в ведре можно, если оно не покрыто палочкой. В таком ведре дьявол моется. Во всякой воде ангел живет!“» (1992 г.).



«Небесный огонь — Божий огонь. Прокопий, Илья только молятся Богу, чтобы он молнию пустил. Огонь может быть Божий, а может быть дьявольский, и все остальное тоже, и человек тоже. Крещеный человек — Божий, некрещеный — дьяволов...» (1988 г.).

«Господь говорит: на лекарство не надейся — травой лечи. По лекарству ходите, топчите» (1989 г.).

«Кошку обязательно держат в избе, кошки нет — молиться не ходи. Кошка, перво, второе, собака, кошку не обижай — корми, и собаку корми, кошку троешерстку надо держать (красно, черно, бело). Дьявол не заходит — ярка! А у меня кошка обычная, серая. Если собаку заденешь, корову не дои: шерсть погана, от Бога грешно. Набожный человек собаку не держит — на ангела надеется. Собаку купишь — ангел к тебе не подходит» (1989 г.).

«Лошадь Божья, бить ее грех, и другую скотину бить грех, и собаку тоже. За каждый конский шаг ответ молитву творить надо. Раньше пешком ходили, лошадь жалели.

Медведь, если Господь повелит, корову схватит. Тогда сердиться не надо — по Божьему повелению. А волк у Бога не спрашивает. Медведь на нехорошего перед смертью нападает. Я видела медведя, малину ела, да он и вышел, а горб-то у него на разные стороны переваливается, а глаза, как огонь. Бог, сохрани матух коров! Малину, видно, пожалел. Ох, переполохалась я! А еще видела, коров пасла. Теленок лежал, коровы замявкали. Он подошел к теленку и лапой по животу, только шерсти содрал, пальцы остались [и ушел].

Пауки, жуки — из преисподней, укусит, так кровь выйдет. Муха — Святого Духа.

Таракан не поган. Клопов собирают в Великий Четверг, утром несут на солнышко в кошельке, кто-то возьмет и унесет, чтобы не приходили <...>

Скотина за наши грехи болеет. Поэтому лечить ее нельзя. Если бы у меня грехов не было, то на меня колдуны бы не наслали...» (1989 г.).

«— Корову скотинку Господь хранит, с благословением. И медведя Господь сохранит, если Господь не заставит, то медведь не тронет ни одну корову. <...> Лес, река — то все святое. В лес пойдешь, три поклона кладешь, как путешествуешь... Наше тело прокаженно, как дымо, сами себя нарушаем.

— А в лесу как молиться?

— Можно на елку молиться, только на восток.

— А если осина?

— На осину нельзя... Она от Господа Бога изругана, Господь проклинает осину.

— А почему?

— Не знаю... А! Иуда-то на ней задавился. Сказано ведь в повестях, что на осине...

На березу можно и на елку.

— А на дуб? На сосну?

— Про дуб и сосну не сказано, только на два: на березу и на елку.

— А прощаться?

— Хоть чево делай: и прощаться можно» (1997 г.).

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

«Медведя видела — уши сбоку, глаза, как огонь. Медведь малину соберет в охапку и соской сосет» (1993 г.).

«Если гроза заденет дерево, его долго не рубят. Нельзя — на нем Божий гнев... Когда шибко гром гремит, идите в избу. Богородице надо молиться, она Сына своего умолит» (1989 г.).

Мужчина и женщина

«Мужчина должен мужчине прощаться, женщине не должен, у женщины не будет к мужчине настоящего сочувствия, .. слезы-то не бежат, а надо, чтоб рожа погорела маленько» (1992 г.).

«Женщина — слабый-то пол. Мужика шибко Господь любит и скорее прощат, мужика легче Господь прощат, а женщину тяжелее, потому что на каждом слове женщину можно уговорить етак етак и все везде готово, а мужик не так. <...>

Попляшешь — бесова невеста, бес будет спать, не муж, шибко грешно женщине плясать, а мужчину-то Господь легче прощат <...>

У мужика грехи-те меньше. Родить по закону не грех. А если не по закону, без мужика — не ладно. Нету де блага Богу, что девка да мама. Но, где читала, не помню. Этот грех прощат Господь, но это блуд, но так не проживешь нынче, я сама 26 зим прожила на стороне. В бараке в уголке сижу, а кружка на цепи и мне пить-то охота, а я не мирска была до 14 лет, но пить после мужиков брезговала, но потом пить-то охота, обмирщилась и мирская была до 49 <...>

Женских имен меньше, чем мужских. Женщины, они трусливые — плохо на мученья шли, не то, что мужчины. Потому в Святцах мужских имен много больше» (1997 г.).

Пища и дом

«Ем — двери нельзя открывать: сыта не буду!» (1993 г.).

«А если утром в избе не выметешь, перво 15 поклонов клади, потом 12, потом обедай» (1992 г.).

«Я не простой хлеб ем — тело Христово, да питание — кровь. Крошки роняли со стола нельзя, если уронишь и найти не можешь — то хоть соседа зови искати! <...>

Самовар — проклятый. Чай -траву можно пить, только не из самовара. Самовар сколько раз проклятой!⁹⁸

⁹⁸ По наблюдениям А.В. Бобрецово, в старообрядческих семьях на Русском Севере самовар также считался «антихристовым детищем» — «шипит как змей», поэтому им не пользовались до конца XIX в., и только в нач. XX в. самовар вошел в дома как признак достатка; некоторые держали его специально для гостей, а поставить самовар на стол считалось грехом. См.: Бобрецова А. В. Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устыцылемов) в XX в. // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С. 90.



Все мешают по солнышку, по Божьему, А [если размешивать] против солнца — это по-дьявольски <...>

В умывальник воду заливают — тоже с молитвой, а без молитвы: бес попу выставит и серит. Господь сказал: Бес на одной ноге будет стоять 3 года на восток молиться и то не прощу, потому что много людей соблазняя[ет]» (1989 г.).

«[Чтение катехизиса с толкованием молитвы «Отче наш»]

— „Хлеб наш насущный“ — значит, насыщаемся.

— Это обычный хлеб?

— Хлеб. Это мы Христово тело едим. Господь хотел ведь нас кровавым мясом кормить, дак лихо де, он превратил в хлеб, а мы евонно тело едим. Садись за стол — бойся: я мол хочу Христово тело исти. Один мужик не верил. В церкви Господь оказию сделал: ребенка маленького зарезал, на стол положил, в кровь насочил — вот это квас, кровь Христова; младенца изрезал мелко-мелко на кусочки: будете, мол, ести кровавое мясо? Вот я превратил в хлеб. Караваи-то порфирами называют. А вы де Христово тело едите, бойтесь де меня. А мы без молитвы — и в рот, торопимся. Перед едой надо 12, а как поешь 17 поклонов класть» (1997 г.).

Уставщица из села Киришонки

Совсем иной тип старообрядческой книжницы представляет собой бойкая, острая на язык А.Л.С., принадлежащая к тому же поморскому согласию (самоназвание «деминцы» или «максимовцы», как и память о «разделе», в этих местах стерлись!).

А.Л. (род. в 1921 г.) выросла в бедной семье, отец рано стал инвалидом: он ослеп от пулевого ранения в японскую войну⁹⁹ — с тех пор, по словам дочери, «отец все на печи сидел, все плакал... А темным он 30 лет прожил». Но к памяти об отце А.Л. обращается постоянно — отец мальчиком был соборным, тогда он выучил грамоту и церковное пение по гласам. Слепой отец много занимался с дочкой: от него она получила не только навыки церковного пения, но и любовь к духовным стихам, которые по памяти отец часть распевал. А.Л. вспоминает: «Отец учил грамоте — Аз, Буки, Веди, Кси, Пси, Ижица, а мать — она шутница была, говорит: „Плетка к заднице приблизится“. Полученные от отца начальные знания о восьми гласах церковного пения (отец учил запоминать гласы, распевая вместе с дочерью покаянные стихи, об этом она подробно рассказывает, см. ниже) очень помогли А.Л. в преклонные годы, когда она приобщилась к соборным, знание восьми гласов сделало ее почитаемой и значительной фигурой в общине-соборе. Она сама с гордостью признается: «Вам может показаться, что я хвастаюсь, зачем-то меня все уважали-то? Видишь, меня зауважали-то, удивились, ведь были такие, где были соборы, учиться нужно, я никуда ведь не ездила учиться и всех

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

я удивила, что откуда-ты незнамо глас так вот — от отца [выучила]».

В начале 1990-х А.Л. была уже безусловным лидером в соборе, объединявшем несколько деревень. Судя по всему, к этому времени только она могла руководить на молениях богослужением и хором. Соборная библиотека много лет хранилась в доме ее сестры М.Л. в соседней деревне (сама М.Л. была благословлена «катать» восковые свечи), хранилась в сухости и чистоте, все книги были бережно помещены в специально сшитые домотканые кошель. Однако ведала всей соборной библиотекой А.Л., она при первом знакомстве в 1992 г. с готовностью показала нам эту библиотеку (библиотеку после кончины рачительной М.Л. частично перевезли в дом к самой А.Л., где книги быстро стали отсыревать и портиться).

А.Л. неоднократно звали возглавить собор и стать духовницей, однако такой ответственности А.Л. категорически брать на себя не хотела: «Меня цапали в духовницы, а я заплакала, залезла под стол. У меня грехов много; четыре ребенка от разных отцов, не могу быть духовницей» (1992 г.). Думается, дело не только в детях, а скорее в характере нашей собеседницы.

А.Л. жила своим домом в центре села. Сыновья часто приезжали к ней, жили в ее доме, правда досаждая своим курением и постоянно включенным телевизором. А.Л. сетовала, что телевизор, конечно, смотреть соборным грешно, на молениях его «накрывают» (хотя из дома не выносят, как это было еще в 1970-е гг.!), но, по ее словам, «вся деревня смотрит „Когда богатые плачут“»¹⁰⁰, она тоже смотрела, понимая: «Потом прощаться буду!» (запись 1992 г.).

В 1991, 1992, 1993 и 1997 гг. мы беседовали с А.Л. и об ее отце, и о жизни, разговор постоянно переходил с биографических подробностей на обсуждение вопросов мировидения, веры, грехов и покаяния, эсхатологические толкования переплетались с толкованиями конфессиональных традиций и запретов. А.Л. довольно точно пересказывала Страсти Христовы и тут же проявляла катастрофическое незнание текстов Евангелия (см. запись 1997 г. ее рассказа о встрече Марии и Елизаветы!), она вспоминала устные апокрифы о Николе Чудотворце и Иоанне Крестителе. Точно так же разговор о страхе Божьем и покаянии с легкостью обращался в беседу о детях, их проблемах, их воспитании.



Портрет Леонтьевны (1997 г.)

⁹⁹ Вероятно, в Русско-японскую войну 1904–1905 гг., т.е. задолго до рождения дочери.

¹⁰⁰ «Богатые тоже плачут» — один из первых мексиканских сериалов, показанных по российскому телевидению; в конце 1991–1992 г. он пользовался исключительной популярностью.



В 1997 г. все эти темы получили свое развитие. С целью показать особенности беседы, в которой присутствует и обсуждение высоких сакральных предметов, и чтение с толкованием принадлежащего А.Л. Катехизиса Лаврентия Зизания, и мирские ассоциации, и биографические воспоминания, и былички, и бытовые подробности, ниже мы приводим расшифровку записи 1997 г. с незначительными купюрами и без изменения последовательности изложения. Беседу с А.Л. в 1997 г. вели М.В. Дмитриев и Е.Б. Смилянская (вопросы исследователей выделены курсивом).

Июль 1997 г. Запись в доме А.Л. в с. Киришонки Балезинского р-на¹⁰¹. Поскольку в доме живут приехавшие в гости курящие сыновья, то садимся разговаривать на верандочку.

«—Детям в избе курить не разрешаю, а они в сенках курят, я не выхожу. Но я не команду.

[Дети в доме пьют чай, а А.Л. отказывается: «Я чай-то, Борисовна¹⁰², не пью»].

Тогда на веранде молюсь. Чисто плохо молюсь, лентяйка стала, не знаю, как буду отвечать перед Господом Богом, не знаю, вот ведь я начала так строго соблюдала вечерню, павечерницу, полуношницу, утреню — так ведь все исполняла я, потом за творящих милостыню, а теперь что-то неохота,

— Не хватает сил?

— Да, вы правы. Тяжко я живу, иногда схожу подышать свежим воздухом, вот сегодня до Мартиленок¹⁰³, повидала там.

— А прощаетесь за то, что не молитесь регулярно?

— Прощаюсь. А когда на праздник идем, мы лѐжим все начал, тогда прощаюсь перед духовником, а если дома — я так привыкла — перед иконой: Святые отче, простите меня! Перед иконками. Потом Богородица, иконка, мол, есть Богородица, простите меня, немощь мою простите! Ленивая, восьмой десяток.

— Почему перед иконкой? Не на восток?

— А кто ево знает, я так привыкла, дымаю, вот мы, люди, фотографируемся — Господь Бог и Богородица вот тоже на иконке есть, так как фотографию считаю я.

— Икона как фотография или живая?

— Где так живая? [удивляется, а потом, задумавшись, говорит:] А кто ево знает! Я ведь совсем-то не больно грамотная. Отец только подсказал мне, сперва только научил читать, дал мне азбуку. Я ей не знаю, куда кому другому дала, отпускала, давала-давала, теперь не знаю, где она [азбука] у меня-то застряла? И потом только привыкла читать, петь привыкла-то, а больше ведь такого я много сильно знать, чтоб божественное, много-то ведь тоже не знаю. У меня вот ведь, мы ходим, мы молиться, вот я так считаю: мои товарищи так еще больше внимания обращают, чем как я,

¹⁰¹ Фонозаписи пока хранятся в архиве Е.Б. Смилянской.

¹⁰² Обращение «Борисовна» — Е.Б. Смилянская, «Владимирович» — М.В. Дмитриев.

¹⁰³ Соседняя деревня.



М.В. Дмитриев и А.Л. за чтением Катехизиса (1997 г.)

а меня вот только считают за то, что я гласы могу, видишь, я гласы выучила тогда, гласы так не каждый, не у всех родители ведь такие были, у нас видишь [отец]-то был инвалид, на работу не ходил, меня к гласам приучил-то ведь.

— А как отец учил молиться?

— А так просто учил на иконки молиться, а чо? Больше не разговаривал. Это де образ Господа Бога, а это Пресвятой Госпожи Богородицы де.

[Угощает испеченным дома хлебом]

— А когда хлеб печете — благословляете?

— Ага. Три поклона положу: благословите, отчи святые, квашонку сделать, когда делаю ведь. А когда начинаю хлеб накладывать: благословите мне хлебушка наложить туда. А потом, когда печь начну, дак: благословите, отче святые, испечь. Ой, Борисовна, надо толсто [резать]!

[Читаем в Катехизисе толкование молитвы «Отче Наш»]

— А как понимаете: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»?

— А кто ево знает, как понимаю, чтобы вот Господь дал нам, привел, чтоб покушать, вот все-таки мол я могу кушать пока.

[«Остави нам долги наши...»] Что я неправильно сделаю, вот пусть оставит меня.

— Долги — это грехи?

— Должно, грехи, я так думаю.

— [«Яко же и мы оставляем должником нашим»]. Должником нашим — значит, кому-то там небесным, я подумала-то. Уж „не введи нас во искушение“ — значит, тут Господь Бог не осудит, я вот так понимаю, от лукавых все избавляет, в жизни всякое бывает.

— А лукавые кто?

— Лукавые-то? Вот ведь стараются человека как-нибудь пустить куда-нибудь, чтобы отлучился от моления, учат к другому к чему-нибудь



вот так, вот это я понимаю, я ведь и молода-то была, чо попало песенки пела как — лукавила, как нет? Песни пела, а ведь теперь стихи пою-то я, а то ведь песни я пела. Всякие пела и по гормошке танцевала, молода-то была, эти грехи пускай оставит мне Господь Бог!

— *А вот и на свадьбе танцевать грех?*

— Дак вот зачем-то не разрешают вот нам, кто мы молимся, вот которые все-таки признаем, то праздники признаем, то нам вот не разрешают на свадьбу-то ходить, я не хожу, не хожу.

— *И смотреть нельзя?*

— Не хожу и не хожу, а вот если на волю выйдут — молодых ведь, на улице так можно посмотреть, видимо, а я чо теперь ведь, немолода — дак мне не интересно, видала я, помоложе была, и свадьбы и все.

— *А как вы решили в собор-то?*

— Это мне отец расприказывал, он сказал, что енто надо де молиться к Богу, и это дак отец мне сказал молиться — а из песни „хлеба горбушку и ту пополам“. Я была долго не хрещеная, все равно отец мне приказывал, как начал класть на сон грядущий, встать, опять начал класть утром, ну и вот потом и после — он сказал — какая жизнь будет, неизвестно, даже молиться некогда, ты все на сердце Господа Бога поминай, что есть Господь Бог где-то на небеси, и потом это, если уж состаришься, дак надо де ето — где-то я ведь читала — нужно де грудочкой¹⁰⁴ молиться-то, собираться, церкви вот на это де строены — вмести чтоб молились. Вот я тоже привыкла, хоть и раньше-то пировали, тоже песни вместе, а теперь вот стихи тоже надо петь вместе, чтобы дружно, любить друг друга, если кто не любит друг друга, того Господь Бог не любит. Вот де мы собираемся — надо не ругать друг друга, тогда Господь Бог пушше любит всех людей, я уже привыкла: ругаться, мол, не надо, надо любить друг друга, вот так, кто ево знает.

— *А тех, кто навредил, тоже любить надо?*

— Прошшать надо, не обижать, внимания не обращать. А вот наши-то, товарищи говорили: если кто навредит тебе, что-нибудь плохое сделает, наоборот, ему надо стараться, ему сделать лучше, наоборот, будет очень полезно.

— *А отец ваш так же говорил?*

— Он не велел тоже обижаться ни на кого, хотя и обидят — терпение. У нас есть, мы поем в воскресенье, в Псалтири кафизма: да „терпение да и не погибнет до конца“¹⁰⁵, надо терпеть! Не нравится, да ведь мы поем: „Терпение не погибнет до конца“, значит, до скончания жизни, пока не умрешь, все, значит, терпи! Господь Бог вот уважает таких людей, потом Царство, может, заработам. Не знаю, не знаю: я нагрешила много — не знаю, простит ли? Замуж не вышла, молода была, да вот куда деваться-то, детей вот, видишь, нажила без мужа, не венчали, маленько

¹⁰⁴ «Грудочкой», зд. имеется в виду группой, совместно, соборно.

¹⁰⁵ «Яко не до конца забвен будет нищий, терпение убогих не погибнет до конца» (кафизма 2, псалом 9).

бражку попивала, праздники ходила, а ведь всякие люди-то, мушшины всякие, вот где-нибудь ласковенько слово скажет, я вот, видишь, верила, видишь, что ли, вот, конечно-то, мне прощаться-то очень надо будет, совсем буду я хвора. Вот видишь, что у меня получается, видно, тоже грех, хотя вот я и не знаю-от, вот у меня ведь четверо детей и все от разных, где-нибудь попаду, как коровочка, собачка ли, вот и опять живот ношу, где-нибудь сцапают меня где-то спяну люди или как ли, опять хожу в положении, я уж этого и не скрываю, все-то знают, наверное. Четверо у меня детей и все разные отцы, а их всех наодинако написала на одного <...>

Сколько мне отец тоже говаривал-он: на людей смотреть не надо де. А я это все забыла, надо этъ свой ум иметь, мне пример привел: люди де соберутся прыгать в огонь или воду — ты тоже будешь прыгать, чо они? Ведь надо свой ум иметь, сообразить, подумать правильно ли, неправильно ли, он велел своим умом жить, а я своим-то не жила! Вот видишь, слушала кое-кого.

— *А страх Божий — это что?*

— Страх Божий? Я Господа Бога как быдто боюсь-то все-таки, я верую, я ужо отказаться — то от Господа Бога не думаю, буде только рехнусь што ли, не знаю, кто ево знает, што со мной будет-то дальше, отрекаться-то от Господа Бога нет, не буду. И читала я где-то, и вы, наверно, знаете больше моева ешо, что чти отца своего и мать свою — долгожитель будешь на земле и щаслив и не погибнешь от несчастных случаев. Значит, родителей почитать очень нужно, я вот им [детям] тоже говорю: нужно почитать, у меня хоть родителя нет, дак ведь я тоже родитель, меня-то, мол, слушать бы надо бы, да ведь все не послушают, со мной-то не идут, все молодежь на молодежь смотрят, меня сумел отец-от убедить, а [я] вот не могу детей, вот и порой иногда плачу я, Борисовна, не знаю, как дальше, Борисовна, буду жить — кто ево знает? Вот только то, что слышала я от родителя — вот он вздыхал, он плакал, што надо все-таки жить по-божественному, вот, думаю, пусть Бог-то меня примет же туда на небеса-то!

— *А кого Бог не примет на небеса?*

— Да уж кто вовсе, видимо, не признает, да, в книгах написано, то есть ведь, когда умрет человек, а душа ведь в человеке де есть — так говорят, я не знаю? — так ведь он де ето душу-то, которая подходит к Господу Богу, чтоб он ее приглубил туда к себе, дак ведь вы, говорит меня не знали, так идите от меня, если вы веровали сатане и дьяволу — так вон те там у нево жить-то под землей, в глубину де идите туда, я де вас не принимаю вот, Господь Бог де отказывается, от таких-то душ, а кто ево знает, Борисовна, мы не были, дак не знаем ведь там што, а только по книгам читаю я, по книгам вроде стараюсь, кто-то это знал ведь, и вот тоже я удивляюсь, читала вот книги, да чо-то стала везде читать — нонче де ленюсь-то и чисто не читаю, — и там ведь вот написано. Что вы ведь находили о последнем времени? И я потом говорю маленько: „Ведь подхоже уже — родителей не больно



слушают, не все ведь, дети родителей не слушают, потом вот — толи я вот в ентот книге читала, то ли в другой — будут де на морях-то вулканы, будут бури-ветры всякие сильные — а ведь есть уже! — у это с нами“, ну и поэтому верю я, поэтому кто-то знал, какие-то пророки, значит, на небеси все это есть.

— А отец что говорил?

— Вот он так же и говорил, што это, надо енто, слушать родителей-то надо, и вот у меня — может, ну кто ево знает? — тоже много было у родителей-то, у всех ведь-то судьба-то разная, вот я так думаю — я слушала, отец мне что говорил, я пушше по евонному разговору делала, я думаю, что теперь я живу пусть неверно других.

— А кто хуже живет?

— Да ведь стыдно сказать мне. А вот у меня сестра младшая была-то, так она ведь какая была смелая — да ведь не надо родных-то судить, тоже грех, я не судю, — только она у нас это, мама сильно болела, мне работа находилась получше что, а ее гоняли в лес, в пять утра пилами пилили, я мало бывала в лесу. И вот она поехала однажды в лес, мама лежала болела, она и говорит: доченька, прости меня, может, я тебя уже не увижу, может де я уже и умру. А она ох как ей ответила: не пропадешь еще скоро! Ну как-то отнеслась очень плохо и к отцу тоже относилась! Не знаю, в ково она такая у нас, не больно слушала?! Так и уехала в лес, так ведь што-то с ней случилось, она из леса-то приехала, потом она связалась с парнями, и потом, видно, подучили: иди, говорит, на мельницу, там где сильно жернова, вода-то идет, туда покликай того, которого любишь, он и придет к тебе. Она, видно, сделала де так, она ведь мне ведь не скажет, а подружкам сказала де: как я покликала, посмотрела — он де и идет. Это к ней встречу на ласки, и вот ей ведь потом худо стало. Что? Уж один Господь Бог знает! И вот с тех пор она стала это путаться в разговоре, и ее отправили — я жалела — медики отправили, давай де приходи-то, лечить будем.

— Почему на мельницу нельзя ходить было?

— (тихо) А кто ево знает? Она ведь кричала, друга своево в воду, где вода бежит. А так-то — как нельзя? Мы ходим все и делаем, мелем.

— А кричать так нельзя?

— А, видимо, ведь нет, я не знаю, видимо, грех ли, что ли, видимо?! Бес ведь, сатана приходит-он, потом, приходит к тому человеку, который гаркает в воду, потом медики-то ее приголубили и отправили в такой дом, у ней совсем-то. Там она полечилась. Здесь вот я маленько держала ее и сестра. Дак она с сыновьями моими подраться, невозможно стало-то. Из больницы-то звонили, так председатель сельсовета говорит: если примите ее, поезжайте в больницу, а если не примите, ее устроят на работу там. Вот ведь грех ли что? Мы никто не согласились, а ее одну не пустят, пусть там устроят на работу.

(После паузы) Вам может показаться, что я хвастаюсь, зачем-то меня все уважали-то? Видишь, меня зауважали-то, удивились, ведь были такие, где были соборы, учиться нужно, я никуда ведь не ездила учиться и всех я удивила, что откуда-ты незнамо глас так вот — от отца...

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

[В это время сын приносит свежесваренный чай]

— Я удивилась: сегодня они¹⁰⁶ купили и смотрю, [что] в стакане вот это они, вон енти [чайные пакетики]. Я говорю — чо вы так балуете, чо такое вы тут парите? Они смеются, показали, сейчас в магазине купили. А я думала, чо-то вредное, я думала, алкагольное какое-то, испужалась! (Разуверив А.Л. во вредности пакетированного чая, просим показать богослужебные книги. Она выносит «Панафидник» — Чин панихиды).

— Ой, какое ветхое-то! А что, никто переписать не может?

— По ентому и поем мы, могут [переписать], как не могут! Я не приказывала, я это все держу, раз мене старушка подарила, таскаю с собой. Тут дедушка был, тоже не шипко старый, тоже меня так зауважал — ну писать умел и все. Ну за гласы меня все уважают, за гласы! Они лучше меня разбираются, но гласы те — ну у песни мотив — тоже надо знать!

— А как вы помните гласы?

— Отец мне сказал по стихам, стихи запомнила: ентот стих ентото гласа, ентот етого, я вот стих запою и вот этот глас.

На первы: „Возникни, о Душе моя“. Мужчины должны петь толстым гласом.

На второй: „Душе моя, душе моя, почто во грехе да пребываеши?“ Душу человек ругает свою¹⁰⁷.

— А душа и Дух — это одно и тоже?

— Нет, не одно, значит. Дух Святой. В трех лицах де пребывает Господь: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой. Один человек [sic!] имеет три вон енти названия, ето мне отец тоже сказал. Потом ентот старичок тожо грамотный, видно, был и как-то меня очень зауважал, видишь, мало гласы знают-те, и они позвали праздник какой-то, я прихожу, он меня встретил даже у ворот: я уж думал никто не придет — вот он как пишет! [указывает на ветхую рукопись Панихидника с канонем Паисию] Но хоть ты пришла! Молиться стали, он мне вот ету тетрадь дает: вот тебе эта тетрадь, значит, тебя все приглашают, кто умрет без покаяния, но ведь никто не знает в душе у человека что есть, живет и каяться вот духовнику не сходит, что я вон-то и енто наделал, живет без покаяния. В книге написано: вот, если кто умрет без покаяния, разные енти-то каноны-то поются, вот ентот де тебе, так тут написано, Паисия, канон преподобному Паисию, иже имеет от Бога от муки умерших непокаявшихся.

— Паисий может заступиться?

— Точно, он Господу Богу объяснит и будет восставать, что-нибудь будет находить хорошее в нем, молился не молился, может быть, что-

¹⁰⁶ «Они» — это сыновья, купившие в магазине чай в заварочных пакетиках.

¹⁰⁷ Как показывают исследования С.Е. Никитиной, «покаянные стихи в Верхотамье стали в отсутствие музыкальной грамотности у последних двух поколений (следствие гонений 1930-х гг.) своеобразной «учительной литературой: они пелись «на гласа», и восемь покаянных стихов — каждый на свой глас — были инструментом обучения литургическому пению» — Никитина С.Е. Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молоканами и духоборами) // Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. М., 2008. С. 49.



нибудь доброе делал, дела какие-нибудь добрые были, вот и он мени эту тетрадь тоже дал, я — много лет уж прошло — ее чисто исчитала-то.

— *А татарина может спасти?*

— Как же?! Наверное, у них тоже есть какие-то законы, наверное, енто я не могу сказать, наверное, у них тоже есть, я из свое-то веры никуда не ходила дык.

— *А цыгане спасутся?*

— Енто я никак не могу сказать. Господь Бог ведь сам знает, что делать, никак я не знаю, какая мысль у Господа Бога, мы-то за них не можем молиться, не разрешают нам! Бог один, а вера разная.

— *А ваша вера считается какая?*

— Шут ево знает — не знаю я... Просто наша русска вера христианская, вот и все.

— *Древнее других?*

— Древняя, наверно, отец не говорил, с каких времен, с каких годов. Мама молилась, но ничего не объясняла, отец все объяснял.

— *А вот на Пасху — ничего не объясняли?*

— Угу, отец пел ирмосики, он пел эти ирмосы, на память знал: вот сегодня Пасха — давай попоем!

— *А что готовили на Пасху?*

— Так, что ответить-то вам? Думаю, яички все равно красили на Пасху, а больше я не знаю, что таково.

— *Кулича не делали?*

— *[Молчит].*

— *А молочного?*

— Как молосного, дак ведь до Пасхи же пост, Великий пост называется, я тоже — хвастать не надо — но я ведь тоже маленько несую, ежели пост, стараюсь, если Великий пост, в среду— пятницу надо один раз только есть, я такие дни два раза, а потом, как Пасха, яички красим, у ково есть, а я покупаю дак. Кур не стали держать, корову не стали держать, куры, коровы были, и гусей даже мы держали, а потом у нас гусей кто-то украл летом парочку — вот, Борисовна, ведь что-то, да есть же вот, и у нас говорят! <...> И слухи пошли, что в лесу кто-то жарили-парили — молодежь, конечно, старые не будут ентого делать-то.

— *А скотина часто теряется?*

— А здесь чур-чур, чтобы не сглазить, энто по нашему-то чур, а по такому-то не сглазить, нет, не теряется.

— *А когда теряется скотинка — что надо делать?*

— Я уж это не знаю, я ентим делом не занималась¹⁰⁸, не интересовалась, что у меня гуси потерялись, дак мы скоро узнали, что там ходили за грибами и нашли костер, нашли там пух, сразу узнали, што там они уж скушали, вот и с тех пор у нас это, гусиха — мы ее посадим, чтоб вывела, — не стали выводитьсь, а я-то говорю, из-за этого-то, что

¹⁰⁸ «Энтим делом не занималась» — скорее всего, имеется в виду то, что она не ворожит, не колдует.

украли у нас, не выйдут циплята-то, болтунами называют, это потому что у нас украли.

— *А могут на гуся порчу навести?*

— Да ведь, видимо, есть люди такие, есть, видимо.

— *А где их больше — здесь? В Развале¹⁰⁹?*

— А это не могу сказать — кто ево знает?! Болтают чо попало, а может, человек и не виноват, кто ево знает? И это, а чо гуся, кто будет? И потом тожо собаки бегают, етому быть судьба такая, что ли? Вот гуси потерялись, и эта гусиха не стала выводить гусят, развыводить не стала. Тож мы их не стали держать, а потом курицу и петуха словила собака, я психанула и больше не стала держать.

— *Так на Пасху, что, кроме яичек, из творога или что делают?*

— На Пасху — я слыхала и видала, только яички красят.

— *А яички приносят на моления?*

— Приносят. А вот у кого какой, видимо, закон. Из Кемеровской области — жили здесь давно, в Дуброве, до колхоза¹¹⁰. Вот она мне написала письмо, спрашивает: как вы молитесь? Ей, видимо, кажется, [что там] неправильно молятся-то. Вот она мне написала к Рожеству — Рожество праздник есть — прилаживаете [или] нет канон Богородице? У нас де не прилаживают там, а я: в книге не приложено — как я приложу? Мы тоже не прилаживаем, Богородице есть день Богородицы, канон Богородицын — праздник отдельный. К Рожеству — я так и написала — кануны не прилаживают.

— *А Богородица у вас как называется?*

— Мария. Пресвятая Госпоже Богородица.

— *А вот с руками такими поднятыми?*

— Енто она удивляется, ето я могу объяснить вам — может быть, правильно объясню! — вот она тоже, я это книги читала, с книг маленько беру. Две женщины встретились вот подружки и стали целовать друг друга, той понравилось, что та поцеловала, ну дак ето, конечно, воздухом, чистым воздухом божественным, я так понимаю, она забеременела. Ей понравился поцелуй, этой же, и я долго думала, што мушшина пришел е поцеловал, а потом там написано, целовались две женщины, две женщины друг друга целовали, ей понравился поцелуй и бы она стала енто, а потом там написано от Святого Духа, ангел де пришел, а у ней де ето муж был столетний, это вы читали, наверное, тоже, а ей было девяносто, и вот ангел ей пришел, говорит, ты де ведь это в положении. Откуда ей енто? У меня де муж столетний, мне девяносто, откуда енто, я в положении буду — а вот будешь де и родишь сына. Вот ангел ей и сказал так, ну и вот она Дева Мария — а она — нет Анна — сына или Марию родила, нет, она сына родила после этого целования, вот Иисус-то Христос как раз — она ево и

¹⁰⁹ Развал (она же Сосновка) — это соседняя деревня, имеющая устойчивую репутацию «нехорошей», в которой «живет много колдунов».

¹¹⁰ В Кемеровскую область уехала часть жителей Верхокамья, кажется, в 1920-е гг., но связи с Верхокамьем они сохранили.



родила, вот это я никак понять не могу, у ково-то хотела спросить, как это так это: Иисус Христос был, уже говорили што, и потом опять родила сына Иисуса Христа?

Вот это, кто ево знает.

Некоторые веруют — мене вот это сын сказал — но чай не пью, песок положу [тогда] прощаюсь ведь¹¹¹ — он мне говорит, убеждает меня: Вы вот, старушки, больно хитрые, вот соль вы ее не бракуете, а песок, он чистый, беленькой, из тростника де, из свекры, вы ево де бракуете, медом заменяете. Есть дак — потом это правда и пожалуй. И потом мне одна старушка — каждая старушка то ли от себя придумат, то ли что? — она мне сказала: А соль де положено сеять нам, просевать. Так песок я могу тоже просеять, песок тоже просеял и ево выпью, Бог простит что делаю я?

И потом в Егваре не сказывала Устинья про мушшину про такова? Ходил в собор, молился с нами и потом енто — принесли праздник, принесли водку — а разговоры-то были, не положено мол пить водку — а бражку-то не бракуем, я ешо и сейчас попиваю, в гости приглашат, бражкой поят — я ведь дватцать лет хожу в собор-то, я помоложе была! Ну и вот тут он енто, пою раз я вперед, все передом¹¹², они гласы не знают, ну эти старушки-то или хозяева стараются меня как ето одобрить. Попрошу пить, хочу едь поешь-поешь, в три часа встанешь, ночи поешь, потом пить охота — ей бражку подайте! Вот было такое: приду домой-то, что „шумел камыш“. Веселенька, потом пой-пой, чашку выпила и в голове. Так меня хотят лутче сделать, что тебя квасом-то, ты ведь поешь вперед¹¹³.

— А апостолы веселыми были?

— Не слыхала, не грустными, а нормальными.

— Про Христа, про Иуду, про страсти отец рассказывал?

— Немножко-то и рассказывал, так рассказывал, что Июда-то подсказал ентим: 12 учеников у Иисуса Христа были. Иисус Христос учил божественному-то, тоже, видимо, не знали, он прибрал, видно, молодежь и решил учить божественному, и вот ето все у нево были божественные, Петр был у нево апостол, он был храбрее всех, он ходил с ножом-то даже, хоть ученик, с ножом де ходил, потом сказали, что вот ето хочут де Иисуса Христа распять, вот енти де, он где-то видел, видимо, их группу что ли, и он у одного отрезал ухо. Ну и вот Иисус Христос приказал, зачем де вот так делать, ты мой ученик, ты должен быть божественный, а не [нрзбр] и потом вот он, Июда-то, продал своим этим беззаконникам. Что

¹¹¹ Сахар приготовлен фабричным способом, а потому считается продуктом «нечистым». Вопрос о запрете на сахар рассматривали старообрядческие съезды-соборы разных согласий.

¹¹² Т.е. стоит впереди молящихся.

¹¹³ Главный напиток в Верхокамье, несомненно, квас, изготавливаемый не на основе сухарей, а на муке. Сильно забродивший густой, пенный квас — это уже «бражка», напиток пьянящий. На это-то и сетует А.Л.: за то, что она поет на молении, ей из почтения дают все время пить не квас, а бражку. Тогда и возвращается она с моления навеселе — «шумел камыш», по ее же словам.

вы мне хотите дать — там стихерка-то есть — я вам продам де ево зо се-ребренник — де написано.

— Какая стихерка-то? «Собирались вкупе иудеи»¹¹⁴?

— Не знаю, ну, наверно, да это не стихерка, наверно, это прочет¹¹⁵. Вот де беззаконный Июда, вот не хотел разумети, что за своево учителя, учителя своево: Я ведь ево продам и деньги получу, и богатство наживу — бедный, видно, он был! Вот что за богатство своево учителя ведь, продавать-то нельзя ведь, да кто ево знает, я кое-где читывала, а так к Господу Богу мы не бывали, дак никто не знает, чо там, как там!

— А про Иуду, иудеев отец что говорил?

— А что, он ведь много-то не рассказывал, продал де Иуда. Да стала все забывать, молитвы раньше читала по-хорошему, а щас начну — путаю, и вот енто Кирилловна-то была, она пошутила — ты нас учила-учила, теперь тебя, что ли, учить? Путаешься читать молитвы! А что делать — путаюсь, подскажут мне старушки: ох, ты вот проскочила!

— А кто может подсказать в соборе?

— Читать все могут, все чисто могут читать.

— Елена Ивановна хорошо читает?

— Но она слишком бойкая, слишком торопится. Ну начал клала, грехи-то сдавала, Кирилловна-то признала¹¹⁶, что у нее грехов-то меньше, чем у нашова брата, детей-то у нее от одново, она не выходила замуж, дети у нее есть от одново мужчины.

[Угощает хлебом] Все, мол, бражку любят, мужчины и женщины, квашонка тоже бражку любит, маленько плеснешь — и хлеб вкусней¹¹⁷.

Петь могу, читать могу, а писать не могу, криво получается. Елена Ивановна, Федосья Ефремовна хорошо пишут.

— А может ли замужняя женщина быть в соборе?

— Может. Я этого не знала, это у меня из практики, видимо, у отца мама была и у Андреевны отец, у них родители были грамотны, и они поженились, и им родители приказали ходить в собор, вот они и ходили оба — муж, жена ходили в собор, молились всю жизнь, чашку соблюдали, и, наверное, енто, вместе-то спать-то в праздники великие они, наверное, воздержание имели, в праздник-то спали отдельно, ну не отдельно, но не так плотно-то. Дети могут быть в соборе, у нас могут¹¹⁸.

Устинья в детстве ходила [в собор], была замужем, потом они разошлись. Пишут — не положено, но она, наверно, попросилась здорово, попросилась, видимо.

¹¹⁴ Духовный стих о распятии Христа.

¹¹⁵ Т.е. не духовный стих, а повесть, поучение, то, что не поется, а читается.

¹¹⁶ Духовница Екатерина Кирилловна перед смертью благословила быть новой духовницей в этом соборе Елену Ивановну.

¹¹⁷ Соборные хлеб пекут сами, замешивая тесто все на той же бражке.

¹¹⁸ Это входит в противоречие с утверждениями, полученными в других местах в Верхокамье, о том, что, приобщившись, соборные не могут продолжать супружеские отношения, хотя и могут продолжать жить в одном доме.



Кемеровска пишет: можно ли с неженатым сыном? Куда же деться, вместе и живем, никуда не ходит, Сема, давай женись! А он пример привел — ищщи хорошенькую свекровь. Там есть такое хозяйство, духовница может духовничать, если живет с разведенным сыном в одном доме. Но я ей сказала — не знаю¹¹⁹.

— Кому легче спастись?

— Неграмотному лучше спастись, потому что он законы ничо не знает, вот что сделает он, не зная, я так понимаю, а я вот законы знаю, но не то делаю, законы преступаю, а с неграмотного меньше спросится, наверно, законы никакие не знает, так чо с нево?

— А что такое самовластие? Как самовластие понимать?

— Кто как придумает — вот и живет, не по закону, что придумает, по своей воле. Я когда молимся, вот подскажу, а они: как умеем так и делаем, отвечают. И вот мне одна старушка говорила: мы де молимся, как раньше молотило молотили на гумнах. В Егорах старушка, так и у нас, есть ведь у нас бойкие — я тихая — не ожидают, или они такие, чтобы их похвалили, что умеют-могут, спешат¹²⁰, мне тоже это не нравится, да где переучишь, трудно, они не ребята, школьники-ребята, трудно переучить, а это не ребята, можно было привыкнуть ожидать бы, бойкой человек, а какую нужно человеческу похвалу — чтобы похвалили? Лишь бы Господь Бог принял, что они: хвали, мол, меня, не хвали, зачем меня хвалить? И мне это не очень нравится, а куда деваешься, вот хоть и молимся, начал кладем, ну старайтесь вдруг поклониться все, чтобы как один, раз.

— А что значит крестное знамение?

— Вот это Троица, это Христос, так говорят [показывает перстосложение — старообрядческое двуперстие означает Христа]. Сказывают старухи, что вот один нужно преклонить, чтобы неровно: это де Исус Христос так с Неба спускается¹²¹, и мене маленько обидно, все-таки хоть прожили по полсотни лет, так можно же понять, что говорят, так вот мы как молотило молотим, ну неужели не понять?!

¹¹⁹ Письма от старушки из Кемеровской области обсуждала не только А.Л. В соседней деревне о «кемеровских» рассказывали нам такие подробности: «Там собор есть, дак вот енто неладится, один, видно, только собор, духовница-де нынче енто похоронила сына, пировал, пировал и она ево проводила, резали видно, да не зарезали, он умер, она ево проводила, духовница сама, пьяного да мирского, не покаившись, вот старушки-то пишут, что <...> духовницы больше нету. Ее благословения взять нельзя, она осквернилась, по другой дороге пошла, мирскова проводила, то бы другую старушку подсказать ненадолго, а ведь што они, старухи, не имеют права старушки простые подсказать духовнице, как там будет — не знаю. Троицу, Субботу, Вознесение — без духовницы молились как-то!» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

¹²⁰ Сетования на спешку по время богослужения: читают молитвословия, как «молотят». А после моления и трапезы все разбегаются по хозяйственным делам, не задерживаясь для душеполезных бесед.

¹²¹ При старообрядческом двуперстном знамении средний палец положено чуть сгибать. О том же рассказывает Устинья Андреевна из соседней д. Егварь: «Как понимать двуперстное? Это как Господь прислонился к людям. А это Отец, Сын и Дух — все едино. А щепоть неправильно, грех, это поповская вера. Я в первую очередь прочитала, как креститься и как молитву творить. Ежели как попало — то разрушаешь крест» (1997 г.).

Исусову молитву — может, я неправильно делаю — „Господи“, я Господь Бог кладу сюда, один Господь Бог, единственный, „Исусе Христе“ на пуп кладу, „Сыне Божий“ кладу на правое плечо, стараюсь я этак бы, так пока вот творю, смотрю — поклонились. Это в Мартеленках есть Ефимья, вот она енто мне очень нравится, она говорит — опять уж поклонились.

— А Ефимья в Мартеленках книги на рассуд читает?

— А мы не привыкли спрашивать, только я вот однажды спросила, была вот Кирилловна живая: все вот хорошие люди — я хуже всех, ну почему-то некоторые [не заканчивает фразу и замолкает]...

— А Книгу Ефрема Сирина читаете?

— Дома-то. Ефрема-то приглашала бойкая девица, потом пошла в собор-то. Он на енто не согласился — грехом считал. Эта книга горела-то. Из Розвала принесли.

— Ну теперь по Катехизису [задаем вопросы с просьбой прокомментировать]. „Из рая <...> грехопадения погуби подобие Божие“? Что это?

— Не сумею ответить. Как ягодки съел, так и погубил свою душу, что в грех ввел, как ягоду съел, душу погубил.

— В чем погубил?

— Был святой, стал грешный из-за ентной ягоды, видимо, а потом не знаю, что с ним дальше-то было.

— А мог ли его простить Бог?

— Не знаю.

— А дети малые? Испорченные?

— Дак я, может, неправильно понимаю, где-то ведь читала я, что ведь, если отец и мать очень грешные, значит, и дитя будет тоже грешное, за эту дитю отец должны отвечать, наверно, до 17–18, потом уже он сам должен себя хранить.

— Что меняется по крещении человека?

— Что у меня нагрешено было — грехи ушли по реке, Бог простит это, что было до крещения, по реке. Я до крещения меньше грешила, с ребятами молодыми меньше бегала, а после крещения потом уж нагрешила, потом уж дети у меня не все крещенные. Я молода-то была, там это запрещали, да ведь люди-то как-то крестили, ночью-да как-да, а мне уж не до этого было, а как стала, начала вертеть-крутить своей головой, дак не до детей уж было вот.

— А некрещеного может Господь простить?

— Нет, наверно, вот как сказано: не за крещеного нельзя молиться, ничо гостинцы нельзя подать, гостинцы-то¹²², никакая польза нету.

— Вот написано в книгах, что каждый человек имеет все необходимое для спасения. Как это понимать?

— Дак ведь чо ли? Каждому человеку дозволено: спасайся, прощайся, не делай грехов-то! Если чо знаешь, я вот так говорю — знаю, да не то делаю, знаю, что это не положено делать — обязательно делаю, вот это самое.

¹²² Милостыню за помин души или за здравие некрещеного человека не принимают.



— А татарин спасется?

— У них тоже своя вера — они тоже спасаются.

— А иудеи?

— А вот это я не знаю. А татары-татары, вот у моей сестры Хавроны сына жена татарка, так она еще лучше русской, она мне очень нравится.

— А евреев не знали здесь?

— А евреев не знаю, не бывало, а татары... [Жена Андрея, сына сестры Хавроны] все лучше русской, все соблюдает, в своей вере и у нас спрашивает бывало, а по нашему нет, по своему, наверно, я не спросила. Ну мне она очень понравилась. Ее мать очень Андрея жалеет, жалостливая.

— Мученики не боятся смерти, а человек праведный попросился — он-то смерти боится?

— А что, если он все делает по-божественному-то? Наверное, не боится, я думаю.

— А почему в стихе поется: „Боюсь смерти, яко горька ми есть“?

— Это про человека простова, а како знаешь: то ли он грешный, то ли он нет, что у него на сердце-то? Я так пою:

„Господи, страха твоего боюсь.

Злов творих не перестаю“.

Я Господа Бога прошу (поет):

„Одолей меня недоумения, чтоб я поняла,

Один ты благ — помилуй мя!“

Нет такого человека, чтобы был на белом свете и не согрешил, что-нибудь, та и наделат, Бог ничево не согрешил. Он только умеет не грешить-то.

— А о смерти не говорите в соборе?

— Да нет. Все-то ништо. Почему-то как-то сейчас какие-то торопливые: как только помолимся — я даже вопросы не успеваю задать, поняли, нет ли, о чем мы молились, о чем? Некоторые, я так-то поняла... некоторые так понимают, как будто бы провели, побыли в соборе, как будто бы все уже и порядок, но ведь надо побыть да и помолиться что-то, подумать же о чем-то, как только енто отмолятся праздник, то и тут же вместе поют-поют, покушают и завернули¹²³, и пошли, надо бы побеседовать, о чем поется, о чем говорится, любил у меня отец-то побеседовать.

— А Пролог читают?

— У нас нету-то, растеряла половину книг, у меня старушки книги наложат, я пьяненькая, не знаю где, вообще не знаю где, у нас был Апокалипсис, я унесла Кирилловне — что-то это разбежались, не стали слушать, потом думала: [пойдем] к Кирилловне, почитаем, картинки посмотрим, [но] теперь ево из рук в руки одна присвоила,

¹²³ На собор приобщенные, соблюдающие строгое разделение в посуде, «чашничество», приходят со своей чашкой и ложкой, а также с «платиком», который особым образом повязывают поверх платка. Зд. имеется в виду, что после трапезы для «бесед» редко стали оставаться, а сразу, собрав узелки с чашкой, ложкой и «платиком», расходятся по домам.

вторая говорит тоже мой, в Сосновку передавали, теперь я не знаю, где он. Маленько я виновата. Я два раза с Сосновки пришла — плохо помню, помолились, она-то сделала енто, бражку медовую, с медом, а она ведь это с медом очень ноги отнимает все, она мне подташшит — вкусненькая — она мне: вкусненькая, пей! Я раз чашечку, два чашечку, попила; ешо домой пошла, поехал автобус наш, все мы старушки вышли, сели, она меня, хозяйка, проводила. Я там немножко поболтала и тут вышла и хлоп, упала, почтальонка и говорит — вот как старушки-то молятся!

— Что есть надежда христианина?

— Бога просить! Отче святыя, простите меня, что я неправо делала! А вот нагрешила — вот я и прощаюсь — надежда на Иисуса Христа, на Господа Бога. Он человеколюбец и много простит. Нельзя сказать, что ты безгрешный, все грешны.

— А что значит: „яко благ и человеколюбец“?

— Благ — значит хороший, и человеколюбец, и любит людей.

<...> За всех молиться можно, ну а я за родных своих поклончики кладу, мол я виновата, не приучила к моленью, простите меня, отче святыя, и потом прошу — сам Господь Бог как-нибудь их это, возврати к вере.

— В чем значение любви?

— Любовь это разная, жизненная, а есть любовь просто дружественная, я вас уважаю, вы меня уважаете, дружественная любовь это. Когда мы друг друга любим — так ведь написано? — и тогда Господь Бог пребывает между нами. Он нас тоже тогда любит, мы друг друга. Там тоже сказано: спрашивал Господь Бог, брата де любишь своево, любишь или нет своево? Он говорит: не люблю, а Бога люблю. Он говорит: ложь, что брата не люблю, а Бога люблю; если брата не любишь, так и Бога не любишь, так ведь там написано. Кто ево знает, привыкла маленько от старушек, коль отец маленько подсказывал, пусть уж меня Господь Бог простит, где уж я [не] так уж знаю точно, Господа Бога хоть не забыть бы. Да вот просить, чтобы прощения дал, очень грехи у меня много, видишь, детей нажила от нескольких мужчин. Одново я не сумела — выйти замуж, не приглубила никого, так и прожила свой век.

— А к врагам обидящим как надо относиться?

— Где-то читала — прощать надо, как будто бы внимания не обращать, прощаю, не обижаюсь.

— А к радостям жизни как относиться?

— Все равно должен Господа Бога почитать, значит, меня Господь Бог так подвел. За вечер сотворится плачи — утром радость, так Господь Бог и делает. Дай мне, Господи, терпение и смирение, чтобы мирная была, не ругливая.

Радоваться сильно, думаю, не надо, Господь Бог, значит, не избился и привел такую хорошую, верно говорится, что много имения желать-то тоже не надо, как-то ведь эдак, то говорится.

Бедному для спасения легче. Потому что бедный да нет-нет да Господа Бога помянет. Вот жили были два-то брата — это вы стих-то знаете — два



Лазаря, один богатой, другой бедной, богатой не признавал беднова-то, а тот плакался, что я бедно живу, а тот богато жил, пришел он к брату своему и попросил покормить, милостыньку-то дать, а тот ведь отказался, у меня есть братики не то, что ты, князи да бояры, это тоже грех. Там-то на небеси встретились они души — и „то жил-то там на вольном свету, пил-ел сладко, носил хорошо, дорогие одежды на себя одевал, а смердящих не посещал, нищих-то не почитал, братом своего брата не называл“. Богато жить, так тоже надо маленько ко Господу-то, я-то так понимаю, это Господь Бог привел. Вот если горе — я попрошу Господа Бога, попрошу Богородицу. И я свои слова: „На немощь мою милосердитесь и помогите ми в жизни сей“, — верно порой, и мне лучше.

Ванька [сын] вот пил — просила я.

— [Читаем Катехизис] „Отче Наш ... Царствие твое, яко на небеси и на земли“?

— Молиться ко всем, ко всем, кто не отказывается от Господа Бога. На Земле, чтобы ко всем, чтобы было хорошо, и нам, не мне же примерно одной.

— „Спасение по самовластию дается“ — что это?

— Что-нибудь хорошее все делам, вот, неверно, что я про себя только думаю, вот делать все что-нибудь доброе.

— Чтоб Богу угодить — что нужно?

— Призывать других, чтобы молились тоже, рассказывать маленько надо, мол Бога-то ведь не забывать, читать мол книги, просите мол Господа Бога! Много-то я не говорю, я не смею. Я пошла молиться, так тоже (некоторые, может — ой клеветникам грех ведь, — человек не наделал, а ты думаешь что он наделал!), а это ведь некоторые думают, что вот, что я вот побыла, помолилась, провела, все люди думают, что я в собор хожу. Не по внешнему виду узнавать надо, кто Бога-то [угодник]: может, человек не такой, не баской, не некрасивый, а в душе, может, он всех красивше, может быть, он Господа Бога призывает, может быть, он просит, чтобы это, дела какие-нибудь хорошие делает, так я понимаю. Кто поскромнее, ближе к Богу.

— А когда молитесь, каких святых призываете, к каким обращаетесь?

— Я прежде всего призываю Господа Бога, потом Богородицу, потом ангела своего. А вот день же вот, молюсь я по дням, какой день смотря, того прошу, сегодня твой день¹²⁴, помолись за меня, заступись за меня Господу Богу!

— А святые где находятся?

— А кто ево знает, где они находятся?! Хоть где молись, даже можно в поле молиться, значит, они везде есть, терпеливые-то помощники, я меньше вас знаю, может, грехи больше собираю. Я — только вот просят, я вот провожаю, канунчик отмолюсь так вот это.

— А что значит: „остави нам долги наши“?

— Господь Бог простит — кто простит.

— А не духовница, нет?

¹²⁴ Имеется в виду день памяти святого по Святцам.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

— А, духовница-то тоже, может быть, но она только по-здешнему, по белому-то свету должна простить-то, там верно было. Это я вспоминаю сейчас, это здесь-то мы должны прощаться, если мы ей попросимся, расскажем, что мы делали, эти грехи прощаются тоже, Господь Бог это принимает тоже.

— Кто решает, простить или нет, духовница?

— Духовница, она отказать не имеет право, потому что она поставлена на это, она должна нас простить, не простить не должна. А откуда она знает — грех простимый или непростимый, кто должен простить, если я каюсь. Она говорит: Пускай Бог простит! Духовница благословленная на это дело духовником другим. Две духовницы друг другу прощаются».

(конец записи).

3. Общее и особенное в религиозных представлениях поморцев Верхотамья

«Каждо старушка то ли от себя придумат, то ли что?»

Записано в с. Киришонки. 1997 г.

Записи бесед с А.Ф. и А.Л. — двумя мало знакомыми друг с другом соборными книжницами¹²⁵, безусловно, свидетельствуют о своеобразии индивидуальной религиозности каждой из них, об уникальном опыте личного прочтения канонических и апокрифических текстов, усвоения локальной конфессиональной традиции. При значительном несхождении с книжной православной догматикой их система религиозных воззрений и картина мира позволяют говорить о своеобразной, но живой христианской традиции. Религиозное чувство пронизывает всю систему представлений обеих женщин о мире, мироздании, человеке, его земном пути и жизни вечной. Через призму христианских представлений о грехе и «соблазне бесовском», о воздаянии за грехи, через образный строй Ветхого и Нового Заветов они ищут объяснения собственным жизненным коллизиям и природным стихиям, болезням людей и скота, явлениям повседневного обихода, при этом их поведение маркирует и архаическая мифология, переплетенная с христианской. Подобные же заключения можно сделать при анализе и других, пусть менее пространственных записей бесед со старообрядцами деминского и максимовского согласий в Верхотамье.

Что же позволяет при явном многообразии индивидуальных проявлений веры говорить о единстве религиозной жизни в разбросанных между верхотамскими лесами общинах-соборах на исходе XX в.?

¹²⁵ Известно, что они не беседовали друг с другом, а несколько раз виделись на похоронах. Поэтому непосредственного личного влияния друг на друга оказать не могли.

Думается, что ведущую роль для понимания единства всех, кто почитал себя *староверами*, играла общность книжной традиции. В крестьянском Верхокамье, как и в других старообрядческих центрах, до середины XX в. были не только книги, но и те, кто был *научен, искушен в толковании книжных текстов*. Это были проповедники и полемисты, знатоки не только церковного устава, но и церковной истории, их сочинения, их книги мы еще могли держать в руках, получать в дар и передать в Верхокамское собрание библиотеки МГУ. Кое-кто еще вспоминал и о том, что в общинах имелись даже такие книги, которые не каждый мог читать и толковать, а только *ученые*. В первую очередь это относилось к Библии¹²⁶:

«Раньше не давали глядеть на Библию, ни мужчинам, ни женщинам, а где-то была. В Макарах что ли, он уехал в Сибирь.

– Кто толковал Библию?

– Кто узнал — значит, были пророки.

– Кто был учителями веры?

– Учили раньше по книгам. Устиньи из Егваря дядя — к нему ходили, как школьники, читать и толковали...» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«Евангелие-то... служебное, у нас говорят, всем не надо слушать, если чувствуешь в себе грех большой, так лучше выходи на улицу. А это вот — Беседное¹²⁷, вы знаете, Беседное всегда можно читать!» (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

Книга и в конце XX в. продолжала считаться важнейшим аргументом в рассказах о вере как грамотных, так и неграмотных старообрядцев. В 1970-х гг. верхокамский переплетчик Афанасий Николаевич Вымов в письме наставлял: «Храните книги от порчи, как свою голову <...>, а если не храним святыню, то может Господь век покончить в скором времени»¹²⁸. Любое свое повествование, любой ответ даже малограмотные члены общины старались всегда подтвердить ссылкой на книжный источник: «я — это — книги читала, с книг маленько беру», «в книгах писано», «по книгам все по-разному, темно, старинно», «мама в книге читала и рассказывала», «сказывала Марья Евсеевна, у которой дедушко грамотной был» и т.п. О роли книжной традиции свидетельствует и неоднократно повторяемое утверждение об особой ответственности *грамотного* перед неграмотными единоверцами и перед Всевышним. Напомним, что А.Л. говорила: «Неграмотному лучше спастись, потому что он законы ничо не знает <...> законы никакие не знает, так чо с нево?» А.Ф. также повторяла: «Грамотному спастись тяжелее. Надо за людей отвечать 7 километров кругом, грамотному-то тяжелее», «[Бесы] все время около нас, а на грамотных еще побольше, тьмами на

грамотных, а неграмотному легче спастись, что он, ничево не надо, только молитву твори Иисусову <...> Грамотному не легче — должно еще людей научить...» О том же говорила и Марья Давыдовна: «Хуже грамотному, грамотному нужно все знать и себя уже держать правильно все, а у нас с неграмотного меньше спрашивать-то будут» (с. Киршонки, 1997 г.).

Однако если судить по пересказам «книжных сюжетов», прежде всего ветхо- и новозаветных текстов, книга к концу XX в. все чаще оказывалась лишь *опорой, а не источником знания*¹²⁹. Почти во всех случаях, приведенных выше, когда речь наших собеседниц заходила о событиях священной истории — об Адаме и грехопадении, о потопе и Ноевом ковчеге, о предательстве Иуды, суде Пилата или Вознесении, — даже лучшие книжницы своих соборов А.Ф. и А.Л. с готовностью, со ссылками на «книги» пересказывали не книжные тексты, а *устные апокрифы*, значительно трансформированные фольклорной традицией сюжеты смешанного происхождения — из канонической книжности¹³⁰, письменного апокрифа (прежде всего, «Сна Богородицы» и «Иерусалимского свитка»), духовных стихов¹³¹. По-разному «книжную»



За чтением Евдокия Александровна Ч. и ее гостя Вера. (2011 г.)

¹²⁹ Существует значительная литература, описывающая способы восприятия книжного текста и функции «воображаемой книги» в фольклорной традиции. См. об этом подробнее: Мельникова Е.А. «Воображаемая книга». Очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011. О своеобразии отношения к книжному тексту и книге в современных беспоповских общинах интересные наблюдения содержатся в: Белоусов А.Ф. Последние времена // AEQUINOX. Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33; Градобойнова Е.В. Роль кориллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С. 610–623.

¹³⁰ С.Е. Никитина в тех же местах записала устное повествование в развитие ирмоса об Ионе в чреве кита. См.: Никитина С.Е. Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молоканами и духоборами). С. 47–48.

¹³¹ С.Е. Никитина, анализируя устную и письменную формы бытования в Верхокамье духовных стихов, магических текстов, житий, обратила внимание на то, что книжность по отношению к устной традиции выполняет многообразные функции, генерируя сюжеты и идеи, регулируя поведенческие нормы и «жизнь фольклора», охраняя старообрядческий фольклор от инокультурных влияний (Никитина С.Е.

¹²⁶ В Верхокамье известны были экземпляры Острожской Библии Ивана Федорова (1581 г.). Один экз. был передан и в НБ МГУ (инв. № 5308–1–77).

¹²⁷ Указывала на Евангелие учительное.

¹²⁸ ОРКиР НБ МГУ. № 2361. Л. 1–2.



священную историю представляют и другие информаторы. Записанные примеры очень различаются по степени удаленности от канонического текста, эти нарративы нередко носят характер этиологических легенд, связаны с «мотивацией религиозных и бытовых обрядово-ритуальных действий» или «стараются дать объяснение тем эпизодам Священного Писания, которые, с точки зрения читателя или слушателя, нуждаются в более подробном изложении»¹³². Как особый жанр устного повествования они дают представление о мире христианских образов и их фольклорной трансформации в исследуемой локальной культуре¹³³.

О Ноевом ковчеге: «Жили старик со старухой. Старик все ходил куда-то. А старуха де спрашивает его: куды ты ходишь, все не скажешь? А он де отвечает: „Избу строю. Скоро потопа будет, народ в беззаконии живет“. И вот потопа стала. Мужик к себе в избу взял кота, мышку, ворона, голубка и лягушку. Поплыла изба, вода все выше и выше. Выпустил дед ворона и говорит, мол, найди сушу, где вода осяжет. Тот полетел и вернулся с костью. Отпустил старик ворона и сказал: тебе падалью питаться. Выпустил дед голубка, а тот с зернышком вернулся. „Тебе на гумне питаться“, — решил старик. Мышка проела дырку в избе, а кошка съела мышку — так тому и быть. Пусть коты мышей едят. А лягушка ту дырку заткнула — с тех пор в воде и живет» (Анисья Яковлевна, д. Сосновка/Развал, 1992 г.)¹³⁴.

Бог «дак, слепил из глины человека, и чево-то ему надо было — не знаю, куда-то он отошел, чево-то ишло ему не хватило. Он отошел от этого человека, а беси-то пришли и обхаркали его, всего этого человека. Обхаркали, обхаркали, все. Господь пришел — 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-

О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 149–161; Она же. «Народная филология» в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура. С. 73–79; Она же. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993). Ср. также: Kowalska H. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Wrocław; Warszawa, 1987.

¹³² Белова О.В. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 119; «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004. С. 8, 13.

¹³³ Ср.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды; Волкова Т.Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 2000. С. 303–310; Священное Писание в народных пересказах / Подготовка текстов Е. Даньковой и К. Маслинского. Предисл. Е.В. Кулешова // ЖС. 1999. № 2. С. 45–46 и многие другие публикации.

¹³⁴ Ср. некоторые части повествования: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 256–265, 270.

то и не любят, харчок шобы плюнули в него — видишь, обхаркали человека дак... Наш-от харчок идет от этого» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1999 г.)¹³⁵.

«— А ведь вот жениться обязательно надо, замуж надо — Мария вот ведь она, обручали ее ведь с Иосифом, она родить-то надо ей стало, так ведь обручили-то ево, потом она как обрушная уже родила, за то ведь и девицам-то и нельзя рожать.

— А как сама Мария родилась?

— Она от мужа родилась, Анна долго не зачинала, она в саду гуляла, плакала, молилась в саду, а етот отец-то муж то ея — забыла я [мы подсказываем — Иоаким] Яким, да, он ушел молиться в церкву, чтоб был ребенок у них, они вот так вот пообещали, вот если только родится у нас дитя, мы ее отдадим в церковь — он пока молился, ему ангел сказал: иди, твоя жена ведь зачала ведь. Он пришел, и вот она беременна была, вот и Мария родилась. Раз они пообещали в церковь сдать, так вот и здали, вот ведь.

— Но она беременная стала от Якима?

— От Якима, просто он не знал. Они молились, девицу сдали, потом уж Иосиф с Марией обручились <...>

А вот про Георгия читала, вот он правильно-то сделал, ево некрещенные соблазняли, чтобы он пошел с ними, что они-то делают, и он шобы был такой же, а он не поддался, он Иисуса Христа не бросил, и вот они ево карали, в темницу садили, и били до крови, и все равно он не поддался, а потом они ево к необученному коню на веревку связали и по улицам гоняли и весь город смотрел, он умер, они ево закопали в землю, потом они подержали в земле три дня, выкопали и потом крещеным людям отдали: нате, де теперь, вы хороните. Они потом начали ево отпевать, он у них ожил, ожил и вот, скоро умер, потом. Вот от Бога не отказался от этой веры, великомученик такой! А что щас будет, не знаю, какую страсть принимать.

До этого я читала другие повести — эти две запомнила <...>

У Макария написано о наказаниях души. Умрет по всем мытарствам водят душу, потом уж свое место душа найдет, достоин Царствия — в этой повести <...> У Афимьи в Мартеленках повесть есть хорошая — Маринина память, как Марину мучили¹³⁶, ее ой как мучили! Не поддалась, так все перетерпела. Просила, хоть одну милостыню за меня подали бы» (Устинья Егоровна, Егварь, 1997 г.).

«Христос по земле 33 года ходил. Его распяли, были вредные. Христос — есть поморская вера, он по морям ездил. Он на сборищах, как клубы собираются, много бывал. Книжники, фарисеи распяли

¹³⁵ Никитина С.Е. Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молоканами и духоборами). С. 51.

¹³⁶ Житие и страдания св. вмц. Марины в редакции Великих Четых миней имеет широкое распространение в книжности Верхокамья. В Верхокамском собрании МГУ текст этого жития представлен десятью (!) списками — все эти списки датируются XIX в. и имеют, вероятно, местное происхождение. См.: Рукописи Верхокамья.



его. Ученики его апостолы 12, 40 учеников, Иуда ученик предал его. У Иуды мать Апостолия, отец — Херувим. Ей сказали, что сына родишь всем на пагубу. Родители отправили его маленьким в бочке по морю. Прибило бочку к берегу и нашла ее царица. У царицы не было детей. Его унесли домой, и она сама забеременела. Растили Иуду вместе с сыном царицы. Потом Иуда убил родного сына царицы и убежал. В работники нанялся к отцу и убил его камнем, а мать взял за себя в жены. Христос набирал учеников, и Иуда ушел к нему. Продал его за 30 серебряников.

Христос говорит, что не миновать чаша сия. С ним распяли и еще двух разбойников. Мертвецы радовались, что Христос родился. С ним после распятия они ушли на небо. А нас кто поведет?» (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.).

«Иуда, предал ведь он, как можно сказать, брат Иисусу Христу был, предал он его, но ведь Он его простил, Иуду, простил ведь, он со страху повесился, вот из-за этого, я думаю, и грех такой, чтоб вешаться. Еще бы Господь бы простил его <...>, когда Иисуса Христа распяли, разбойника тут же распяли, такой ведь разбойник: он ведь и убийца был, он и пьянчужка был, он и грабитель был. И этот разбойник, он в последнюю минуту покался: Господи, придешь в Царствие, помолись за меня, я-то страдаю, меня-то хоть повешают за дела, что я творил плохие дела, а тебя-то за что?! Вот он и сказал, причем уж не молился никогда ничего, а Господь простил, сказал, как ни погрешил, будешь ты со мной! Когда в Царствие-то пришел этот разбойник-то, там народ-то [в раю говорит:] Ведь ты зачем сюда пришел? Тоже и здесь разбойничать¹³⁷? Нет, Господь простил» (Прасковья Евдокимовна¹³⁸, с. Киршонки, 1997 г.).

«Дак вот разговор зашел: Иисуса Христа распяли. И Марья Андреевна говорит, что Иисус вот Христос три раза крестился, первый раз обрезался, как тогда обрезали, второй раз — тут я не могу сказать — когда-то Никонова веры что ли, наша то вера, видно откололась от Никоновой, по никоновой вере Христос, а третий раз перекрестился от Никоновой веры. Сказывала Марья Евсеевна, у которой дедушко грамотной был» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«— Дева [произносит, возможно, Ева. — Е.С.] была, пришел ангел, она греха не знала и забеременела — от чего это все получилось, а греха она не совершила и родился сын — Микола-то, вот и поминают его. Микола сын Богородицы.

— А Христос?

— Христос тоже от сестры-то сотворился... Интересно, по книгам все по-разному, темно, старинно <...>

¹³⁷ Эту же историю в 1992 г. поведала А.Л.: «Господь пустил в рай разбойника. Испугались в раю, что разбойник к ним попал, а он говорит: я не за дело здесь, за покаяние. Долготерпелив Господь и милостив!»

¹³⁸ У Прасковьи Евдокимовны имеется Учительное Евангелие.

— А Адам — кто?

— Адам-то? Что ли Бог?<...>

— А люди от кого?

— От Адама-то.

— А вот Адам, говорят, согрешил, так детям это не передалось¹³⁹?

— А детям? Так это давно, до меня и до вас, это оно ведь давношная жизнь уже <...>

— Как случилось, что Христа распяли?

— На Пасху вспоминают.

— Как же схватили?

— Не знаю.

— Кто распял?

— Окаянные. Кто знает?!» (Марья Никитьевна, д. Егварь, 1997 г.).

«— Вот ныне Петров пост, кто такой святой Петр?

— Петр Великий был, в Ленинграде на коне — то ли апостол, то ли святой, то ли царь!

А Петр и Павел — верховные апостолы, все проповедовали, когда Христос жил. Апостолы собирались, как сейчас в клуб собираются, и апостолов гнали...» (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.).

Имеющиеся у нас материалы, как представляется, позволяют несколько откорректировать заключения Е.С. Данилко о том, что «священная история рассматривается старообрядцами в одном ключе с историей раскола, соотносится с ней, и тексты строятся на поиске аналогий между событиями библейскими и событиями послераскольными»¹⁴⁰. Как видим, далеко не всегда — по крайней мере, в общинах с угасающей религиозной жизнью — сюжеты священной истории связываются со старообрядчеством. Они получают развитие как по законам фольклорных жанров, в том числе сказочного фольклора (чего стоит рассказ о мальчике Иуде, плавающем, как царь Гвидон, в бочке по морю!), вплетаются в ткань обсуждения, объяснения и осмысления современной действительности, древних запретов и этических норм, часто никак не соотносясь с конфессиональной историей.

Опыт бесед с соборными членами верхокамских общин показал, что в течение 1970–1990-х гг. круг религиозных вопросов, занимавших наших собеседников, постепенно сужался, а знание христианских догматов становилось все более избирательным и несистематичным. В конце XX в. в большинстве общин не осталось тех, кто готов был отстаивать религиозное учение, вступать в полемику с иноверными, грозить карами еретикам. А с уходом знающих полемистов, столпов местного старообрядчества, их наследницы стали забывать и историю, и особенности собственного религиозного течения, их знания о разделении церквей, о конфессио-

¹³⁹ М.В. Дмитриев в этом случае попытался выпросить о первородном грехе.

¹⁴⁰ Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2007.



нальных раздорах, об иных религиях если и сохранялись, то опирались преимущественно на бытовые слухи и толки. Например, специально выпрашивавший верхокамских старообрядцев об *чуждах* М.В. Дмитриев получал ответы, подобные уже приведенным выше.

«Жи́ды-то в море все утопи, которые Христа распяли. А они рассеялись. В России тоже есть... Они врачами работают. У нас была врач еврейка, она за свою веру крепко держалась. Помрет — наши не будут ее провожать, а они в своей вере могут спастись — Богородица ведь от евреев. Отец ее и мать еврей были шибко толко набожны. Богородица-то не от мужика зачата — от слез!» (А.Ф.).

Или:

«— А кто такие жи́ды?

— Дак некрещенные... Иисус Христос тоже из жидов, такая вера...

— Но их простят?

— Некрещенные — дак кто их прощают? Они ведь некрещенные...

— А у них вина какая-то особая есть?

— Плохо делают, видно, они, видимо, как сказать? — не жалеют никого или чо? Вредные такие» (Устинья Андреевна, Егварь, 1997 г.).

Конечно, можно возразить, что в сельской местности Верхокамья никогда не было еврейских общин, а оттого вопросы о евреях вызывали лишь смутные книжно-бытовые ассоциации. Но *иные* — православные и мусульмане, казалось бы, должны быть лучше знакомы, они-то столетиями живут здесь бок о бок с *кержаками-старообрядцами*. Однако напомним в связи с этим слова А.Ф.:

«Господь нашу веру пущше любит. Он от еврей-то родился, родители шибко набожны были, а вот — кто хоть еврей, хоть вотяком назван, кто в нашу веру переклонится, в апостольскую, — того и Господь прощат. В своей вере вотяк, если поплачет, то и его простят. Прощат Господь, только со слезами».

И А.Ф., и другие наши собеседники, безусловно, не готовы были к переходу в другую *веру*, но взгляды местных старообрядцев на *иные этно-религиозные течения*, как кажется, со временем значительно смягчились¹⁴¹. Не потому ли все чаще старообрядцами стало повторяться предположение о том, что во всех «77 верах»¹⁴² можно найти спасение, если перед Богом покаяться «со слезами»:

¹⁴¹ Ср. близкие размышления о спасении иноверных, записанные на Южной Вятке: Исэров А.А. Традиционная культура старообрядцев Южной Вятки в ее статике и динамике (по материалам полевых исследований археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в 1999–2005 гг.) // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ярославль, 2008. Ч. 2. С. 227–228.

¹⁴² Различные варианты толкования топоса о «77 верах» см.: Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. С. 146.

Вот я в книге читала, там так написано, там четко написано: молись, но не осуждай других, храм он все равно Божий, ну какая у них вера, какая служба, Бог то один! (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«— А в других верах спасаются?

— Не знаю, веры то разные, а Бог один, удмурты, татары <...> они руки так делают, а мы крестом <...> А может, они спасутся пущше, не знаю, что у них на душе» (Марья Никитьевна, д. Егварь, 1997 г.)¹⁴³.

«77 вер, говорит, а вот у нас — не едят со всеми, кто грамотный может сказать. Креститься можно, а перекрещиваться — дедушка был грамотный, сказал — сама-то крести, а не перекрещивай, чтобы из веры то в веру.

Там тоже вера, ходят в один дом, другая ходит в церкву <...>

В какой вере родился — в той и помирать. Удмуртка — так вроде также все поклоны исполнят. У нее книга есть. По-своему верует, ей Бог и простит <...>

Вера-то наша как будто произошла из татар, татары появились наперед или бесермяне? Которы?» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«77 вер и все разные, но молитвы и книги все одне», однако «все надо делать по путям, переходить из веры в веру очень грешно» (Настасья Михайловна, пос. Сев. Коммунар, 1994 г.).

Так может ли из приведенного материала следовать заключение о катастрофическом упадке в старообрядческих беспоповских сообществах Верхокамья не только *грамотности*, но и самого христианства, а вместе с этим и готовности отстаивать правильность своей веры? И не служит ли дополнительным свидетельством тому повсеместно проявленное нашими информаторами незнание отличий своей религии от других религиозных учений, равно как и незнание многих фундаментальных понятий христианства (таких как «самовластие человека», «первородный грех» и даже словосочетания «заповедь Христова» и др.)?!

¹⁴³ Ср. иное мнение о «татарах»: «Будет Страшный Суд, но татары на нево не пойдут, у них Бог другой!» (Прасковья Евдокимовна, д. Сидоры, 1988 г.).

Е.С. Данилко на близком материале пришла к выводу: «Согласно современным наблюдениям, в ряде мест информаторами-старообрядцами высказывается более терпимое отношение к мусульманам, нежели к русским — приверженцам официального православия. Это аргументируется следующим образом: мусульмане более ревностны в вере, содержат в чистоте свои жилища, менее русских подвержены алкоголизму. Сближающим моментом является и некоторое сходство в похоронной обрядности — отсутствие спиртного за поминальным столом, погребение в саване. Проводятся параллели между старообрядческими подручниками и мусульманскими ковриками для моления, лестовками и четками. В этой связи нередко можно услышать: «Веры у нас разные, а по духу они нам близкие». Таким образом, тесное соседство южноуральских старообрядцев с другими народами способствовало некоторому смягчению негативных установок по отношению к иноверцам» (Данилко Е.С. Замкнутый социум в современном мире: проблемы самосохранения старообрядческих общин Южного Урала // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. М., 2006. С. 342–356).



Как представляется, приведенные выше записи бесед с А.Ф. и А.Л. не дают оснований сомневаться, что незнание учения не помешало тому, чтобы у неискушенных в богословии соборных старух сформировалось понимание *твердости веры*, того, что только в *своей*, т.е. старообрядческой, поморской, *вере* — «древней», «апостольской проповеди» — возможно «правильно» жить, правильно закончить земной путь и правильно быть погребенными, а потому и найти свой путь к *спасению*.

Примечателен в этой связи, например, разговор о спасении и вере, записанный в деревне Егварь от 84-летней Марьи Никитьевны, малограмотной и имевшей репутацию пьющей и неработающей женщины, которая не могла сказать, от кого родились Христос и «Микола». В той же беседе Марья Никитьевна серьезно и мудро рассуждала о *вере и спасении*:

«— А все грехи Господь простит, есть ли грехи непростимые?

— А кто знает? Никто не знает, прощамся ведь — никто не знает простится или нет? А может Он вовсе не простит.

— А если не простит, то что будет?

— Если не простит — в огонь уже бросит.

— В какой такой огонь?

— Так что там: в смолы ли, в огонь ли которого человека бросят.

— А кто бросать будет?

— Как кто? Ангелы.

— А как избежать?

— Да куды избежишь?! Ежели ты умрешь, дак душа ведь там останется, а его тело-то есть земля, а душа, как птичка летает, никто ее не видит.

— А Святой Дух?

— Не знаю... А Святой Дух — это сам Господь, Ангел святой, выше всего, как начальник, как умрешь, там суд еще есть, присудит Бог тебя, если ты хороший человек есть, присудит Бог тебя в святое, а если ты <нрзбр.>, то в огонь.

— А суд сразу после смерти?

— После смерти, как умрешь, тады уже.

— А что делать, чтобы в рай попасть?

— Райское, конечно, не впускать, царские ворота есть — книги видал? — там царские, но нам туда не попасть, шипко молится [нужно], а я маленько читаю <...> Я где-то рядышком.

— За ворота не впустят, но и в смолу не пошлют?

— Можно-нет, это защита, там страшать будут, одних пустят, а другие за воротами, но и в ад не пошлют.

— Кого пустят? Кого оставят? Что есть христианская надежда?

— Как святые будем, ежели справедливость, так ничо нигде не балуешь, правдою живешь, Бог это все владение дает, спасешься, как святой будешь. Как набалуешь, наделаешь, Бог за дверями поставит. **Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай.** Огонь — вот несправедливый который, надо везде праведный [праведным быть].

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

— Мытарства — что это?

— Мытарства... суд вот пошел, мытарства — может, и в ворота царские попадет, она ведь 6 недель ходит, где это был, с кем говорил, все запишут, там Бог есть, ангелы есть, как вороны летают, окоянные на крыльях летают, в смолу или в огонь...

— А из ада можно выйти?

— Нет, Бог ведь присудит — тут и будешь сидеть, на всю жизнь, отседе можно убежать хоть куды, а оттоль не убежишь» (д. Егварь, 1997 г.).

Для грамотных и неграмотных, с кем мы вели беседы, вступление в собор, «приобщение», всегда становилось *сознательным* выбором в жизни: выбором Бога и спасения. И несомненно, что с момента вступления в собор *приобщенные* ведут постоянный напряженный диалог «с Богушкой» о главном — о спасении: простит или не простит?! И неважно для них, что их путь *спасения* вовсе не становится путем *познания* Бога, церковной истории, даже церковного учения. На этом пути важными оказываются иные вопросы:

— о «добрых делах», чем угодить Богу?;

— о «простимых и непростимых» грехах, «чему Господь гневается?»;

— о молитвенном искуплении: о «слезном» покаянии в индивидуальной молитве и о молитвенном собрании;

— о помощи святых заступников и кознях бесовских.

Этот путь к *спасению* вымощен также камнями разнообразных традиционных и новоизобретенных запретов, соблюдение которых осмысливается как необходимое условие следования по этому пути. И вот, к примеру, как представляет путь спасения, добрые дела и отношение Господа к людям внучка деминского наставника Устинья Андреевна из д. Егварь:

«— Как Господь к людям относится?

— Учит нашево брата, людей-то учит, прислонится к нам, а мы не хотим, что захочим, то и делаем.

— А Господь, как судья судит или любит?

— Господь всех любит и ждет покаяния, ждет покаяния, долго-терпелив и многомилостив, какой грешный человек — покается, так он простит, а не покается дак.



Собеседница Н.Н. (1987 г.)



— Что такое Господь — человеколюбец?

— Любит же, нам благодать ведь дает, если бы благодать не была никакая — и дождь не был, и заморил бы с голоду нас, а вот ешшо ждет нас. Благодать? Хорошее дела — вот и благодать, хорошее делаешь — благодетель <...>

— В повести говорится о добрых делах. Добрые дела — это что?

— Добрые дела — моление, да не греши, людям добро делать помогать.

— Какое людям добро делать?

— Дак вот мало ли что помочь им? Посоветовать.

— А богатство?

— Богатство в ад сведет. Бедно-то надо жить. Человека надо накормить, напоить. Богатство, если накопится, надо раздавать. А мы копим. Коплю, чтобы мне много было, чтобы хватило. Как живешь, так и ладно, как Бог пошлет, так и живи...

— А к начальству как относиться?

— Подчиняться надо, спорить не надо. <...> а гордыня в ад ведет.

— А гордыня в чем выражается?

— Гордыня — вот меня чо заставят делать, я не пойду, вот я на собор не хожу — это я горжусь, вот меня и в ад поведет-то ведь гордыня» (д. Егварь, 1997 г.).

Рассуждения о том, что Богу можно угодить только в любви к ближнему, часто опирается не на авторитетные книжные примеры, но на примеры из духовных стихов или фольклорных притчевых повествований, которые тем не менее вырастают до значения текстов, истинность которых не подлежит сомнению. Например:

«Богатый Лазарь в церковь ходил, но брата не любил. Богушко ему не простил и не взял в рай, хоть он в церковь ходил и все как надо делал» (А.Л. имеет в виду стих о «двух Лазарях». С. Киршонки, 1992 г.).

Или: «Женщина одна зла была. Лук добывала на огороде. Нищий попросил у нее луку, она ему швырнула, чтоб ты подавился. А когда все в огненной реке были, та луковка на берегу росла. Схватила женщина и давай тащить себя, и другие люди стали хвататься за нее. А она как гаркнет: моя луковичка, — и не удержалась, опять попала в реку. Вот дурра-то, так бы сама спаслась и других спасла!» (Марфида Николаевна, с. Степаненки, 1992 г.).

О грехе и о молитвенном искуплении. Как и у любого верующего христианина, понятия греховности, иерархии греха занимают едва ли не главенствующее место в рассуждениях о вере верхокамских старообрядцев.

В этой сфере, вероятно, наибольшее влияние на религиозные воззрения оказали духовные стихи о плаче души, грешившей против любви и

милосердия¹⁴⁴. Для А.Ф. «всех грешнее» (!) грех «гордыни», затем следуют богатство, отказ в помощи нищим и убогим, спекуляции (купил дешевле — продал дороже). Из грехов против установлений церкви неоднократно А.Ф. упоминались нарушение постов, троеперстное знамение («Щепотью креститься — большой, непростимый грех, не принимает Господь... Щепоть он шибко не любит!» — А.Ф.). Близкие суждения можно было услышать и от других верхокамских староверов. Например:

«— Во все прощение то есть, только бы прощаться, покаяться. Там будут писаны наши-то грехи. Хорошие дела — пост и молитва, главное. Смирновствовать. Ненавидеть нельзя.

Гордость — вот человек грамотный, он этим гордится.

<...> После смерти 40 дней — какие пути у души?

— Вот до 40 дней, говорят, все везде ее водят, что она наделала, хорошо ли, плохо ли, потом уж определяют ей место.

— А какие места могут определить?

— По грехам, наверное. Вот в ентот вот книжке маленькой¹⁴⁵, там написано в одном месте — блудницы будут в огонь, может оно и простится, боязно, все равно — гордятся...» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

В иерархии греха находится место и чисто бытовым запретам старообрядцев, приобретающим, правда, нравственно определенные черты, например: «Часы носить — грех, зависть вызывают, не от Бога, прелесть...» (А.Ф., д. Ваненки) или «Нонче каждую минуту все грешим. На машине, как не грех — пешком надо ходить, а мы все на машине ездим...» (Екатерина Кирилловна, д. Мартиленки, 1992 г.). Как отмечалось выше, источником знаний о бытовых запретах в XX в. могли быть записи решений местных съездов соборов, которые приобретали силу установлений церковных¹⁴⁶, но постепенно записи многих соборных решений были утрачены. В устной традиции суждения о запретах, равно как и их исполнение начинали значительно варьироваться, влияя и на представления о греховности нарушения разных элементов сложной совокупности запретов.

К тяжелейшим грехам большинство респондентов относили и грех «волхования», отлично зная о запрете на любые формы магических обрядов от оберега до целительства. Однако в Верхокамье при этом

¹⁴⁴ Например, см., как представлена иерархия грехов в известных в Верхокамье духовных стихах «А как жили мы, грешницы, на вольном свету», «Расплачется, растоскуется душа грешная...», «С другом я вчера сидел...» — Кому повем печаль мою. С. 84, 245, 251 и др.

¹⁴⁵ Вероятно, речь идет о рукописном сборнике XIX в., включающем Житие Василия Нового, который Марья Давыдовна действительно читает и бережет.

¹⁴⁶ См., например, публикацию таких соборных решений: Рукописи Верхокамья. С. 240–245; Сморгунова Е.М. Из рукописей Верхокамья: особый вид взаимодействия устной и письменной традиции.

Житель соколовской
округи (1987 г.)



сохраняется живая и насыщенная яркими образами демонология и вера в магическое, а страх «порчи», «икотницы», «пошибки»¹⁴⁷ испытывали почти все, кого нам доводилось опрашивать (включая духовных лидеров общин). Порой эти страхи приобретали черты эпидемий. В такие моменты строгий запрет для «пошибленных» на знахарство мог с молчаливого согласия общины нарушаться, страх стирал даже конфессиональную обособленность и заставлял старообрядцев обращаться к нестарообрядцам и даже нехристианам за магическими способами лечения. Правда, впоследствии соборные старообрядцы приносили покаяние и несли длительные епитимьи (об этом чуть ниже).

Как и представления о грехе, не вполне укладывающиеся в «книжную схему», представления верхокамских поморцев о спасении также имеют существенное своеобразие, насыщены индивидуальными толкованиями и переживаниями. Чаще всего мы получали ответы, что

¹⁴⁷ Страх этот имеет древние корни. Уже в 1606 г. в Перми возникли два дела о порче людей посредством «икоты» — Попов А. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 131–132 (со ссылкой на Акты исторические. Т. 2 № 66). См. подробнее: Христофорова О.Б. Мифология в повседневной жизни старообрядцев Верхокамья // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ч. 2. С. 255–274.

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

единственный путь спасения для грешника — в покаянии. При изучении всего объема записей бесед о вере и спасении, собранных в течение работ в Верхокамье, обнаруживается, что рассуждения о спасении через *добрые дела* встречаются в записях значительно реже рассуждений о *молитвенном искуплении*. К отмеченному по духовным стихам «покаянию прилежному, с воздыханием» А.Ф., как показано выше, добавляла: «прощаться и плакать...», «прощаться со слезами», «на пол кланяться и плакать» («Все господь грехи простит, если плакать, даже смертоубийство, даже Иуду бы простил»; «Слезам Господь всех отмоет ефиопов... Всех дороже плакать и кланяться на пол»)¹⁴⁸. Впрочем, возможно, рассуждения А.Ф. о слезном молении находят прямые источники в хорошо известных в Верхокамье духовных стихах:

«Чудная Царица Богородица...

Услыши молитву раб своих, прими наши слезы теплые...

Создатель человеколюбец милостив, примет рыдание слезное»¹⁴⁹;

«Душа моя прегрешная, что не плачешься?

Ты плачь, душа, рыдай всегда, тем утетишься...»¹⁵⁰;

«Токмо помощь, душе, ночное моление,

Еще помощь, душе, и земное поклонение,

Еще помощь, душе моя, слезы покаянные»¹⁵¹.

В беседах со старообрядцами возникали вопросы о различии спасительной силы разных молитв (об особом значении «Иисусовой молитвы», молитвы «Отче наш»), о роли молитвы ко святому как посреднику между молящимся и Господом, о молитвенном обращении перед иконой и о почитании икон, наконец, о напряженных сомнениях, «примет ли Господь наши молитвы?» — ответы на эти вопросы давали в вышеприведенной публикации А.Ф. и А.Л., их дополняли и другие:

«Пока люди молятся, жизнь есть, и на трех человеках земля простит» (Прасковья Николаевна, с. Сидоры Степаненского с/с, 1988 г.).

«Молиться можно за всех! За самоубийц молиться нельзя, говорят. Но если бы нельзя было молиться, не были бы Господом сделаны поминальные дни. Но ведь они есть: Покровская суббота, Троицкая суббота, еще какая суббота? Три субботы специально даны. Если бы нельзя было молиться — я сама считаю так, но я старухам ничего уж не говорю, я с ними спорить не буду — как они уж думают, а я думаю так» (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

¹⁴⁸ По замечанию Алексея Попова: «В духовных стихах, особенно в плаче Адама, многократно замечается, что на Страшном Суде нам помогут только молитвы с покаянием да пост со св. милостыней (Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883. С. 357).

¹⁴⁹ Кому повем печаль мою. С. 290–291.

¹⁵⁰ Там же. С. 137.

¹⁵¹ Там же. С. 139.



«Исусову молитву все время творю, Исусова де молитва шире неба и земли, луче всех, молитву твори-и и за моление Бог считат, один молитву твори» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

Почитание святых верхокамскими старообрядцами в целом имеет те же особенности, что и в других крестьянских регионах Русского Севера¹⁵². В «народной агиографии» предпочтения одного святого другому часто оказываются вовсе не связанными с осмыслением житийных текстов, но приуроченными к праздникам и памяти святого. Наиболее частые эпитеты святых, по рассказам верхокамских старообрядцев, «строгой», «грозной», «сильный» (Прокопий, Илья, который «дождем руководит»), «милостивой» (Никола), «шибко гра-а-мотный, шибко прямо пишет» (Иоанн Златоуст). Характеристики святых, данные нашими собеседницами, сочетают смутные представления об иконописном изображении угодника, его житии, устных апокрифах о нем с памятью о его «специализации» в помощи человеку (Егорий что посулит — выполнит, голова болит — Кузьме молимся, зубы — Антипе; если не попрощался и помер, Паисию молимся за него).

Примером может служить и широко распространенный во всем славянском мире устный апокриф о св. Касьяне, обычно объясняющий день памяти этого святого один раз в четыре года 29 февраля: «Касьяну у нас не молятся. Однажды шли Иисус Христос и Касьян. Валяется в луже пьяный мужичок. Касьян мимо прошел и говорит: пусть валяется! А Христос сказал: «Надо его вытащить, чтоб не погиб». Касьян не добрый был» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

128

При всей вариативности набора агиографических сюжетов у верхокамских старообрядцев сохранилось устойчивое представление о *посреднической роли* святых и Богородицы, которые ближе к человеку и именно потому всегда поспешат «донести» Господу обращенные молитвенные прошения. Напомню, А.Л. в приведенных выше записях рассуждала о святом-заступнике: «Точно, он Господу Богу *объяснит* и будет восставать, что-нибудь будет находить хорошее в нем [в человеке], молился не молился, может быть, что-нибудь доброе делал, дела какие-нибудь добрые были» (А.Л.). Те же объяснения давали и другие собеседницы:

«— Святые же с Исусом Христом всегда вместе, Богородице молимся же, ведь она же сразу Господа Бога умолит, молиться так ведь громко не надо! Богородица, она близкая, ближе всех, ее попроси — так она на помощь придет.

— А *отзываются святые или одни больше, другие меньше отзываются?*

— Больше Богородица отзывается.

¹⁵² Ср.: Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. М., 2009.

— А *потом кого?*

— А о чем, вишь, молишься, чо надо. Михайлу Архангелу молится, дак бесов отгонят, а вот великомученик Георгий, так он скоту помогает, о чем ведь молится — о том и проси, помоги, пособи. О здоровья — Богородицы молись!

— А *зубы заболят?*

— Так зубной ведь Антипа есть. 11 апреля по-старому, зубной Антипа святой помолиться надо <...>

— А *святые тоже были обычными людьми?*

— Да ведь я только по Марье Египетской¹⁵³ только знаю, что она ото всего отказалась, отрелась ото всего и молилась, молилась, кроме молитвы ничо не знала ведь она, все позабыла, все позабросила, святая — можно и нам так — да ведь не могом — где проживешь-та? Нам не прожить — не будем святыми. Пришел Дух к ней, смогла она (Мария Египетская) умоливать Бога» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

«Святой Никола чудотворец помогает. Баба ехала в поезде без билетов, милиция вошла, она помолилась, ее отпустили, а других баб забрали, три дня держали. Еще вот: одни бедно жили, было три дочери, сдали на бардак. Никола услышал, дал им злато. Они дочь снарядили и замуж выдали» (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.).

«Николу просим о всякой помощи, Богородицу — тоже, а так объяснить не знаю» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

О «близости» Богородицы: «На столе нож на ночь не оставлять — ночью Богородица спускается» (Анна Устиновна, д. Мальковка, 1990 г.).

Икона. В формировании представлений о святом, как неоднократно отмечалось исследователями¹⁵⁴, особую роль играет иконописное изображение: «иконы являются для неученых людей тем, чем книги для умеющих читать; они — то же для зрения, что и речь для слуха» (Иоанн Дамаскин, VIII в.). Однако в Верхокамье деревянных икон в старообрядческих домах нет¹⁵⁵. На литых иконах местной грубой отливки лики распознаются с трудом, а поэтому и в устном повествовании образы святых, как и символика праздников, чаще всего лишены определенности. Вместе с тем икона, утратив учительную функцию, наряду с молитвой и книгой сохраняет смысл важнейшей связи мира земного с миром горним.

129

¹⁵³ Очевидно, Устинья Андреевна пересказывает «Житие и жизнь прп. Марии Египетския», приписываемое Софронию Иерусалимскому (текст этого Жития был напечатан, например: Триодь цветная. М., 1589. Л. 441. Житие переписывалось, попадая в рукописные сборники, например: ОРКиР НБ МГУ. № 618. Л. 139).

¹⁵⁴ См., например: Успенский Б.А. Семиотика искусства (Серия: Язык. Семиотика. Культура). М., 1995. С. 221–303; Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995.

¹⁵⁵ Со временем, вероятно, деревянные иконы были утрачены и их заменили иконы металлические, преимущественно местного литья.



«— Надо на образ глядеть, на Иисуса Христа глядеть надо — он едь не примет моления-то, в сторону гляди — так он не примет.

— Так вы же на икону глядите, не на Него?

— Так это ж образ Ево, образ Исуса ведь <...>

— Икона у других христиан как картинка, как фотография. Они правы?

— Не-ет. Если уж, это, веруешь в Господа Бога, так нельзя говорить, неправильно говорят, что картинка, Господь Бог раньше по земле ходил, так святые видали, а сейчас земля осквернена, так он и не ходит по земле-то...

— А вот икона? В ней Святой Дух есть? <...>

— Да где ж там увидишь, они ж нам не кажутся!

— А они на нас глядят?

— Глядят, глядят они на нас, все видят, что мы делаем, все видят.... Вперед, что мы будем делать, и вперед знает...» (Устинья Егоровна, д. Егварь, 1997 г.).



Дом в Егваре
(1997 г.)

Как показано выше, А.Ф. о связи иконы с горним миром говорила еще более определенно: «На иконах глаза-то у Бога живые. Глаза-то очи называются. „Простите, очи святые!“ Плакать надо-то. Икона живая, очи живая».

Рассуждения о живой иконе в православной традиции нас могли бы увести довольно далеко, не таись в ярком образе «святых и живых очей» и в корне возможного богословского толкования этого образа орфографической ошибки. В тексте «Чина прощения» «т» под титлом над «ѿ» пропечатано мелко — отсюда «простите, отчи!» понято как

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

«простите, очи святые!»¹⁵⁶. Пока при опросах в других домах мы не встречали подобных рассуждений о «живых очах» у иконы. Но не исключена возможность зарождения нового «догмата», который благодаря учительству А.Ф. может получить распространение и стать фактом не только «индивидуального религиозного сознания» старушки из деревни Ваненки, но и частью «народного богословия» верхокамских поморцев.

Богослужение. Особенности молитвенного общения с Господом верхокамских старообрядцев отчетливо раскрываются в их общественных богослужениях — «молениях», организуемых в частных домах («кто позовет!») по праздничным дням или для поминовения умерших. «Дома толку нету молиться одной... Праздник — иди в церковь молиться, я повесть читала», — поведала Устинья Андреевна (д. Егварь, 1997 г.), которая, правда, из-за хозяйственных забот моления часто вынуждена была пропускать. А.Л. соборные моления почти не пропускала: «Я ведь читала, [что] нужно де грудочкой молиться-то, собираться, церкви вот на это де строены, вместе чтоб молились» (1997 г.).

Любое молитвенное собрание в Верхокамье начинается с общего «прощения», обращенного к духовнице и ко всему собору. В 1993 г. в дневнике экспедиции появилось такое описание начала моления на Прокопьев день в д. Мартиленки, сделанное 10-летней А. Гордеевой (она единственная из нашей группы оставалась в избе, когда старушки «прощались»):

«Моление началось полдевятого, [вечера, и духовница] Кирилловна, в доме которой и проходило моление, разожгла угли: в миску с холодными угольками и стружками вертикально поставила напильник и, ударя камнем по нему, получила искры, от которых и разожглись угли. От горящих углей она зажгла лучину. Моление началось с прощения грехов. Бабушки-соборные встали в ряд лицом к иконам и кланялись <...>, одновременно все пять старух. Они просили у духовницы прощения за свои грехи <...> несколько раз и духовница говорила: простите и меня. На что все отвечали: это ты нас прости, а тебя Бог простит. Говорили все очень искренне, называли себя грешницами, две старухи всхлипывали».

¹⁵⁶ По наблюдениям А.Б. Мороза, «фрагменты, известные по молитвам, переносятся во вновь продуцируемые тексты с искажениями, соответствующими пониманию таких фрагментов. В основе фольклорной интерпретации лежит преимущественно паронимическая аттракция знакомых русских слов интерпретируемыми церковнославянскими, а также основанные на ней же механизмы „народной этимологии“» — Мороз А.Б. «Отчим наш» и «хлеб засушенный». Рецепция и интерпретация церковнославянского языка в русских фольклорных текстах. URL — режим доступа: <http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/conf/marginalii-2010/thesis.htm>.

Моление
в 2012 г.



Их грехи в основном касались нарушения правил сохранения соборными ритуальной чистоты:

«Прости мя грешную — почти как мирская стала, чашкой мешаюсь»; «Я в баню ходила, грешная, невыдранная», «Прости нас, Кирилловна, совсем одолел табак»; «Дай мне, Господи, терпение и смирение — на мужика не выдержала, заругалась, сказал, что болен — работать не пойдет, а через 15 минут смотрю — пьяный!», «Вот мы все виним, что дети наши не молятся, они не виноваты — это я их родила, я и виновата», «Прости, Кирилловна, грешницу — сын ко мне приехал починить телевизор. Я все сидела там с ним и смотрела, как он чинил. Слава Богу — не починил!» (Дневник экспедиции 1993 г. в Базинский р-н Удмуртии).

Для сравнения: А.Ф. из Ваненок рассказывала, что у них в соборе прощаются так: «Прости меня, Лазаревна! Начал, потом четыре поклона, три поклона положишь, начал кладешь, три поклона и сказываешь: прости-мол меня, я на соборе не была, мысли поганые всякие, людей судим <...> (нрзбр.), вино пила, в баню ходила... Все прощат.

<...> Обманывала <...> купим подешевле — дороже продадим — прощаться надо...» (1997 г.).

В 1998 г. в д. Сидоренки Т.А. Мордкович удалось записать, как «прощались» соборные деминского согласия:

Сначала прощается Федосья Петровна: «На машине проехала; Ангела хранителя осрамила — тело осквернила [т.е. помылась]; земляные работы в воскресенье [делала]; много поминать дают [т.е. «милос-

«Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»

тину» не отмаливает]»; упоминала также, что в магазин ходит часто и в сельсовет; что «посуду двойную» держит, не соблюдает строгого чашничества из-за болезни сына, что сын телевизор смотрит допоздна — иногда при телевизоре молиться приходится. Каялась: «Много слышу, много вижу — людям завидую»; «Ем досыта, пью, сколько хотела, не постовала»; «Пост начался, а мы еще молосное едим»; «Халат [вместо дубаса] поверх рубахи ношу» — марається; «Табачишем не сет — ребята курят».

Потом «прощается» Анна Ивановна: молиться некогда — все работа; «Милостину» не отмаливает; стирала с порошком (а нужно со щелоком); «Ангела остудила — тело осквернила» (в бане мылась); «На людей завидую: людям хорошо — мне всё плохо»; «Сны всякие вижу бесовские»; «Мысли бесовские, каки попало, в голову лезут на моленьи»; «На скотину изедаюсь — на котов, на курочок»; «Людей стыжу»; «Радио люблю послушать»; «В юбке хожу»; «Молюсь в галошах¹⁵⁷ иной раз»; «На середе поганое ведро держу». Затем Лукерья Федотовна: «С мирскими сойду, всех обсужу»¹⁵⁸ (дневник Т.А. Мордкович).



Духовник
Андрей
Федотович
и соборная
(с. Соколово,
2012 г.)

Молитвенных домов как таковых в Верхокамье всегда было немного, а к концу XX в. не осталось ни одного. Поэтому, собираясь в жилую избу для праздничных или поминальных молений по приглашению далеко не всегда соборного старообрядца, «приобщенные» каждый раз «строят свою церковь» при помощи нехитрых предметов — высокой лавки, называемой «налой», литых икон и крестов, книг. Утрата храма со всеми священными атрибутами, отличающими церковь от светского строения, ныне уже мало кем ощущается как вынужденное «антихристовым временем» отступление.

С момента начала моления пространство избы между «налом» и красным углом начинает именоваться «алтарем», а потому доступ в него с правой стороны получает только духовник (фактически исполняю-

¹⁵⁷ Галоши относятся к предметам, произведенным вне традиционной старообрядческой общины, а потому и считаются обувью, недопустимой для моления. На молении принято стоять в лаптях, кожаных башмаках-котах («котиках») или в самовязанных носках.

¹⁵⁸ Я благодарю Е.М. Сморгуну и Н.В. Литвину, указавших мне на эту запись.



Ныне налож заменили обычным обеденным столом, а рядом с изданиями XVII в. оказываются современные (2012 г.)



ший обязанности священнослужителя), разжигающий кадило и свечи. Место за наложом, где стоит духовник или духовница, иногда именуется «престол»¹⁵⁹. В настоящее время, когда в большинстве общин-соборов мужчин нет, доступ в «алтарь» стал дозволен духовнице, которая, однако, вступает туда только с левой стороны.

Молиться в верхокамских соборах было принято только при свечах: при электричестве, по общему мнению, «молитва не доходит», «все моление сгорает» (д. Мартиленки, 1993 г.).

За «наложом» справа стоять положено мужчинам, слева — женщинам. Как и в церкви, в избе в течение всей службы хождение или даже лишние движения молящихся осуждались: «Что ходить, как мышей топчешь?» — замечала строгая духовница Екатерина Кирилловна (д. Мартиленки, 1993 г.).

Сакральное пространство, создаваемое в избе во время моления, имеет свои границы и, как представляется, заканчивается за спиной последнего молящегося члена собора. Мирским не только не дозволено молиться вместе с соборными («мешаться крестом»), но и строго запрещено пересекать это пространство, оказываться между «алтарем» и молящимися. Если мирскому доводится по случайности пересечь незримую линию, связывающую молящегося с иконами в «алтаре», его тянут обратно тем же путем, как бы восстанавливая порушенную связь.

Любое нарушение сакрального пространства, как и принятого в этом «чистом» пространстве молитвенного дома поведения, со временем, как кажется, стало восприниматься острее недочетов в чтении и пении на службе. Но объясняется это пониманием высокой ответственности молящегося о спасении: «Примет ли Господь наши молитвы?»

¹⁵⁹ Рассказала Наталья Семеновна Плешивых, максимовская, изд. Нифонята (запись 1987 г.).

Важной частью праздничного и поминального собрания членов общины является и следующая за богослужением общинная трапеза, которую «снаряжает» хозяйка дома (о трапезе — чуть ниже). Наконец, завершается «моление» обычно раздачей милостыни¹⁶⁰. В отношении милостыни в разных соборах существовали свои правила: «У максимовских кормят и милостыню дают. В Николу хлебом подают или мукой, или горохом»; главное «не одной культуры подавать»; «На Пасху яички красили, а после этого деньгами; Рождество, Успенье — деньгами»; «Можно и крупой какой подавать, но дороже всего луком, хоть зеленым, хоть репчатым. А дороже потому, что лук очень горький — всю горечь вытягивает»; «Лучше подать едѣбным» (Екатерина Яковлевна и др.; записи разных лет).

После раздачи милостыни большинство членов собора обычно расходится по своим хозяйственным делам, а между тем именно это время обычно отводилось для благочестивого учительства, именно в это время принято читать «на рассуд» «беседные», «прочетные» книги, петь и толковать духовные стихи. Однако в конце XX в. эта важнейшая в прошлом часть молитвенного собрания быстро стала уходить из обихода¹⁶¹. Обычно наши собеседники (как А.Ф. и А.Л.) не переставали сетовать на поспешность членов своих соборов:

«Это читать можно, читают, да не слушают, лялякают: там у меня корова заболела, у меня то не выросло, другое не выросло, то у меня вот... вот все и разговоры, все про свое...

Читаю, когда стоим, читаю — все тихо, как сели только чуть немножко отдыхать, так [«лялякают»] <...>; я и говорю: все наше моление крах... Бес крутит хвостиком, чтобы тебе интересно было не божественное» (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«— Так не беседуем, да, как бы есть, есть беседные книги, раньше все читали. У нас мама говорила: Промолются до 10, до 11 часов, начнут читать, дак потом под вечер только кончат, потом только пойдят, читают — рассказывают, читают — рассказывают, а нынче ить кто расскажет нам?! Беседны книги ведь нарошно есть.

— А почему не рассказывают?

— Так не понимаем-то ведь! Что рассказывать-то? Не понимаем, что написано: слова нерусские, как-то написано не знаем <...> Корову бы не держать, только бы книги читать — вот бы грамотна была!» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

¹⁶⁰ Обычай раздачи милостыни после моления, в особенности после поминального моления, с 1990-х гг. стал предметом споров между беспоповцами и новообращенными старообрядцами белокрыницкого согласия, укрепляющими свои позиции в Верхокамье. Подробнее об этом: — Rogers D. The Old Faith and the Russian Land. P. 275-279.

¹⁶¹ Ср. аналогичную ситуацию на Вятке и современные сетования на прекращение чтения поучений после богослужения: Градобойнова Е.В. Роль кириллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев. М., 2011. С. 617.



Раздача милостыни после поминального моления. У Евдокии Александровны Ч. на коленях милостыня - деньги и домо- тканые холсты (2012 г.)



«А зимой в Великий Пост, больно много надо читать. Местами очень хорошо писано. Мало беседные книги, ведь читали ведь, Николе читали, читать-то много некому и слушать, надо домой скорее» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

Сакральное пространство молитвенного дома разрушается обычно еще до раздачи милостыни и начала чтения «на рассуд» — с момента выноса из избы «налож» (его между молениями хранят без преувеличенного почтения, где придется, в одной из изб деревни). Но ритуал молитвенного собрания еще не закончен, в это время изба-храм быстро превращается в трапезную, и в этой трапезной палате, как в монастырской, за общим столом рассаживаются только соборные, строго соблюдая иерархию: под иконами в красном углу положено вкушать пищу духовникам и уставщикам, далее певчим и чтецам, а в самом конце стола неграмотным молебщицам. В организации трапезы соборных также нет места случайному, не несущему определенного традицией смысла.

Важная роль здесь отводится соблюдению «чашничества», при котором каждый член общины следит за тем, чтобы вкушать пищу и питье только из индивидуальной, освященной молитвами посуды¹⁶². Отказ от «смешивания посуды» имеет значение, далеко выходящее за рамки ритуала трапезы; он, как отмечалось выше, является важной составляющей «приобщения» и маркирует вступление человека

¹⁶² Каждый член общины приходит на моление непременно со своей чашкой и ложкой, а из общей посуды соборным раскладывают пищу так, чтобы общая ложка не коснулась индивидуальной чашки.



Трапеза после моления (2012 г.)

в сообщество «верных»: «Даже если перед смертью несоборному успеют дать чашку и он попросится — его после смерти отпевают, а если чашку не возьмет — не отпевают» (А.Л., с. Киршонки, 1992 г.). Т.е. даже не молитва, а лишь покаяние и принятие отдельной посуды являются важным основанием для признания христианина *правильно* окончившим свой земной путь (как уже отмечалось, за крещеных, но не приобщившихся к собору при погребении молиться не положено!). Можно согласиться с мнением глубоко и внимательно исследовавшей повседневную жизнь верхокамских старообрядцев Н.В. Литвиной о том, что «старообрядческий быт сакрален, все социальные связи, конфликты, происшествия, все личные переживания пропускаются через причинно-следственный анализ высшего порядка, ведь каждый человек должен чувствовать себя «на Божьей ладони»¹⁶³. Соблюдение запретов и сохранение ритуальной чистоты, в Верхокамье прежде всего в пище и в одежде, как уже отмечалось, осознается как важная часть *послушания на пути к личному спасению*.

Правила сохранения ритуальной чистоты соблюдаются и при подготовке пищи в печи: огонь в печи полагается зажигать не спичками, а «чиканьем» (высеканием искры, обычно о напильник¹⁶⁴). Приготовление

¹⁶³ Литвина Н.В. Обыденная жизнь верхокамских староверов по материалам архива визуально-антропологических съемок 1990–2010 гг. URL — Режим доступа: <http://www.newlocalhistory.com/content/litvina-nv-g-moskva-obydannaya-zhizn-verhokamskih-staroverov-po-materialam-arhiva-vizualno>

¹⁶⁴ К.Г. Мяло выделяет архаические способы «добывание» ритуального огня как особый признак соборных — «хранителей огня», оберегающих «от обмирщения, т.е. от соприкосновения их с окружающей скверной» (Мяло К.Г. Традиционная община в историческом времени. С. 95–97).



Хлеб и ягоды на праздничном столе
после моления на Ильин день (1997 г.)

хлеба к соборной трапезе на «чиканном» чистом огне, из своей, не магазинной муки и закваски также представляется глубоко символичным и соответствующим представлениям об особом значении евхаристического хлеба (хотя в беспоповском согласии больше трех веков не существовало таинства евхаристии!). О хлебе как «теле Христовом» уверенно говорила А.Ф., то же повторяли и другие собеседницы. Вот в каком контексте хлеб возникает в повествованиях о свадебном обряде и в этиологической легенде о хлебном колоске:

«Свадьба приедет, нарошно человека выбирают благословлять, кого позовут, у нас называется тысячкой, кто возле жениха сидит, тот и тысячкой, и благословляет их, венчает, как будто обручает их, а благословлять-то уж отец и мать с хлебом.

— А икона?

— Некоторые иконами, которые хлебом.

— А почему хлебом?

— Так хлеб ведь тоже Божий-дак, Божий плод.

— А вот в „Отче наш“ — какой хлеб имеется в виду?

— Вот этот и хлеб, что едим, но он ведь этот хлеб-то считается Божье тело, у нас мамка говорила де, вот едим — это Божье тело.

— А квас?

— А квас — тоже из хлеба, вот стол — Христова ладонь, у нас мама так говорила, я вот наваливаю, а это так нельзя у нас, это грехи. Хлеб терять нельзя — курице или корове отдаю. Все подбирать надо.

— А если заплесневел?

— У нас не плесневеет, мы съедаем» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

«Бывало, с бабушкой по полю шагаем, идет она между рядками и меня поучает: Хлеб-то он дар Божий и топтать-то его нельзя. Раньше-то хлеба много было, зернышки тожно по колоску прям от земли шли. Так вот хлеба-то было так много, что одна баба взяла да подтерла своему робенку зад хлебной лепешкой. Богушко увидал это, разгневался, схватился за колосья у самого корня и сдернул зернышки: „Не бережете хлеб, пусть никогда вам не будет его“. Лишь верхушка осталась. Богородица схватилась за колосья сверху рукою: „Детишек



Молитва
после трапезы
(2012 г.)

малых пожалей, оставь младенцам“. Токмо зернышки сверху и остались. Тожно береги хлеб-то, не топчи, по рядочкам только ходи» (записано Екатериной Артемьевной Гавшиной в Кулиге, 2001 г.¹⁶⁵).

Впрочем, такого рода этиологические легенды бытуют и в отношении других блюд трапезного стола¹⁶⁶.

Конец жизни и конец Века. Сосредоточенность духовной жизни соборных старообрядцев Верхокамья на следовании по пути спасения формирует обостренный интерес и грамотных, и совсем не умеющих читать членов общин к вопросам индивидуального конца земной жизни (малой эсхатологии) и общей кончины Века (эсхатологии «большой»).

О смерти старообрядцы Верхокамья готовы говорить много и подробно. И приведенные выше повествования А.Ф. о приходе смерти, родившиеся под сильным впечатлением от прочитанного в Житии Василия Нового (и увиденного в цветных иллюстрациях старообрядческого издания начала XX в.), не являются исключением. Помимо текстов Жития Василия Нового на рассуждения верхокамских старообрядцев о смерти и посмертных странствиях души оказали влияние духовные стихи

¹⁶⁵ Полевые материалы Юлии Васильевны Тютиной были любезно предоставлены мне Е.М. Сморгуновой.

¹⁶⁶ Ср. этиологические легенды о свинье, зарывающей Христа от преследователей, прячущей Его следы: Славянские древности. М., 2009. Т. 4. С. 253–275; Чувьуров А.А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев (URL — Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/130-1-0-1201>; доступ 21.08.2012).



(особенно часто переписывали в сборники и пели стихи «О, неумолимая смерть лютая и немилостивая», «О, смерти, люта и гневлива», «Век твой скончается, а смертный час приближается» и другие¹⁶⁷), проложные поучения Василия Великого, Иоанна Златоуста, излюбленное «Извещение от ангела Макарию Египетскому» и др.¹⁶⁸. Из позднейших текстов, бытующих в Верхокамье, о посмертных муках повествует видение 1902 г. послушницы Тихвинского Введенского монастыря Феклы (рукопись «Сон Феклы» в списке 1960 г. была приобретена в Верхокамье и для собрания МГУ)¹⁶⁹. О смерти много говорили в приводимых выше записях А.Ф. и А.Л.; их повествования дополняют и другие записи¹⁷⁰.

«— Как выглядит смерть?

— Она идет страшная шибко, несет с собой струмент: пилу, долото, надо подпиливать, долбать самого человека. Если смерть идет, не остановить. Смерть не кажется, [а] кажется больному, другие не видят. Может показаться как курица, а сестра умерла — ей ведь смерть лошадью да коровой показалась. Всем по-разному кажется. Смерть бывает хорошая и плохая. Плохая случается: пал, зашибся, без покаяния [умер] <...>

Душа крещеного после смерти, после исправы встречается с Богом на 9-й день, стретины называется. Престол, где Господь Бог сам, где Высший. Нам ведь трудно знать, где Господь. Если же человек не подчинился, сам себя вел, Господь говорит, что он его не знает, и прогоняет. Душа уходит из человеческого тела сразу после смерти, ее ангелы подхватывают. Хорошая душа на ангела похожа. Душа никому не показывается, но требует, чтобы за нее молились и милостыню подавали, за это сбавляет грехи, и Господь ее встретит. А так скажет: „Я вас не знаю, уйдите от меня, окаянные“¹⁷¹.

Усердно нужно молиться за душу до 40 дней, шибко велят молиться, а иначе она плачет тоненьком голоском под окошком или в трубе ревет.

140

¹⁶⁷ Кому повем печаль мою. С. 26–27 и др.; Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. С. 120–122.

¹⁶⁸ Структура и образность славяно-русских нарративов о смерти и посмертном странствии души рассматривается в кн.: Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.

¹⁶⁹ Имеется в Верхокамском собрании МГУ (№ 441), и как будет показано ниже, сохранилась и в устной передаче. Ср. о том же видении Феклы: Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии / сост., подготовка текстов, вступ. ст., комментарии Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 2008. С. 175–190.

¹⁷⁰ Безусловно, сравнительно подробные фиксации участниками археографических экспедиций бесед об «образах смерти» были связаны с общим вниманием к этой проблематике после выхода в свет известных работ Ф. Арьеса и других исследователей «Школы Анналов», созыва серии конференций и симпозиумов в России и за рубежом. Примечательно, что Н.В. Литвиной даже удалось создать фильм о погребальном молении в верхокамском пос. Северный Коммунар. См. также: Кушкова И.С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.). С. 46–53.

¹⁷¹ Безусловно, и здесь Наталья Семеновна пересказывает Житие Василия Нового.

До 40 дней ангелы везде водят человека, показывают, что делал, а бесы дела его вешают [видела в книге картинку, очевидно, в лицевом издании Жития Василия Нового]. А был старичок бедный, все над ним потешались, званы Лазарь убогий, а брат был Лазарь богатый¹⁷². Убогий умер — стали вешать [дела его], богатый умер, стали вешать. Убогий только платочек положил, а богатый деньги ложил, а платочек-то перетянул. А у бесов-то крючья, клюшки, они богатого схватили и в огонь. И веса бесы тянут клюшками, чтобы в свою сторону перетянуть. Хорошие дела человека ангеля пижут, а плохие — бесы <...>

[Описывая похоронный обряд, посетовала на множество хлопот:] человек умер, как страду убираешь.» (Наталья Семеновна, д. Нифонята, 1987 г.).

«— А пугаются смерти?

— Как не испугаешься смерти? (смеется). Мне вот тоже страшно, как я умирать буду. Сколько грехи.

— Покаяться же можно?

— Да ведь успеешь — нет ли? Хотя бы так-то не умереть же. <...>

— Как смерть представляют?

— Смерть во сне является. Как во сне увидишь смерть, как придет. Скоростижна-то смерть с пилками, да с литовками ходит, да с топорами, ведь подпиливает жилки те ить. Она назад лицом ходит. В лицевой книге я видала¹⁷³. Была когда-то, да не знаю, где они, все книги потерялись.

— А если покался человек? После 40 дней куда?

— После 40 дней идет куды-то, вымолят дак, молятся все, так вымолят, на правую сторону пойдут, а то ведь которые вить те на левую пойдут.

— А на левую?

— Ужо от Бога-то подальше. Овечки направо идут, а козы налево. Козье молоко грешно исть¹⁷⁴» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

«— Смерть может хорошему и нестрашной покажется. Один Бог безгрешен. Смерти должны бояться, как грома боимся. Раньше люди жили спокойнее, грешили меньше.

— Что в смерти страшно?

— Который помрет, как уснет тихо, баско, а который бьется, выбивается из последних сил и помереть не может. Он помрет, наверно, спокойно, и там будет спокойно. Одна женщина говорит: пришла

141

¹⁷² Наталья Семеновна обращается здесь к евангельской притче о двух Лазарях и духовному стиху, возникшему на ее основе (см.: Кому повем печаль мою. С. 143–146). Однако мотив о «платочке», перевесившем добрые дела бедного Лазаря, в духовном стихе отсутствует.

¹⁷³ Вероятно, все то же Житие Василия Нового.

¹⁷⁴ В этиологических легендах славян коза часто выступает как нечистое животное и противопоставляется корове и овце, чистым и «божьим» созданиям — см. Белова О.В. Коза // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 523. Ср.: Ахметова М.В. Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхокамья) // ЖС. 2003. № 3. С. 44–45.



Разговор
О. Цапиной и
М. Кий
с Натальей
Семеновной
в Нифонятах
(1987 г.)



142

старуха и говорит, ты скоро помрешь. И та просила: у меня робята не выращены и внучата много, так померла в другой деревне другая женщина. Вот ей смерть приходила. А как выглядела — не знаю я. Смерть ей отсрочила <...> Одна женщина видела, как святой Георгий и ангелы, и все муки мытарства, ведет ангел к огненной реке, он и говорит: бодрствуй, Феклуша, и молись, и она перешла только по жердочке, она не думала, что переедет, и она дошла до того, что до самого светлого места, и ей там соседка сказала, тебе мол, Феклуша, еще рано! Но она это только во сне видела и говорит: ты мене молилась, сколько лет молилась, а сейчас вдруг перестала, и вот он снова ей привидился, потом пересказала, она, видно, попала в хорошее место-то¹⁷⁵» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«Душа до сорочин дома живет. Ходит прощаться с местами, а на ночь приходит в дом, но не показывается, пошевелить что-нибудь только может» (Евдокия Прокопьевна, д. Косогор, 1988 г.).

¹⁷⁵ Марья Давыдовна пересказывает упоминавшийся выше «Сон Феклы».

О частном суде и о загробном мире, пожалуй, самыми яркими оказываются приводимые выше свидетельства А.Ф. И в ее повествованиях учение о частном и Страшном Суде при всей зримости и телесности образов осмыслено почти канонично:

«— А куда душа исчезает после 40 дней?

— А куда Господь ее посадит — тут она и сидит. Пока Страшный Суд не был — никто не в огне! Грешники молят — Господи, не дай Страшный Суд, мы де хоть не в огне, а праведники молятся — Господи, скорей уж дай Страшный Суд! А пока Господь терпит ешшо».

Размышления А.Ф. о загробном мире наполнены зримыми образами рая и ада. Рай — горний мир, «где мужики будут жить особо, а бабы особо», «земля обетованная — текет молоком и медом», «сады со сладкими плодами», правда «не сказать нам — шибко ли баско — не были дык». Этот образ мог отчасти быть навеян картинами рая в духовных стихах:

«Там растут и процветают древа райские всегда,
Там рожают, умножают своего сладкого плода,
Там летают и воспевают птицы райския всегда,
Там несть ни дни, ни ночи, осияет свет всегда
Там несть ни зимы, ни лета, а всегдашняя весна»¹⁷⁶.

Духовные стихи могли стать и источником образов ада «с огнем», муками, холодом адским¹⁷⁷. Вместе с тем картина потустороннего мира в рассуждениях А.Ф. не двоична, ее картина мира иного имеет сложную иерархическую структуру, но, как кажется, вполне согласуется с начертанными кападдокийскими отцами церкви размышлениями о «множестве обителей Господа», в которых блаженство праведников будет уготовано в разных степенях (Василий Великий), или о «промежуточном положении» ни в аду, ни в раю, равно лишенных мук и наслаждений, умерших некрещеными младенцев (Григорий Нисский)¹⁷⁸:

«— В раю некрещенные младенцы?

— В темном месте — не в огне, не в муке, не в раю. Оне только в темном месте.

— А где темное место?

— Не в раю. У Господа Бога много мест».

Или о святых:

«— А святые где до Страшного Суда?

— Святых-то, наверно, сразу маленько врозь... не знаю вот. Вместе-то или врозь... Места-то у Господа Бога много...»

¹⁷⁶ Кому повем печаль мою. С. 169.

¹⁷⁷ Там же. Например, с. 251, 272 и др.

¹⁷⁸ Сочинения Василия Великого и Григория Нисского сохранились не только в старопечатной, но и в рукописной книжности Верхокамья. См.: Рукописи Верхокамья.

143



К сожалению, собрать рассказы на подобные темы у других информаторов, кроме А.Ф., нам не удалось¹⁷⁹.

Значительно полнее, нежели о частном суде после смерти, в полевых материалах представлены рассуждения о Кончине Века и Страшном Суде. При этом эсхатологические нарративы, которые были записаны, весьма разнородны и опираются на источники различного происхождения. Примечательно, что к концу XX в., когда ожидание свершения эсхатологических предсказаний стало особенно напряженным, книжная христианская культура Верхотамья уже утрачивала свое влияние, а потому и получавшие распространение объяснения Кончины Века весьма условно можно соотнести с книжными памятниками, хотя тексты Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского, Слово Ефрема Сирина о Втором пришествии Христове, Сборники с «Повестью о 12 снах Шахайши»¹⁸⁰, «Словом Палладия мниха»¹⁸¹ и тексты духовных стихов о Страшном суде¹⁸² сохранялись в личных и соборных библиотеках. Эсхатологические предсказания продолжали переписывать и во второй половине XX в., как это сделала «тетка» А.Ф. (Евдокия Васильевна из соседней д. Петраконово, которую в 1982 г. я еще застала в живых). Примечательно, что именно рукопись «тетки», а не книжные сочинения, в частности слово Ефрема Сирина о Втором пришествии, называла А.Ф., пространно рассказывая о последних временах, сошествии Ильи и Еноха и даже упоминая Иерусалим и «пуп земли». Однако в целом фольклорные версии легенд разного происхождения, от сказочных до псевдонаучных, чаще стали заменять книжные версии особенно с конца 1980-х гг. В это время всевозможные эсхатологические предсказания с навязчивой активностью обсуждались в прессе, на телевидении и радио. Обычно далекие от средств массовой информации соборные старообрядцы на этот раз, как оказалось, с легкостью готовы были включить новые «знаки» Второго пришествия в сложившийся и поддерживаемый традицией ряд. Так,

¹⁷⁹ О влиянии эсхатологической книжности, как канонической, так и апокрифической, на народные представления об аде и рае, а также о некоем «среднем состоянии» (наподобие Чистилища) см.: Сахаров В.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. С. 180.

¹⁸⁰ Переводная и получившая на Руси распространение в Средневековье «Повесть о 12 снах Шахайши (или Мамера)» с описанием катастрофических бедствий, сопутствующих концу света, в Верхотамском собрании МГУ представлена двумя списками конца XIX и начала XX в. Вполне вероятно, что не утрачивался интерес к этой повести и в последующее время, недаром же на списке (ОРКиР НБ МГУ № 1537/1) начала XX в. скорописью написано «Сия книга истово писано» (л. 8 об.).

¹⁸¹ Текст эсхатологического «Слова Палладия мниха» был чрезвычайно распространен в Верхотамской книжности, только в Верхотамском собрании МГУ он представлен 17 списками.

¹⁸² Например, в духовном стихе «А как жили мы, грешницы...» эсхатологические предсказания:

И небо во свиток свистея

И звезды спадут с небеси на землю,

Спадут они, яко листие...» (Кому повем печаль мою. С. 85); см. также духовный стих «По грехом нишим...» (Там же. С. 202–207).

наряду с часто повторяющимися старообрядцами признаками конца света — паутиной-провоолокой, опоясавшей весь мир, железными птицами, железными конями и т.п., в Верхотамье заговорили о «номерах у каждого человека вместо имени» и о людях, спустившихся с летающих тарелок¹⁸³. В целом участникам экспедиций 1980–1990-х гг. удалось собрать такой ряд эсхатологических рассуждений.

«Дедушка то ой, он все говорил, он молитву читал, все наизусть помнил, да еще ляжет на печку говорит: девки, идите-ка сюда, вот идем, он говорит: девки, вы доживете до этого, доживете, я не доживу. Вот все он начал говорить: вот то-то будет, вот земля, вот, значит, проводами, проволками вся обтянута, земля вся обтянута проволками. Мы спрашиваем: зачем, дедушко? Он грит: вот увидите! Кони будут железные. Как это кони железные? Да вот не будут на лошадях, пахать на лошадях не будут, вот там птицы железные полетят. Все рассказывал он: я не доживу, вы доживете. Сейчас некоторые слова, как я запомнила, все так идет, все по ивонному рассказу, что интересно [он говорил]: девки за парнями сами будут бегать. Я не понимала, спрашиваю: ну зачем, дедушко, бегать будут они за парнями? Щась и то ведь» (Прасковья Евдокимовна, с. Киришонки, 1997 г.).

«Перед концом света всем клёма на лоб давать будут. Земля, как 9 аршин, гореть будет¹⁸⁴» (А.Ф., 1992).

«Придет такой добрый [Антихрист?!], а на лбу рога, и корону сверху наденет, и сядет на престол» (записано от Надежды Емельяновны Шамариной, которая жестами и мимикой делала все рассказываемое очень ярким и зримым, Верещагинский р-н, 1992 г.).

«[Колорадский] жук — дело окаянного. Окаянный выпускает жуков, больше кто? <...> В Библии сказано: будет жизнь хорошая, да мало поживут. [Из примет конца света называет:] Воровства стало много да распутства» (Степанида Федоровна, пос. Сев. Коммунар, 1989 г.).

¹⁸³ Ср.: «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент.: О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 87–101; Данилко Е.С. Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // ЭО. 2007. № 4. С. 43–53; Ахметова М.В. Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхотамья). С. 44–45; Волкова Т.Ф. Исторические и эсхатологические представления печорских старообрядцев (на материале устных рассказов усть-цилемских крестьян) // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2011. № 3. С. 74–77; Белоусов А.Ф. Последние времена. С. 9–33; «Народная библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 389–410; Соболева Л. С. Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности. Очерк первый. Рукописный облик устного слова (Очерки истории Урала. Вып. 36). Екатеринбург, 2005 и др.

¹⁸⁴ Ср. записанный в Верхотамье рассказ о том, что «с востока на запад пойдет огненная река, и земля „выгорит на тридевять локоть“, после чего станет белой». М.В. Ахметова связывает данный рассказ с апокрифическим «Откровением Иоанна Богослова» (Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхотамья). С. 44–45).



Толкование Апокалипсиса. Евдокию Александровну слушают О.Б. Христофорова и П. Кузьминых (2012 г.)



«Когда конец света наступит, негрешные умрут, а грешные сгорят, будут валяться, как головешки. Очень страшно сгореть. Есть книга, в которой вопрос-ответ, там в конце прочитала. Будут два знамени — дальнее и ближнее. Ближние знаки — обвалы, бури, вулканы, как теперь часто случается. Потом должны быть две зимы и два лета — дальние знаки. Две зимы люди переживут, а два лета не смогут. Богушко все сушит: воды не будет, деньги валяться будут никому не нужны. Потом земля пыхнет» (Аксинья Леонтьевна, с. Киршонки, 1992 г.).

«В 1991 г. чего-нибудь будет: Благовещение с Пасхой совпадет, или какая-то перемена жизни, или кончина жизни <...> [При конце света] будет сильный гром в 49 раз сильнее, чем вчера был¹⁸⁵. Хорошей жизни не бывать, кроме огня и воды, да смолы. Если грешной человек, детей нет — некому за ево душу подать. Хуже всего некрещеному ребенку, даже если совсем маленький. Писано: все будут воры, ни один не будет не вором. Вот сейчас колхозы, даже ребенок — крадут. Всего должно быть 35 царей, последний Антихрист. Антихрист сказал: куда надо воду поднесу. Вот сейчас колонки, это от Антихриста. Я вон в какую гору носила воду-то, а сейчас...» (Марфида Николаевна, с. Степаненки, 1989 г.).

Через 2 года та же Марфида Николаевна рассказывала:

«Хлеб не будет, вода не будет. Антихрист на престоле воссядет. Я царь, я — бог, скажет, за воду и за хлеб печати будут ставить. На

лоб — за хлеб, на руку — за воду. Детей со связанными руками поведают за печатью, 14-летний отрок, мальчик, скажет Антихристу: ты слуга сатаны!

Крови будет до конских ус, а где высоко — до колена. Огненные стрелы будут. И корона сатанинская — прах и пепел. Смерть будет тем, кто не принял печать. А вы печать не принимайте, уйдите в пещеры и засыпайтесь песком. Антихрист сам высокий и черный, двухметровой роста. Это будет до 2000 века, по старым книгам писано. Будет ли у каждого человека только номер?» (с. Степаненки, 1992 г.).

О конце света: «Кто знат, коды будет? Коды робята не будут рождаться, скот не будет плодиться, реки будут пересыхать» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

«В конце света Антихрист спустится, перемена жизни будет — или все погибнем, или, кто в пещерах и подвалах, спасутся» (Анисья Яковлевна, д. Сосновка/Развал, 1992 г.).

«Земля засохнет, остынет, появятся трещины. Из трещины выйдут царь и Антихрист и будут казнить людей, ногти обрывать. Бог, может, за них и заступился бы, да недостойны они его. Воду люди захотят испить, а вместо воды будет золото, хлеб обернется камнями. Пришли две старухи, сказали, что молодые будут гибнуть и от машин, так как без веры, и отпевать тех, кто погибли, не будут, так как оне не готовились. У крещеных душа, может, и не погибнет, а у некрещеных погибнет» (Татьяна Ивановна, д. Артеменки, 1988 г.).

Близкая версия: «Хуже будет — земля вся закаменеет, источники пересохнут, так потрескается, что не перепрыгнуть, дети на руках у матерей от голода помирать будут. Люди пить будут искать — увидят, блестит что-то. Вода! А это не вода, а серебро и золото. Сейчас ведь все богатства ищут — вот и найдут! Это в 2000 году будет, но, может, Господь прибавит...» (Евпраксиния и Евдокия Федоровны, д. Мишино, 1990 г.).

«С концом света все церкви превратят в ясли, птицы стальные будут по небу летать, земля проволокой свяжется, Богу молиться не будут, креста носить не будут, мать родную признавать перестанут, по земле железные оралы пахать будут» (Федора Ивановна, д. Демино, 1991 г.).

«Страшный Суд будет на високосную субботу <...> Антихрист руки связал — ведь не молимся. Раньше луна ходила по одному месту, а теперь — то там зародится, то тут. Месяц потемнел¹⁸⁶. Антихрист — государь. Последний государь — женщина, она уже родилась и сидит в президиуме» (Евдокия Леонтьевна, д. Эсеквал, 1988 г.).

«Говорят, что скоро земля пыхнет. Скотины не будет, птиц, зверей. Раньше птицы табунами летали. Люди от крещения отпираться

¹⁸⁵ Ср.: «Как же тогда перенесем, как скоро услышим глас трубы с неба, превосходящий всякий гром, взывающий и пробуждающий от века уснувших праведных и неправедных» (Ефрем Сирий).

¹⁸⁶ Ср.: «Тогда, возлюбленные, от такого огня реки оскудеют, источники исчезнут, звезды спадут, солнце померкнет, луна мимо идет, по написанному, светится небо аки свиток» (Ефрем Сирий. Слово о Втором пришествии).



будут. Сейчас много некрещеных. Еще говорят, что на тарелках люди спустятся. Кто такие? Может, сатана, он, говорят, сейчас на землю вышел, поэтому, может, и с неба спустится» (Домна Стафеевна, д. Сергеевка, 1991 г.).

«На человеке будет поставлена печать 666. Земля станет медная, небо железное. Люди по дорогам будут валяться, хоронить их не будут. А до кончины мира осталось 3 года» (Михей Мартемьянович, с. Сев. Коммунар, 1991 г.).

«Если 7 праведников останутся — свет еще будет стоять. А на трех праведниках свет уже не удержится» (Александра Ивановна, д. Лесотара, 1988 г.).

«Скоро конец света будет, звезд мало будет и чуть заметны. Ведь звезда на каждого человека. Звезда падет — человек умрет» (Агафья Филипповна, с. Самки Глазовского р-на, 1992 г.).

«Скоро Страшный Суд не будет, сказано в 8 тысяч лет, а сейчас 7495 (1987), значит, может и быть в самом конце тысячелетия. Антихрист появляется в людях, как черт в Никоне или Никон в образе черта». «В Писании-от сказано так: Бог век может прибавить и убавить. Ученики спрашивали Христа: „Когда конец света?“ Он сказал: „Только Отец может знать, я не знаю“. Никто не знает о конце света. В 8-й тысяще конец, в лицевых книгах, Апокалипсисе так нарисовано-от со слов: вперед написано, потом нарисовано. Река огненная будет с Востока и до Запада. Это когда Благовещение и Пасха в один день, тогда может быть конец света. Там разчислено: Благовещение 1-й индикт, 1-я луна, чтоб все сходилось. Ну, в 1991 году» (Григорий Киприянович, деминский духовник, с. Путино, 1987 г.).

«В детстве Лицевую книгу читали, я тогда уже могла, хорошо читала. Там-то антихрист был нарисован. Щас антихрист и правит-от. Сколько лет и царствовать будет, людьми управлять — никто не знат. Щас он указы дает. Цепями земля опутана железными, железные орлы летают, кругом неверные и Богу не разрешают молиться. Двенадцать труб вострубят — страшно, щас одной-дык боишься, а тут 12, небо медное, солнце железное, луна превратится в кровь, воды не будет. Подумают — в луже вода, а там серебро и золото. Люди не будут умирать — как головешки валяться будут» (Вера Ивановна, пос. Кузьма, 1987 г.).

«До конца света осталось 10 лет. Камни, лес пожжет, моря высохнут, только бы умереть, хоть тело не будет погребено. Люди по делам — кто в ад, кто в рай. Судить будет на престоле Господь. Ад — все в темном месте сидят до Страшного Суда. Потом, что заслужишь, то и получишь <...> Антихрист уже пришел. Маленькие раньше не садились за стол не перекрестясь, теперь садятся. Вот я слышала, перед концом света полетят по верху железные птицы — самолеты, по земле стальной конь — поезд, землю проволокой стянут — уже стянули, правда!» (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.).

«Писали, перед концом света стальные птицы будут летать, колючей проволокой землю стянут, есть будут из одного котла, про это соседка читала. Антихрист уже пришел, давно одни старики говорили. Сгорим все. Трудно знать, там же никто не был. По всему видно, последнее время живем: тарелки летают, грабят, убивают» (Ульяна Исаковна, с. Сепыч, 1990 г.).

«Пророки пророчили и вышло все из точки в точку. У Николы пророчество о стальном коне, у которого огонь изо рта и дым. И пришел этот конь при колхозе, [когда] сначала в Сепыч пришел трактор. Пророчество, как из домов выгонят, «из семи домов один дом», так и стало — из семи деревень в одну, из семи городов в один!» (Наталья Семеновна, д. Нифонята, 1987 г.)¹⁸⁷.

Приведенные свидетельства о Кончине Века позволяют говорить, что эсхатологический нарратив старообрядцев, некогда носивший отчетливые конфессиональные особенности в нумерологических расчетах или полемике о «чувственном» или «духовном» антихристе, стал к концу XX в. утрачивать свою оригинальность, в значительной степени подпитываясь из общих с иными конфессиональными группами источников¹⁸⁸. Общим основанием, сохраняющим свое место в объяснениях скорого светопредставления, остаются хронологические рубежи (прежде всего совпадение Благовещения и Пасхи в 1991 г., «високостная суббота» и рубеж тысячелетий, который отчетливо стал появляться в эсхатологических толках с конца 1980-х гг.) и нумерология (упоминания о печати антихриста 666, о 12 трубах, о громе «в 49 раз» сильнее обычного, о 9 аршинах вглубь горящей земли, даже о 7 домах «в одном доме» или о 7 праведниках, которые удержат землю, тогда как 3 уже не смогут удержать). Общими здесь оказываются и рассуждения о нарушении божественного порядка — о природных катастрофах («обвалы, бури, вулканы, как теперь часто случается», засуха, огонь-«пыханье» земли) и экологических бедствиях (в том числе, о засилье колорадского жука), о голоде и ничтожности богатства (злата-серебра), которым нельзя прокормиться, о технических приспособлениях (гибель молодых «от машин» и

¹⁸⁷ В 1992 г. она же говорила более подробно.

¹⁸⁸ Ср.: Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране. М., 2010; Мельникова Е.А. «Воображаемая книга». С. 104–116; Левкиевская Е.Е. Представления о «последних временах» и конце света в современной крестьянской традиции // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всероссийской научной конференции. СПб., 1999. С. 190–193; Маслинский К.А. Эсхатологические рассуждения современных крестьян // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии СПбГУ / Ред.-сост. М.Л. Лурье. СПб., 2000. С. 91–104; Мельникова Е. Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет? // Антропологический форум. 2009. № 1. С. 250–266; Panchenko A. Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. 2001. Vol. VI. No. 1. P. 10–25; Viola L. The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside // The Journal of Modern History. 1990. Vol. 62. Issue 4. P. 747–770.



даже появление колонок водопровода в деревне расценивается как «искус») и нашествии иноземцев или инопланетян («тарелки летают»).

Очевидно, что изменение тематики традиционного старообрядческого эсхатологического нарратива и принятие в качестве «своих» иноконфессиональных и инокультурных текстов свидетельствуют, как и в целом нарратив на религиозные темы, об утрате замкнутости и серьезной деформации конфессионального книжного знания.

Вместе с тем в процессе изменения религиозной картины мира старообрядцев Верхокамья разные пласты культурной памяти социума, как представляется, взаимодействуют по-разному. В старообрядческом сообществе с богатой и столетиями сохранявшейся книжностью бóльший урон несет христианская, опирающаяся на книжное знание культура, нежели культура фольклорная с присущей ей своеобразной иерархией далеко не только христианских образов и установок. По мере ослабления контроля со стороны религиозных авторитетов старообрядческих общин почти повсеместно обнаруживалось, что суждения новых менее «грамотных» и «книжных» лидеров общин, а за ними и их паствы относительно мифологических образов низшей демонологии и способов противодействия вмешательству сил зла в человеческую судьбу и окружающий мир становились все более далекими от православных молитвенных практик, все более открытым становилось и обращение к магическим практикам, ранее тщательно скрываемым и запретным.

Дуализм природного мира. Наиболее заметным в Верхокамье конца XX в. стал выраженный дуализм верований и непосредственность в восприятии сил благих и темных («Бес и Бог вроде как два брата» — Анисья Авдеевна, с. Мысы, 1988 г.) и локусов их обитания.

Традиционно — и Верхокамье здесь не является исключением в славянском мире — с ритуально «нечистым», демонологически окрашенным пространством связываются мельница и баня, но баня — особенно часто. Для соборных старообрядцев Верхокамья продолжает существовать строгий запрет мыться в бане¹⁸⁹, и, как показано выше, за нарушением этого запрета следует обязательное покаяние на исповеди и даже епитимья. Напомню, что А.Ф., доказывая благочестивость своего отца, упоминала о том, что «отец на пирушку не ходил, пьяной не напивался, в баню не ходил — дома или в речке мылся. Грех в баню ходить. Ежели в баню заходишь, одной ногой ступи, поверотися и ногу вымой...».

В этиологические легенды, объясняющие запрет пользования баней, как представляется, вовсе не случайно попадают те же сакральные числа 3, 7, 12, что и в эсхатологические пророчества: «Ангел в баню не заходит, баню строите — земля 3 дня ревет» (А.Ф., 1989 г.); или «Баня — мес-

¹⁸⁹ Примечательно, что обычно при перечислении прегрешений «мытье в бане» стоит в паре с «пьянством»! См. выше об исповеди верхокамских старообрядцев.

то нечистое. Перед тем как впервые баню хотели строить, земля 3 года плакала» (Марфа Алексеевна, д. Кирики Степаненского с/с., 1988 г.); «На мельнице бес садится на колесо, чтобы мука не мололась. Бесы в бане живут, потому что баня стоит на семи водах» (Степанида Федоровна, пос. Сев. Коммунар, 1989 г.); «Как человек в бане, ангелы 12 раз пролетают и говорят: „Раб Божий горит!“» (Анисья Авдеевна, с. Мысы, 1988 г.). Или в мифе об обретении колдовского «знания»: «Надо в 12 часов в баню идти и там через огонь пройти» (Федосья Ефремовна, с. Киришки, 1992 г.); «Соборным мыться в бане нельзя — 60 бесей в бане живут. Ушел один старик в баню и на каменке помер — а как же он сам на каменку попал?» (Марина Тимофеевна, д. Захарово, 1988 г.); «Соборным в баню ходить нельзя — 7 лестовок за баню. В баню идешь — ангелов стыдишься, потому окна затемняешь» (Прасковья Николаевна, д. Сидоры, 1988 г.).

Порой в местных быличках баня может приобретать и антропоморфные черты — сердиться, требовать ритуальных дарений.

Фотинья Андреевна из д. Мартиленки рассказала, как ходила лечиться с наговором у «поповской» (sic!), которая сказала ей: «Баня рассердилась на тебя, ты ей отнеси хлеб да соль, да иголочку подари ей» — «Я и подарила» (запись 1992 г.).

Есть, правда, и другой тип повествования, в котором силою молитв подвижников за веру даже баня может превратиться в храм: «Патриарх Никон расколол веру. Три-четыре человека убежали, взяв только кадило, по реке Кирже. И в Пасху стали молиться в бане, и на бане цветы расцвели! Ныне не расцветут у нас, грешников» (Марья Яковлевна, с. Самки, 1992 г.). Но подобный и, впрочем, единственный рассказ лишь подчеркивает статус бани как локуса «опасного» и обиталища «ефиопов», исправить, который под силу только святым.

На два лагеря — Божих существ и бесовых в повествованиях наших собеседников распадается и окружающий живой мир флоры и фауны.

«Божьими» существами считаются домашние животные, причем на особом положении — кошка, из лесных животных — медведь, из птиц¹⁹⁰ — голубь, воробей¹⁹¹, из насекомых — муха, муравей, пчела («нельзя убивать пчелу или муравья — работают все время, грех!» — Прасковья Николаевна, д. Сидоры, 1988 г.). Из флоры чертами «Божьего дерева» наделяют прежде всего березу и ель. Примечательно, что эти деревья первыми упоминаются как своего рода «заместители» духовника, способные принимать исповедь, и как иконы, к которым может

¹⁹⁰ Впрочем, и о бестелесных существах говорят как о птицах: «Ангел у каждого свой, до смерти за человеком ходит <...> На поезде едешь, он на крылышках летит, не отстаёт от человека» (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.).

¹⁹¹ Высказывались и суждения о том, что «птиц браковать — лучше на свете не жить», что любая птица — святая и после нее можно даже пить. Исключение составляет только курица, покуда «она по воздуху не летает» (Федора Ивановна, д. Демино, 1991 г.).



быть обращена молитва: «Все животные и растения Божьи, но прощать-ся можно только у березки» (Матрена Антиповна, д. Паклино, 1990 г.); «Говорят, если нет иконы, так вот на елочку можно молиться, из елочки можно крестик вырезать и такой крестик носить» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.)¹⁹².

К бесовскому лагерю наши собеседницы относили волка, кабана, рысь, которые в отличие от медведя нападают на людей «исподтишка», «подло» (главное объяснение их отнесения к отреченной сфере), а также осину-«чертову лесину»¹⁹³, кровососущих насекомых (просто потому, что кровососущие!) и хищных птиц.

Стремление осмыслить распадающийся надвое окружающий мир дает импульс для создания и распространения разнообразных легенд, которые, в свою очередь, порождают новые модели объяснения, почему в этом мире одних Божьих тварей следует предпочитать другим. В отношении осины чаще всего приводится весьма распространенное апокрифическое суждение о Иуде, якобы повесившемся именно на осине:

«Если нет духовника, человек человеку может проститься. Можно даже елочке, любому дереву, кроме осины, осина — чертова лесина. На ней Иуда повесился. Иуда — тот же черт, он Христа предал и задушился со страсти» (Мария Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

В устных апокрифах существа и растения отреченные и творения «божьи» становятся соответственно пособниками зла или, напротив, оказываются послушны Всевышнему.

152

Медведь: «Медведь без спросу у Бога не давит. Спросил он у Господа задавить красну корову с белой звездочкой — „стара, скоро умрет“. Разрешил Бог. „А Никола милостив был, глиной замазал звездочку — одна де корова была у старушки“» (Марфида Николаевна, с. Степаненки, 1992 г.).

Муха: «Муху не бракуют, она Божья. Когда Иисуса распяли, муха села ему на грудь, думали, что это гвоздь, от лишних мук она избавила» (Мария Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.). «Муха не заклеименная. Когда Иисуса Христа распяли, муха села ему на уста и сидела до конца. Если муха в чашку попадет, есть из этой посуды можно.

¹⁹² Об этом же говорили и А.Ф., и А.Л. (см. выше). Ср.: Chuvyurov A. Trees in Komi (Zyrian) Rituals and Beliefs // <http://www.erm.ee/pdf/pro18/chuvyurov.pdf>; Куликова И.С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхотамья.

¹⁹³ «Осина — она проклятая — все дрожит», «Иуда — продал за 30 серебряников, так вот раньше не давали осиновою веткой скотину хлестать» (Марья Давыдовна, с. Киршонки). Ср. многочисленные повествования о «дрожании» осины и о том, что на ней повесился Иуда, в восточнославянской традиции: «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды. С. 202–205, 326, 344, 361–364 и др.

Муха — Святого Духа¹⁹⁴, мух убивать нельзя. А вот таракан — поган» (Федора Ивановна, д. Демино, 1991 г.).

О свинье, кошке, собаке: «Свинья — Божье животное. Когда Ирод искал Христа-младенца, чтобы его убить, свинья зарыла его в землю, скрыла¹⁹⁵. Кошка¹⁹⁶ — чистое животное, через кошку молятся. После кошки посуду можно пользоваться. На том свете первая встреча будет с кошкой¹⁹⁷. Собаку в избу пускать нельзя, и посуду, если собака из нее поела, выбрасывают. Мышь, если попала в посудину, посуду выбрасывают» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

Рассказывают, что кошка может защитить дом от колдовства, правда, только кошка «трехцветная»: «Колдун свадьбу сглазить может, может заколдовать так, что кони в ворота не идут. Колдуны не любят пестрых кошек, у кого трехцветная кошка, к тому колдун не войдет» (Евдокия Прокопьевна, д. Косогор, 1988 г.).

«Божьи существа» играют свою роль не только в формировании установок, определяющих поведение человека в реальном мире, но и вплетаются в ткань православного ритуала. К примеру, на исповеди и перед началом службы принято «прощаться» у лошади, если добирался на моление не пешком (у машины ныне просить прощения не стали, ибо машина «неживая»). Впрочем, «прощаются» и у Матери-Земли за то, что топтала сапогами (надобно только в лаптях!), за то, что плевала¹⁹⁸ и проч.

¹⁹⁴ В имеющем хождение в Верхотамье варианте распространенного апокрифа (а скорее молитвы-заговора) «Сон Богородицы» встречается именно это словосочетание «муха-святого-духа» (см. ниже, заговоры из тетради М.Н. Гординой). Однако не берусь утверждать, что в этом словосочетании является первоисточником — текст апокрифа или устная этимологическая легенда.

¹⁹⁵ Ср.: Федора Ивановна (д. Демино, зап. 1991 г.) говорила, что когда «Христа убили», забили могилу камнями, свинья пришла, разрыла, разыскала Христа, и Христос сказал, что свинину есть можно, но только до сорока лет.

¹⁹⁶ О кошке Марфида Николаевна Гордина рассказала и такую притчу-сказку: «Год проработал один человек за одну копейку, ему сказали, что праведный труд не тонет. Пошел он к морю и бросил туда копейку. Она утонула. «Что же я делаю неправедно?» — Подумал человек и пошел работать еще год. Через год бросил он вторую копейку в море. Она тоже утонула. Он и в третий раз. На третий раз бросил заработанную копейку в море, а все три копейки и всплыли. Взял он их и пошел на базар, а там кошку за три копейки продавали. Он и купил ее. Дело к ночи. Попросился он ночевать к людям, а у них в одной половине дома змеи жили, туда-то они и пустили мужика с котом на ночлег. А за ночь кошка всех змей и передала. Хозяева утром удивились: что за зверь у тебя такой? А мужик отвечал: кошка. Уговорили хозяева продать им кошку за полимения. Так стал мужик богат» (запись 1992 г.).

¹⁹⁷ Кошка в роли проводника на «том свете» встречается в повествовании, записанном в конце XIX в. в старообрядческом Даниловском уезде Ярославской губ. По мнению О.В. Беловой, других восточнославянских текстов об этой роли кошки не зафиксировано («Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды. С. 179).

¹⁹⁸ «Харкаться на землю — это грешно. В землю плевать нельзя. Господь основал землю-то, Господня земля... Земля тоже стонет, наверно, больно ей» — Никитина С.Е. Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молочанами и духоборами). С. 51.

153



«Все животные и растения — Божьи создания, прощаться можно у любого дерева, у всего леса, у Матери-Сырой-Земли — я ведь всех их обижала, в праздники даже ветки ломала, а на землю плевала. У животных нельзя прощаться, только у тех, кого обижала» (Афанасия Родионовна, д. Демино, 1990 г.).

«Если нет крестной, ребенка кладут на землю, и земля становится крестной матерью» (Ульяна Исаковна, с. Сепыч, 1990 г.).

Иное дело — объекты «бесовского», отреченного мира, повествования о которых содержат мотив Божественного проклятья и Божьей кары: «Когда духовнице не доверяют, можно у дерева прощаться, но не у осины — она *клятая*, и не у пихты — в нее *молния чаще всего попадает*» (Евдокия Леонтьевна, д. Эсеквал, 1988 г.). «Клятая осина» при этом скорее всего, как уже отмечалось, обязана своим проклятьем Иуде, ну а возвышающуюся над макушками соседних деревьев пихту, очевидно, лишь попаданиями молний отметил Бог.

Наряду с вышеупомянутыми реальными тварями и растениями к бесовскому лагерю наши собеседники без колебаний относили известных мифологических персонажей: лесного, болотную «тетку», домового-соседку, наконец, икоту (икотницу, пошибку). Однако и в ряду архаических антигероев находится место предпочтениям и объясняющим эти предпочтения легендам и быличкам. Так, Верхокамье не является исключением в миролюбиво-почтительном отношении к домовому, с которым у любого информатора, скорее всего, найдется собственный «опыт общения».

«Суседко, как кошка серая. Он чистый. Если есть <...> в доме младенец, суседко спит у него в колыбельке, и никака тоска [от «колдунов-портунов»] хозяину не страшна, если хозяин плохой человек — суседко болезнь даст» (Марья Поликарповна, с. Киршонки/Демино, 1992 г.).

«У одного мужика лошади были, одну суседка любил, другую нет. Пошел их пасти, смотрит — суседка на лошади ездит... [Суседку видела во сне] Давил он меня, давил. Спрашивала я: к чему? К худу! Так я худо и живу» (Степанида Федоровна, пос. Сев. Коммунар, 1989 г.).

«В доме суседка живет, нет его — плохо бывает. Он сам питается. Мы его не видим, он не кажется. Он не вредный» (Наталья Семеновна, д. Нифонята, 1987 г.).

«Суседка, если не ко двору придет скотина, то гонит ее. Суседка живет там, где скотина. Видела скотину, котору суседка не взлюбил, — вся в сосках. Если взлюбит скотину, то у другого двора сено берет, кормит ее. Шерсть ему может не нравиться. Суседка — который бородат, которой маньголочка (?). Только в беде человека давит: голову с висков давит и ху-ху-ху, значит, к худу! Есть молитва: „Оборываемы духом нечистым“. Кровь остановит — не пить, не спать, как

худа не было бы, он бы не наваливался. Так особенно зимой тоска. Я лежала у стенки, а на улице вдруг и-и-и — это дьявол так свистит. А слышала и стоны: а-а-а» (А.Ф., д. Ваненки, 1989 г.).

Аналогично в окруженных лесами поселениях Приуралья широко распространены толки и пересказы быличек о лесном и способах его умиловствления. Так же как и домового, демонический персонаж *лесной-дедушко* (впрочем, имеющий женку, которая может «рожать») ¹⁹⁹ в этих повествованиях лишен однозначно негативных характеристик, а иногда и вовсе оказывается «своим».

«Как война, лесной, как мужик, воевать ходит. За кого? Да за своих! Раз мужик шел с фронта, смотрит — вихрь идет, он в него нож кинул, а там кто-то заорал. Приходит домой, а у них гость, мужик военной, у самого нога завязана. Говорит: „Ты зачем нож кинул?“ <...> Раз пошла за лошадьми, споткнулась, вспомянула лесного, так он меня отвел за поле <...>, жену лесного часто видели, когда в лесу крик — это лесна орет, рожат» (Степанида Федоровна, пос. Сев. Коммунар, 1989 г.).

«Лесной-дедушко — тот, кто водит по лесу, можно заблудиться и не выйти никогда — нечистый дух» (Афанасия Родионовна, д. Демино, 1990 г.).

«Лесной человеком, коровой или овцой кажется» (Ксения Григорьевна, д. Кагушенки, 1988 г.).

«На дороге пыль завьется — это леший. Знающие охотники кормят лешего без соли и без молитв [sic!] <...> Женщина ехала на тракторе, за ней бежала дочка. Женщина: что ты за мной бегаешь?! И изругала ее. Пропала девка. Тогда одели все наизнанку [sic!] и пошли искать. Сидит девка на пне. Сидит, ковыряет землю палкой и мычит. Дедушке, говорит, мамка меня отдала. Дедушка забрал, баню истопил и там со мной спал <...> В воде баба хохлатая сидит — может утащить» (Анисья Авдеевна, с. Мысы, 1988 г.).

«Мать лесного видела. Он высокий и мигает, ходит в черной шапке и свистит. Мать молитву сотворила, и он ушел» (Татьяна Ивановна, д. Артеменки, 1988 г.).

«Лесной — нечистый, он спутать могёт. От ево чар только молитва спасти может. Наши по лыко ходили. Ношу оставили и на дорогу решили выйти, но все вворачивались на место, где лыко лежит. Молитву зацали творить и нашли-де дорогу.

Иногда лесной скотинку скрывает. Если он изругат скотинку — не вернешь. Вызволять нужно: в трубу гаркать. Все налево надеть [sic!] и пойти искать. А найдешь когда, сказать: чур наш! И скотинке: Бог с тобой, где ходила!

¹⁹⁹ В принципе, приводимые нарративы и суждения о лешем и его «рожающей жене» вполне соответствуют описанным: Левкиевская Е.Е. Леший // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 104–109.



А скотинку убивать нельзя, только де резать ее. Говорят, она сама к ножу просится и говорит: Лучше зарезанной быть, чем зря умирать» (Анисья Яковлевна, д. Сосновка/Развал, 1992 г.).

«Леший раз пугал — на руках ведерки, на ногах веревки. И идешь за ним — возвращаться нельзя, и молитву твори <...> скотина вся в ево веденьи. Пришел человек худенькой, попросил пустить переночевать, а в полночь встал и спрашивает: „У вас корова есть? Хотите, все отдам за нее, мед, деньги?“ „Нам ничево не надо и коровы нет“, — ответили хозяйева, и мужика не стало» (Прасковья Николаевна, д. Сидоры, 1988 г.)²⁰⁰.

Самый распространенный мифологический «враг» для верхокамских староверов — это «пошибка», «икота»²⁰¹. В рассказах жительниц Верхокамья «пошибка» — персонаж с отчетливыми антропоморфными признаками: пошибка может иметь имя и отчество (например, Марина Николавна, Василий Иванович и др.), это чаще «женка», чем «мужик», и любая пошибка отличается исключительной способностью к возрождению даже из пепла. В дополнение к опубликованным многочисленным свидетельствам своеобразия веры в пошибку в Верхокамье²⁰² приведу лишь следующие:

«Пошибка-де, как рыба, а котора белкой бывает. Лазарь лечил дочь или жену, пошиблена была. В туесок ее пошибку выгнал и сожгли в печке, мешочек с пеплом положили на палоточки в подполье. Однажды высыпала в подполье мешечек, а вода там была. Пошибка де ожила и опять к хозяйке» (Марфида Николаевна, с. Степаненки, 1992 г.);

«Кто знает, как еретник пошибку напускает?! А только я верю, что портит. У сестренки Марфиды Николаевны мать была пошибленая. Ее как прихватит, так она как мертвая лежит, язык у нее заходится. Марфида читает молитвы над ней и дают водичку пить... А помрет человек, так пошибка к другому уходит» (Афанасия Степановна, с. Киршонки, 1992 г.);

«У Веры Федоровны икота от пошибки, к лекарям она ездит, маленко залечится. До конца от пошибки вылечить не могут. Женщина может родить пошибку вместе с ребенком. Пошибка, как комок, ее надо в горшок и выбросить. Пошибка шибко разговаривает» (Федосья Ефремовна, с. Киршонки, 1992 г.).

²⁰⁰ Другие записи повествований о «лесном» в Верхокамье см.: ЖС. 2003. № 3. С. 42–44.

²⁰¹ Ср. также: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.

²⁰² См.: Никитина С.Е. Устная культура и языковое сознание. С. 15–17; Христофорова О.Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // ЖС. 2009. № 4. С. 20–23; Христофорова О.Б. Мифология в повседневной жизни старообрядцев Верхокамья // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ч. 2. С. 255–274; Она же. Колдуны и жертвы, и др.

Все персонажи низшей демонологии находятся в повествовательных моделях в безусловном подчинении у той силы зла, о которой соборные старообрядцы предпочитают не говорить вовсе или начинают говорить только в самые доверительные моменты беседы, когда собеседнику открываются сокровенные страхи и мысли.

«В лесу — лесной дяденька, на болоте — тетка, лесному помогает. Но *главнее их* — бес. Это есть сатана» (Наталья Семеновна, д. Нифонята, 1987 г.).

«Бес — тот ангел, не подчинился, Бог обиделся и столкнул ево сверху. Одново столкнул [а он размножился] — мухи так и та размножается. Бес мутит. Как ево узнать? Бес все время смущат» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

«Окаянной с Богом боролся, Бог его толкнул, до дён валился, пасть не может. [Видела беса, он] в речке живет, весь черной да белой руками хлопат... Бес очень Иисусову молитву не любит» (Степанида Федоровна, пос. Сев. Коммунар, 1989 г.).

Магия и колдуны. Заговор, оберег и молитва. Из человеческих существ, причиняющих вечные беспокойства и беды всем, с кем мы беседовали в старообрядческих поселениях Верхокамья, наибольшие опасения, безусловно, вызывают «ворожеи» и колдуны, былички о которых готовы рассказывать как соборные, так и мирские, и старообрядцы, и их иноверные соседи. Общий набор мифологических представлений о колдунах, обращающих свадьбу «волками», изнуренных требованиями «работы» от бесов-слуг, подмешивающих «в пирог» «сушеную лягушку», о тяжелой смерти колдуна и предсмертной передаче магического знания, о действе, происходящем в бане или на мельнице, как и приведенный выше комплекс представлений о персонажах низшей демонологии, в современных рассказах, записанных в Верхокамье, не отличается яркой локальной спецификой и оказывается более или менее близким севернорусской традиции. В приводимых ниже повествованиях, записанных в разные годы только в одном с. Киршонки²⁰³, упоминаются, кажется, почти все основные составляющие такого традиционного русского колдовского мифа.

«Бесы колдунам молоко не дают. Просят работу, спать не дают. В Кулиге один бесов держал. Они все время работу просили. Он льняное семячко в сено бросит, так они сразу найдут и опять рабо-

²⁰³ Схожие повествования, собранные в других поселениях Верхокамья, приводит и О.Б. Христофорова (Колдуны и жертвы; Она же. Символическая интерпретация социального дискурса (рассказы о деревенских колдунах) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 184–202).



ту просят. В Степаненках жил человек злой. На людей порчу напускал. Когда стал старый, кормил бесей из чашки, сыпал им крошки по правую и левую сторону. Помирал нехорошо, быком ревел. Когда такие люди умирают, надо охлупень с крыши снять, иначе они помереть не смогут.

В Развале жил Сергей, видимо, ему бесов подарили. У него рана в боку была, он говорил: меня испортили, и я много людей испортил. Таких людей не прощают, и Господь их не простит. И не примут покаяться. Если кого такой человек испортил и тот человек помер, колдуна на том свете заставят его тело есть.

Еще колдуны делали женщин беременных волчихами, а родит ребенка — эта волчиха. Могли и целую свадьбу волками пустить. Потом человек ходил искал волчьи следы, чтобы их в людей возвратить. Раньше и испортить умели, и возвратить умели. А теперь портить могут, а вылечить не могут. А вообще, свою работу колдуны не переробливают <...> В Развале есть люди, которые могут испортить. Чужих портить не будут, только если разозлить²⁰⁴. Только по злу делают, на каждого не будут» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.)²⁰⁵.

«Однажды Арина из Развала угостила шаньгой. Шаньга на вид красивая, но вонючая. Принесла ее домой, разделила на четыре части крестом, крест, видать и спас. Съела кусочек малый — белый свет потеряла, стало тошнить, икать стала. А шаньги эти делают так: лягушка истолканна и в шаньгу с наговорами сделана. Лягушенки эти в животе царапаются <...>

²⁰⁴ Это был ответ на наш вопрос, будут ли местные колдуны «портить» сотрудников нашей экспедиции.

²⁰⁵ Через пять лет Марья Давыдовна частично повторила этот рассказ (привожу расшифровку записи на магнитофон): «Встретишь [колдуна], попадешь, кто его знает, какой человек-то, то ли досадишь, то ли так просто. [Даст] тебе товарища наряд какую-нибудь работу робить, чтобы что-нибудь делать. Там в Кулиге был старик, и тоже, видимо, был такой, так ляжет спать — спать не дают, просят работу, так брошу семя в сарай, не успею спать, так обратно придут, семечко в сено бросить, поросенка бросишь, так и то не найдешь, как объяснить, им чево-нибудь надо делать-от...

— Какую порчу могут навести?

— И на скотину еще могут.

— А нельзя на них всем собором как-то подействовать?

— (Смеется) Это, известно, все боятся. Раньше были и на хорошее, и на плохое, и вредить могли, и лечить могли, а теперь таких-то вроде бы нет, теперь, если узнали человека, что он плохо делает, как-то своими отходами его накормят, чтобы вот это — тогда все что вредит — на себя-то. А дом от нево охранить — ножницы прибить, то ли что.

Тут вот есть зять один, так тещу лупит тоже, все говорит [что] такая она, такая, позвал в гости их, теще-то пришел в избу, а теща та не заходит, он говорит, зять, заходи, заходи, пригласи, говорит, пригласи, а у нево вот ножницы [нрзбр.] на недели нашли, так я вот приглашаю — заходи, грит, чо она не заходит? Чо такое? Эта старуха бывшая пришла к той старухе — подает квас — а та ей говорит: Осиное гнездо змеина жалость поперек горла стала. В соборе — нет, не говорят о таком. А вот пить подают, надо дунуть, чтобы брызги вылетели» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1997 г.).

В Развале Сергей жил, был страшно знаткой, инвалид второй группы, а дом большой строил и бревна большущия поднимал. Как Сергей говорил, так и было. Яша дрова колот, Сергей посмотрел и сказал: сейчас большие будут колотиться, и стали большие дрова легко колотиться. Зять у него сидел, домой шибко спешил, а Сергей сказал: за 5 минут лог перейдешь. И зять перешагнул лог в 5 минут. Однажды против Сергея нехорошо сказал племянник. Сергей на него глянул и глядит, а у того жмет-жмет в груди. И пока Сергей смотрел, тому плохо было. Так и проучил.

Сергей помер, осталась Сергеиха, тоже шибко знатливая. В Развале были цыгане, так цыганка сказала, что Сергеиха больше их знает. Юбку свою цыганка оставила, юбку сожгли. С Сергеихой жить — немного остерегаться надо. А вообще, на таких людей внимания не надо обращать, не досадить им, чужих они не портят, портят только, когда на кого злятся. Есть люди, которые владеют бесями. Беси просят у человека работу, он их и направляет. Иван Тарасович держал бесей, стал помирать и не может. Надо охлупень с крыши сдвинуть. Бесей надо кому-то передать. Сын его бесей брать отказался, а Федька Мишин, бригадир, придумал у Ивана Тарасовича бесей принять. Молодой еще был. В Черной книге написано, как бесей принимать: надо в 12 часов в баню идти и там через огонь пройти. Федька испугался через огонь пройти, устранился, заперся в доме и не выходит. А беси душат его, толкают в петлю. Федька вышел на мост и задавился. И мне [Федосье Ефремовне] предлагал принять бесей за деньги.

На Лукшу отец — Тима — напустил пошибку. Он ее [пошибку] посадил на дверь. Поэтому, когда входит в дом, креститься надо. Чтoб пошибку не поймать. Эту Лукшу трясло, когда она жабу-лягушку видела. Однажды боронили на пашне, Лукша лягушку увидела, и ее стало трясти, да так страшно, что я [Федосье Ефремовна] на лошади в лес ускакала, потом Лукшу протрясло, она меня обратно позвала.

Я 12 лет проработала кладовщицей, а этот Тима, отец Лукши, работал на мельнице, однажды дал он мне ключ ехать на мельницу за мукой, а кобыла дорогу потеряла и в гору идет. Это Тимофей украл у кобылы дорогу. Я пошла к Тимофею, шибко смелая была, и сказала ему: настоящий ты колдун, Тимофей, украл у лошади дорогу, она жеребенка выбросит, вина на тебе будет! Тима кобылу погладил, сказал ей что-то и свел на мельницу. Обратнo кобыла страшенную дорогу — ф-ф-ф и прошла. Но не всякого человека испортить можно» (Федосье Ефремовна²⁰⁶, с. Киршонки, 1992 г.).

²⁰⁶ Ф.Е. Ведерникова за свой труд была премирована поездкой на ВДНХ как лучшая доярка колхоза. В мавзолее видела тела Ленина и Сталина: «Ленин, как сушенка, лежал, а Сталин красивый такой. Сталин, наверное, меньше грешной был, раз в землю попал» (1992 г.).



Можно вполне согласиться с О.Б. Христофоровой, доказывающей, что «колдовской дискурс — одно из подводных течений в символическом океане традиции... В нем соединены представления о мире и обществе, здоровье и болезни, объяснения несчастий и удач, отношения доминирования и подчинения, чувства любви и ненависти, зависти и подозрительности, страха и вины»²⁰⁷. В рассказах живущих на одной улице соборных старообрядок Марьи Давыдовны и Федосьи Ефремовны запечатлены распространенные во всей округе предвзятость по отношению к «злому» локусу — деревне Развал, а также нескольким «злым» соседям, в том числе некоему Сергею из этого Развала и «мельнику» Тимофею, не остановившемуся даже перед «порчей» собственной дочери.

Присутствие «колдовского дискурса» в разговорах (а иногда и в сознательных умолчаниях), в системе жестов, в лексических оборотах, безусловно, играет роль в символическом переживании социальной напряженности в замкнутом сельском социуме, что хорошо показывают исследования О.Б. Христофоровой. В настоящем контексте важно отметить, однако, и то, что вера в *порчу* и *колдовство* вовсе не входит в противоречие с *христианской верой* наших собеседниц. Приводимые нарративы о мифологических персонажах низшей демонологии, о колдунах и о способах защиты от порчи, как кажется, лишний раз демонстрируют способность религиозного сознания индивида пластично сочетать веру в магическое с глубоким христианским чувством, а превентивную магию с христианской молитвой²⁰⁸. Мифологические представления о колдовской порче и христианские о спасительной силе канонических молитв способствуют созданию иерархии защитных вербальных приемов, в которых произнесение одних молитв оказывается предпочтительнее произнесения иных, и переход от молитвы к магическому заговариванию не вызывает явного осуждения.

«От колдунов защищает Иисова молитва; также Воскрёсная, но она послабже; самое сильное — 50-й псалом. 50-й псалом они [колдуны] перебороть не могут. В Митино жил Ефрем Иванович. Потом ушел в келью с семьей. Был грамотный, но выпивал. Однажды пьяной изругался: леший понеси! Его перехватило и потащило по воздуху. Воскресная молитва не помогла, помог 50-й псалом!» (Марья Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

²⁰⁷ Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы. С. 288–289.

²⁰⁸ Мне приходилось писать о том же на материалах судебно-следственных дел о колдовстве в России XVIII в. (Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в. М., 2003. С. 119–141). Впрочем, изучая документы XVIII в. в архивах, я параллельно проводила полевые исследования в Верхокамье, и сопоставление особенностей религиозного опыта людей разных эпох не могло не повлиять на данное заключение.

«Испорченного колдуном человека надо лечить, но врачи это не могут. Свои лекари читают, «божественные» [то есть соборные отчитывают по богослужебным книгам. — Е.С.]. Лечат и баней [по принципу — подобное подобным! — Е.С.]. В Соколове было много портунов, в их присутствии надо Воскрёсну молитву читать и поясок с молитвой носить в кармашке за пазухой. Но если с мужиком спать, то её вынимают. Чистой надо носить молитву эту, а после мужика в бане мыться надо²⁰⁹ <...> От бесов на дверях очерту молитву рукой, перекрещивая: „Крест бесу язва“. С портунами еще специальными словами борются. Например, начался падеж скота, поехали к ворожейке [а та говорит]: у вас на бане полая кожа запихана. И достала ее со словами „Чур!“. Вот и падеж скота прекратился» (Наталья Семеновна, д. Нифонята, 1987 г.).

«Раньше редко портили, а теперь — сплошь везде²¹⁰. Воскресну молитву творить надо. Пусть Господь хранит нас» (Фотинья Андреевна, д. Мартиленки, 1992 г.).

Впрочем, о канонической молитве чаще все-таки говорят как о превентивном, защитительном средстве. Если же человек «испорчен» («изурочен», «пошиблен», а болезни вообще — «подарок от колдуна»), знающие люди весьма скептически расценивают силу молитвы, больше полагаясь на заговорно-заклинательные слова: «Молись хоть „Отче наш“, хоть что... Сама молилась аж до усёру — толку не будет!» (Марфида Николаевна, с. Степаненки, 1992 г.). Так, Марфида Николаевна Гордина, жившая в с. Степаненки, соборная деминской веры, слыла на всю округу знатоком целительства, правила «пупы», бралась за излечение многих болезней, и поскольку ее мать страдала «пошибкой», немало знала и об этой напасти. Она не только знала «молитвы» и заговоры наизусть, но и записала некоторые в тетрадь.

По ее словам, на «24 часа действует» «Сон Богородицы»²¹¹, текст которого был у М.Н. Гординой переписан в нескольких вариантах:

«Сон святой Богородицы. Встану я благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в ворота в чистое поле, в широкое раздолье, в восток восточную сторону на океан море. На океане море стоит золотой престол, на золотом престоле сидит сам Иисус Христос со

²⁰⁹ Не вполне ясно, что считает большим грехом Н.С. Плешиных — плотское соитие или мытье в бане, но, кажется, все-таки первое.

²¹⁰ Возможно, для Фотиньи Андреевны это также является маркирующим признаком последних времен?!

²¹¹ Данный вариант «Сна Богородицы», по сути, является заговором. В Верхокамье бытуют и иные варианты этого известного апокрифа (см. рукописи № 638, 2007, 2043/2), близкие к изд.: Пыпин А.Н. Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862. С. 125–127. О роли апокрифа «Сон Богородицы» в старообрядческой культуре Урала см. подробнее: Соболева Л.С. Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности. С. 64–95.



всеми ангелами, со всеми архангелами, со всей небесною силою, с пресвятою Богородицею. Матушка, пресвятая Богородица, спрощу тебя, спишь или не спишь. Сплю или не сплю, а про тебя истенный Христос странный сон вижу, будто ты будешь распят на трех дрёвах на древе на кедре, на древе на кедле, на древе кипаристе, руки твои и ноги твои железными гвоздями пригвоздены, над головой который венец, *против сердца муха святого духа*, во гробнице крест разливается, на небеса поднимается, из аду людей выводит. Дева Мария, не надо этот сон забывать, его надо на грамоту спisać. Кто эту молитву три раза в день прочитает, будет спасен от молвы сколь от воды, а пьян в суд пойдет, раба Федора несудима в ряду стоит, раба Федора не убита, суд на нее не возрынет и мир на нее не потянет. Крепок замок.

Шел Иисус Христос из тридевять земель и нес Иисус Христос животворящий крест, и градил Иисус Христос свою матушку землю всю русскую повселенную и оградил меня раба Федора на каждый час на каждую минуту на все 24 часа суточные во имя Отца и Сына, Святого Духа ныне присно во веки веков аминь (3 раза).

Сон. На горе или на океане апостольская церковь стояла. На том престоле Мать Божия спасла-отдыхала, спала-почивала, снился ей сон про сына ее на кресте распяли, гвозди в руки и ноги забивали, терновый венец на голову надевали, в золотые кубики кровь собирали. Спросил сын ее: Мать моя возлюбленная, ты здесь спала?

Сын мой, я здесь почевала и снился мне сон, что тебя на кресте распяли, в руки и ноги гвозди забивали, терновый венец на голову надевали.

Мать моя возлюбленная, кто будет этот сон носить с собой, тот не погибнет на войне, не в море, не в пути. Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас. Аминь, аминь, аминь» (курсив мой. — Е.С.).

Также в сборнике Марфиды Николаевны были переписаны три «молитвы». Молитву «от судов» Марфида Николаевна переписала, по ее словам, лежа в больнице в с. Кулига, «молитву от крови» назвала «удмуртской», а откуда в ее тетрадке появилась молитва «от уроков», к сожалению, выяснить так и не удалось.

«Молитва от судов. Крест на мне, крест подо мной, крест по бокам, крестом ограждаюсь, крестом дьявола поражаю, ни от кого я не боюсь. На Господа Бога надеюсь. Спаси мя, господи, юн человек на этом кресте помирает, так и весь суд замри предо мною. Аминь (4 сентября 1985 г., Кулига, больница).

Молитва от крови. Алый кров, белый кров, тьфу, аминь, тьфу аминь, тьфу аминь. (3 раза).

От уроков. Стану я благословясь, пойду перекрестясь, из дверей во двери, из ворот ворота. На океан море, на океане море стоит церковь, в этой церкви стоит престол Господень, на этом [престоле] сидит мать Госпожа Богородица. Я ей помолюсь и покорюсь, раба Божия младенца (имярек) от урочиса, от призориса, от русого, от бело-

го, от черного, от рыжего, от холостого, от женатого, от двоеженого, от трояженого, от бабы, от девки пустоловки. Все тешки недубов из тришника, из шыльника, из шылей шылящего, из окна смотрящего, поидите уроки на болота забучие, на кочки тресучие, где люди не ходят, где птицы не летают, запру я трем замкам, запру я трем ключам, замки в море, ключи в небо» (с. Степаненки, 1992 г.).

Тексты заговоров обнаруживались и у других соборных старушек, хотя, как и Марфида Николаевна, они должны были хорошо знать, что в их «тетратках» были переписаны такие «слова», произнесение которых может изгнать их из собора или потребует длительной епитимьи.

«Пресвятая Дева Мария, где была, где побывала, где ночевала? Я ночевала у Иисуса Христа за престолом, за восковыми свечами, за дверями. Дева Мария, я тебя буду молить, я тебя буду просить. Спаси меня, рабу Божию Степаниду, от огня, от пожара, от воды, от потопа, от мужика-еретика, от бабы-еретика, от девки-самокрутки. Еретикам на пуг, а рабам на помощь. Кто молитву знает, тот будет спасенный. Тридевять аминь (3 раза).» (Степанида Федорона, пос. Сев. Коммунар, 1989 г.).

«Господи Боже, благослови! Как основаны земля на трех китицах, как с месты на место земля не шевелится, так бы любимая скотинушко (кличка) с места на места не навалилась, не дай ей, Господи, ни ножного лягания, ни хвостового махания, ни рогов бодания, стой горой, а дай молоко рекой, озеро сметаны, реку молока, ключ и замок словам твоим» (Марья Яковлевна, с. Бородулино).

Думается, что текстов заговоров в регионе можно было бы найти и значительно больше²¹², ибо многие из наших информантов не только были уверены в опасности местных колдунов и ворожей, но и считали, что подобное изводится только подобным. Даже у приобщенных соборных старушек ныне почти всегда вызывает понимание обращение их «изуроченных» соседей к «сильным средствам», которыми выступают заговоры (как выше — «специальные слова»), помощь «чужих», более «сильных» колдунов и «ворожеек». В борьбе с отреченным миром все средства оказываются приемлемыми, нарушается даже пресловутая культурно-конфессиональная замкнутость старообрядцев, которые «врачуются» и у соседей-удмуртов, и у никониан-русских, и у коми²¹³. Правда, еще пару десятилетий назад за обращение соборных

²¹² Например, мне не известны тексты пастушеских заговоров-«отпусков», хотя о них упоминали в разговорах информанты («Соборным такую молитву, как пастух читает, читать нельзя: она неправильная» — Марина Тимофеевна, д. Захарово, 1988 г.).

²¹³ Напомним, как Фотинья Андреевна из д. Мартиленки рассказала, как ходила лечиться с наговором к «поповской», которая послала ее «одарить» баню (запись 1992 г.). О подобном см. также: Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы. С. 190–205.



к таким способам целительства и противодействия магии, как, впрочем, и за обращение к врачам и принятие лекарств, на них накладывались тяжелые епитимьи и длительные отлучения от совместного молитвенного общения. Но ныне о таких правилах стали поминать все реже.

Итак, попав в 1972 г. в Верхокамье, московские археографы обнаружили в этом регионе тогда еще многолюдные старообрядческие беспоповские общины, руководимые наставниками, знающими церковный устав, учительную, агиографическую и полемическую церковно-славянскую книжность, осуществлявшими строгий контроль за поведенческими нормами в общинах-соборах, за речевым поведением соборных, пресекавшими в своей среде «нехристианские» обряды и особенно магию. В большинстве общин сохранялись удивительные по древности и разнообразию старообрядческие библиотеки, которые до середины XX в. продолжали пополняться рукописями местных крестьян-начетчиков.

Но к концу XX в. с естественным уходом из жизни «старинных старичков», «настоящих книжников» многое изменилось, и эти изменения легче всего было бы охарактеризовать как угасание, обеднение, даже исчезновение традиционной культуры и религиозной жизни.

Собранные и частично публикуемые здесь материалы, разумеется, имеют изъяны как источник отрывочный, извлеченный из разновременных дневниковых записей участников экспедиций, занятых археографическими изысканиями и зачастую лишь попутно фиксирующих информацию, касающуюся некнижных или околкинижных сюжетов. Однако анализ этих записей, сделанных за многие годы участниками археографических экспедиций МГУ в Верхокамье, позволяет делать заключения не только об угасании, но и о некоем *новом качестве религиозной жизни* в оставшихся общинах-соборах. Как кажется, в конце XX — начале XXI в. в Верхокамье нам пришлось наблюдать трансформацию старообрядческого «идеологического сообщества» с безусловным доминированием авторитетных лидеров, несущих толкование смыслов религиозных доктрин членам группы, в «сообщество текстуальное» (по определению Б. Стока). В такого рода «текстуальных сообществах» «роль образованных... сведена к минимуму: они лишь знакомят неграмотных с недоступными им самим текстами и являются не носителями, а скорее катализаторами образования смыслов, возникающих в использовании текстов неграмотными массами»²¹⁴. В такой роли, вероятно, выступали в своих общинах и наши собеседницы А.Ф. и А.Л.²¹⁵, публикация бесед с которыми стала основанием для на-

Собеседница Н. (1987 г.)



стоящего исследования. В их рассуждениях о вере сочетались упорство в соблюдении формальностей материального свойства (например, в покрое и цвете одежды, типе обуви, посуде, дозволенной пище и т.д.) с готовностью к творческому усвоению символов духовных (например, пути искупления грехов, обращения к святым, абстрактной символики храмового пространства избы-моленной и др.). В их повествованиях пересказ агиографических сюжетов и священной истории терял связь с письменным оригиналом, но приобретал значение этиологических легенд, объясняющих ритуальные нормы и мировоззренческие понятия. При этом бесконечное почтение к книжному тексту уживалось с весьма вольной его интерпретацией, а боязнь в мелочах нарушить завещанный предками обычай — с компромиссным приспособлением к изменяющимся условиям современности.

или представляет собой контаминации книжных и апокрифических фольклорных сюжетов.

²¹⁴ Львов А.Л. Соха и Пятикнижье. Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. С. 60.

²¹⁵ Напомним, к примеру, постоянные ссылки на «прочитанное в книге» у А.Л., А.Ф. даже в тех случаях, когда их информация оказывается явно не книжного свойства



Между тем сопоставление высказываний двух женщин-книжниц и уставщиц своих общин-соборов с рассказами, записанными от других носителей той же культурной традиции, показало столь значительные расхождения в создаваемых интерпретациях книжных текстов, что задача описать общие основания, объединяющие на рубеже XX–XXI вв. конфессиональную группу старообрядцев-беспоповцев Верхокамья, оказалась делом до конца невыполнимым. А потому итогом нашего исследования мог стать лишь мозаичный этюд о том, как в стремящейся к самосохранению общности утрата книжной учености не исключила обретения новых и сохранения древних объяснительных моделей, общих «смыслов» при выборе жизненных и социальных стратегий во имя обретения личного духовного спасения.

«Вот такая у них вера»: своя и чужая вера в рассказах печорских коми старообрядцев

А.А. Чувьуров

Так вот он какой, ад! Никогда бы не подумал...
Помните: сера, решетки, жаровня...
Чепуха все это. На кой черт жаровня:
ад — это Другие.

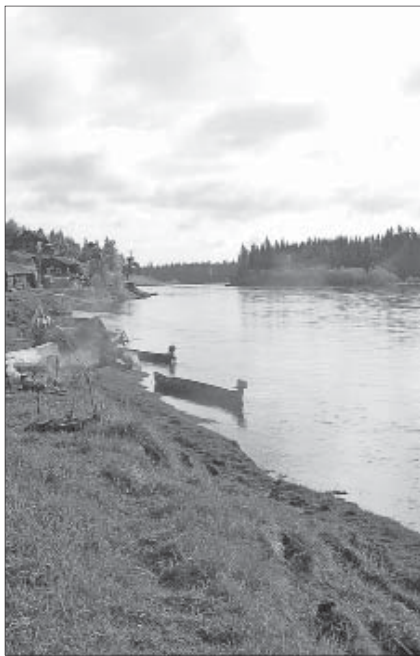
Жан-Поль Сартр.
За закрытыми дверями

Проблема отчуждения и чужого — одна из основных в современной методологии гуманитарных и общественных дисциплин, она связана с проблемой самоидентификации как общего явления и культурной идентификации в частности. В структурно-семиотических исследованиях оппозиция «свой — чужой» является важнейшей категорией описания различных аспектов традиционной культуры.

В настоящей статье выявляются некоторые фольклорные стереотипы «чужого» в рассказах коми старообрядцев. В основу статьи положены материалы, которые собирались нами в ходе этнографических исследований локальных групп коми старообрядцев-беспоповцев (1993–2009 гг.), расселенных в Печорском Приуралье — в бассейне р. Печоры, прилегающей к Северному и Приполярному Уралу (р. Печора в среднем и верхнем течении). Данный регион в этнографическом отношении представляет особый интерес как район взаимодействия различных этнокультурных и этноконфессиональных традиций: коми, русских и манси; старообрядцев и сторонников официального православия.

Заселение Верхней и Средней Печоры коми происходило в XVII–XIX в. До появления коми основными насельниками этих мест являлись обские угры (ханты и манси), которые, не имея постоянных селений, передвигались с места на место в поисках лучших охотничьих и рыболовных угодий¹. Значительная часть манси после прихода коми в этот регион перекочевала на восточные склоны Урала.

¹ Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958. С. 112.



Д. Усть-Унья, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми.
Фото С.Г. Федотова (2008 г.)

Формирование этнической группы верхнепечорских коми в основном происходило за счет переселенцев из Сысолы и Верхней Вычегды². К середине XIX в. верхнепечорские коми заселили пространство от устья Илыча до устья р. Кожвы, где в конце XVIII в. выходцами с Ижмы была основана д. Усть-Кожва.

Верхней границей расселения коми по р. Печоре являлась д. Мамыль (Пожег). В первой половине XIX в. по «Малой Печоре»³ появляются небольшие выселки, основанные русскими выходцами из Чердынского уезда Пермской губернии, преимущественно старообрядцами по вероисповеданию⁴, а во второй половине XIX в. ими начинает заселяться бассейн р. Унья⁵. Первоначально проживающие на Печоре русские староверы принадлежали к поморско-даниловскому согласию.

Значительная часть коми населения Верхней и Средней Печоры придерживались староверия. Ф.М. Истомин, совершивший летом 1889 г. путешествие по Печоре, в своей статье, посвященной итогам этой экспедиции, пишет, что старообрядчество укоренилось в большинстве коми поселений на Верх-

ней и Средней Печоре, начиная от Усть-Илыча до д. Соколовской (с. Соколово), за которой, как он отмечает, «начиналось ревностное православие печорских деревень, основанных ижемцами»⁶.

В распространении старообрядчества среди местного коми населения важную роль сыграли русские старообрядцы с низовьев Печоры. Так, в донесении в Св. Синод архангелогородского архиепископа Варсонофия от 18 марта 1747 г. сообщается, что «лет 20 назад (около 1727 г. — А.Ч.) в Мылдинскую (Троицко-Печорск — А.Ч.) для пропаганды раскола с Великопоженского скита приезжали даниловцы Никита Евтихийев и некто Иван. Позднее Ильей Федоровым и Тарасом Яковлевым, также приехавшими из Великопоженского скита, в „раскол“ был обращен один из

местных крестьян — Ефрем Логинов, который, продав свой двор, вместе со своей семьей уехал из Мылдинской и поселился в скитах»⁷.

Первоначально коми староверы Верхней и Средней Печоры принадлежали к поморскому согласию⁸, но уже в конце XIX в. в официальных отчетах православной (новообрядческой) церкви коми старообрядцы данного региона были отнесены к беспоповскому федосеевскому толку⁹. Сами печорские старообрядцы, согласно Всеобщей переписи 1897 г., также считали себя последователями старопоморского (федосеевского. — А.Ч.) беспоповского согласия¹⁰.

Слово «старовер» коми старообрядцы воспринимали неоднозначно. Так, епархиальный миссионер С.Н. Клочков пишет, что когда во время проповеди в д. Лемты он употребил выражение «староверы», один из присутствующих старообрядцев ему возразил: «Староверы — это жиды, а не мы. У нас вера древлеправославная»¹¹. Известный филолог С.Е. Никитина отмечает, что «в разных старообрядческих толках определение конфессиональной принадлежности — „старовер“ и „старообрядец“ — получали различную интерпретацию. Так, поморцы-старообрядцы Черниговской обл. (пос. Радуль) считают, что их правильно называть только старообрядцами, поскольку они исполняют старые обряды христианской веры, но сама христианская вера — новая по сравнению с иудейской, поэтому староверами нужно называть евреев-иудаистов. Представители поморского согласия на Северном Кавказе (г. Ессентуки), противопоставляя себя старообрядцам белокриницкого согласия, считают, что именно их, поморцев, следует называть староверами, а белокриницкие, приняв сомнительное священство, фактически перешли в новую веру, оставив только старые обряды — поэтому они старообрядцы»¹². Различие в интерпретациях, отмечает С.Е. Никитина, происходит от разного смысла, вкладываемого в противопоставление старая вера — новая вера: «в одном случае иудейская (старая) вера



Резная икона. Д. Аранец
Печорский р-н, Республика Коми.
Фото А.А. Чувьурова (2008 г.)

² Лашук Л.П. Указ. соч. С. 114, 116; Жеребцов Л.Н. Расселение коми в XV—середине XIX в. Сыктывкар, 1972. С. 18, 43, 56.

³ «Малой Печорой» в этнографической литературе называется бассейн р. Печоры от ее истоков и до впадения р. Илыч.

⁴ Латкин В.Н. Дневник во время путешествия на Печору в 1840–1841 и 1843 годах // Зап. РГО. 1853. Кн. 7. С. 18.

⁵ Ончуков Н.Е. По Чердынскому уезду // ЖС. 1901. Вып. 1. С. 67.

⁶ Истомин Ф. Поездка в Печорский край летом 1889 г. // РГО. Разряд 1. Оп. 1. Д. 88. Л. 50–51.

⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 79/211: По доношению Преосвященного Варсонофия архиепископа Архангелогородского с экстрактом о сгоревших, епархии его преосвященства в разных местах, раскольниках и прочем. Л. 46.

⁸ Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 169.

⁹ ВУФ ГАВО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 87. Л. 48 об.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. Л. 143 об.

¹² Никитина С.Е. «Народная филология» в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 75



противопоставлена христианской (новой), в другом — старая христианская вера противопоставлена новой — никонианской»¹³.

Внутри отдельных территориальных групп коми старообрядцев существовали разные идеологические ориентации. Некоторые из печорских коми старообрядцев поддерживали контакты с московской общиной белокриницкого согласия: для них дальнейшее развитие старообрядчества было связано с восстановлением священства и полноты церковных таинств¹⁴. О значимости контактов с представителями белокриницкого согласия говорит такой факт: сын известного печорского наставника Андрея Логинова из Подчерского прихода являлся священнослужителем в одном из белокриницких приходов в Румынии¹⁵.

Епархиальные миссионеры выделяли среди печорских коми старообрядцев еще ряд более мелких толков. Так, на Средней Печоре среди старообрядцев существовали разделения на «правяков» и «левяков»: среди первых при чтении «Исусовой молитвы» при произнесении слова «Сыне Божий» было принято полагать руку на правое плечо, а среди «левяков» — на левое¹⁶. Как пишет епархиальный миссионер С.Н. Клочков, учение «левяков» возникло в 80-х гг. XIX в. среди пустынножителей, как отличие от живущих в миру старообрядцев¹⁷. Пустынники ссылались на 207-й лист Большого Катехизиса, где будто бы заключалось свидетельство в пользу их обычая¹⁸. Среди «правяков» было распространено «рукописное, якобы извлеченное из древних книг, слово на славянском языке, испещренное зырянскими символами, где заключалось наставление о произнесении „Сыне Божий“ при положении перстов на правое плечо, причем указывается, что руку надо „от правого плеча до левого нести через очи“, не полагать ее ниже пупа, иначе, не будет показано, что Христос был на земле, како был и как жил»¹⁹. Среди старообрядцев-поморцев выделилась также группа «самокрестов», которые полагали, что обряд крещения может совершаться самим окрещаемым²⁰.

Наиболее радикальной частью печорских старообрядцев были пустынножители, которые уходили к Уралу и поселялись в глухих, труднопроходимых местах. Необходимость столь резкого отделения от мира пустынножители объясняли тем, что «в антихристово время нельзя жить в обществе и нести общественные повинности, необходимо покинуть этот греховный, находящийся во власти антихриста мир и бежать в пустыню»²¹. Епархиальный

миссионер Н. Следников отмечал, что «пустынники делятся на две категории: более строгих и менее строгих. Первые живут в горах и имеют строгое воздержание. Телесное пропитание они получают от братий, живущих по-мирски, а отчасти добывают сами через ловлю рыбы и птиц, причем на охоте они пользуются не ружьями, а луками»²². Вторая категория пустынножителей избирала подобный образ жизни потому, что жизнь на безлюдных берегах светлых горных речек, покрытых густыми лесами, где было множество зверей и птиц, благоприятствовала охоте и рыболовству²³.

Учение пустынножителей проникло на Печору от русского старообрядческого населения Пермской губернии, из Чердынского уезда, где оно появилось в начале XVIII в. В 1909 г. в Чердынском уезде насчитывалось 53 пустыни (по р. Колве — 15, по р. Унье — 27, по р. Печоре — 11)²⁴. В конце XIX — начале XX в. среди пустынножителей выделялось несколько толков, названных по именам их толкователей (учителей). В 90-х гг. XIX в. на р. Колве возникла так называемая «Костина вера», «основателем» которой был старец из д. Дий Костя Суслов. Он проповедовал крещение обливанием, непоклонение иконам, моление «восток солнца». При совершении крестного знамения, по учению Кости Суслова, полагалось осенять себя не двумя или тремя перстами, а всеми пятью <...>. Его учением увлеклись жители многих деревень Тулпанской Волости, но через десяток лет Д.И. Паршаков, начетчик из Таловой, довольно легко «разбил Костины выдумки»²⁵. После этого часть «сусловцев» снова влилась в поморско-даниловскую ветвь старообрядчества. У курьинских старообрядцев на верхней Печоре в начале XX в. появился наставник Глеб со своей «Глебовой верой», который поселился в пустыне, в 6 км от Курьи²⁶. Разновидность странников — «красноверы» — появилась в Усть-Уролке и окружающих деревнях. Эту «веру» в конце XIX в. занес туда некий проповедник Ефим из Пермской губернии, из строгановского с. Ильинского на Обве. Другой уроженец Ильинского Еварест Евдокимович (Пинаев) — «скрытник», имевший огромную библиотеку и помощников-учеников, — активно занимался распространением учения бегунского согласия в начале XX в. на Колве и Верхней Печоре²⁷. Гаврила Иванович Пашин из колвенской д. Ньюзим основал пустыню в 10 км от Курьи. К нему из Колвы постепенно присоединились единоверцы, селившиеся с семьями в курьинских деревнях²⁸. Близ д. Пачгино, у Сафронова озера, с приверженцами своего учения поселился некий старец Софрон²⁹. Противостояла учению

¹³ Там же.

¹⁴ ВУФ ГАВО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 416. Л. 33–35 об.

¹⁵ Там же. Л. 35 об.

¹⁶ Следников Н. Дневник епархиального миссионера за 1903 г. // ВЕВ. 1904. № 15 от 1 августа. Прибавления. С. 396–397.

¹⁷ ВУФ ГАВО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 230. Л. 23.

¹⁸ Следников Н. Указ. соч. С. 394.

¹⁹ Там же.

²⁰ НАРК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 12.

²¹ ВУФ ГАВО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 87. Л. 50.

²² Следников Н. Указ. соч. С. 396–397.

²³ Там же. С. 397.

²⁴ Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край. Вып. 3. Чердынь, 1928. С. 17.

²⁵ Ончуков Н. По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору // Живая старина. СПб., 1901. Вып. 1. С. 74.

²⁶ На путях из Земли Пермской в Сибирь. М., 1989. С. 26.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.



«скрытников» (бегунов) «изосимовская вера», названная так по имени наставника беспоповцев-поморцев Изосима Семеновича, имевшего тесные контакты с устьцилемскими и пижемскими старообрядцами³⁰.

Значительное увеличение числа пустынножителей отмечено в 1912 г. (на верхней Печоре почти в три раза³¹), что было связано с распространением среди старообрядцев убеждения о наступлении в этом году конца света по случаю совпадения дня Пасхи и Благовещения. На появление среди старообрядцев подобных представлений оказало влияние одно апокрифическое сказание о признаках второго пришествия Христа и наступления конца света из старообрядческих Цветников (сборников): «Пресвятая Богородица спросила Иисуса Христа: „Сыне мой возлюбленный! Скажи мне, когда будет Второе Твое Пришествие?“ — „Мати моя! Когда день твой сойдется с моим днем“»³². Подчерский приходский священник И. Михайлович пишет, что «среди местных старообрядцев ходили слухи, что в день Св. Пасхи (1912 г.) будет кончина мира или обязательно случится что-нибудь особенное. Поэтому многие удалились в Великую Субботу в лес, а все вообще оделись в чистое белье и не переменяли до вечера первого дня св. Пасхи»³³. Аналогичные действия происходили и в других приходах. П. Павловский отмечает: «В Усть-Кожвинском приходе в 1912 г. в день св. Пасхи, совпавший с праздником Благовещения, местные раскольники ожидали кончины мира, поэтому накануне этого дня они каялись, постились и, одевшись в белые рубахи, ждали архангеловой трубы, чем вызвали укоры и насмешки со стороны православных»³⁴.

Культура староверов-пустынножителей отличалась значительным своеобразием. Так, среди староверов-пустынножителей существовал запрет на применение на охоте огнестрельного оружия: вместо ружья они использовали луки и самострелы³⁵. По мнению епархиального миссионера Н. Следникова, воспрещение применять при охоте ружье возникло вследствие неправильного толкования поучения св. Ефрема Сирина. «У одного начетчика, — пишет Н. Следников, — пришлось видеть, что в книге св. Ефрема Сирина, на полях против цитаты, где св. отцом не одобряется веселье со свирелями и пищалями, начетчиком около последнего слова написано толкование: „ружьями“»³⁶. Следует подчеркнуть, что устав пустынножи-

тельства запрещал всякую охоту³⁷. В решениях первого Всероссийского собора старообрядцев-поморцев, приемлющих брак, также подчеркивается, что лица духовные (наставники) не должны заниматься звероловством³⁸. Возможно, именно этими предписаниями руководствовались печорские пустынножители, используя для добычи зверя лишь луки и самострелы, охота с которыми могла восприниматься как менее тяжкое отступление от устава пустынножителей, нежели охота с использованием огнестрельного оружия. Возможно, на появление запрета использовать в охоте огнестрельные оружия повлияли и старообрядческие апокалипсические толкования, широко распространенные в старообрядческих рукописных сборниках. Об одном таком сочинении, бытующем среди русских старообрядцев на р. Колва, упоминает Н. Белдыцкий. В этом сочинении в числе признаков пришествия антихриста, в частности, указывается на широкое распространение огнестрельного оружия: «Тогда будет царство антихристово явное и полное и будут брани ратные на звили не так, яко же ныне, копи и стрелы, и мечи, и палицы железные, но будут оружия огнестрельные, о них же страшно изрещи, и не будет воинство его нарицаться воинами, но название некое странное имя сатаны солдаты...»³⁹.

После Гражданской войны на Верхней Печоре начинается активная проповедническая деятельность группы старообрядцев страннического согласия (13 человек) из Пермской губернии (Аристарх Фомич, Филатер, Евсений Васильевич, Никон Степанович, Ляга Степан, Ляга Илья и др.) во главе с уже упоминавшимся Еварестом Евдокимовичем Пинаевым из с. Ильинское⁴⁰. Учение странников (по местной терминологии *скрытников*) распространилось практически во всех деревнях и выселках по р. Унье. Скиты бегунов по р. Унье располагались в Усть-Бердыше, Светлом Роднике, Чимейном и Комарово. По «Малой Печоре» странников не было, а многие жители печорских деревень продолжали придерживаться учения поморско-даниловского толка.

Среди коми учение странников распространилось в выселках по Илычу, а также в верхнепечорских с. Покча, Скаляп, Возино, а также среди поселенцев небольших деревень и заимок на притоках Печоры: на р. Щугор, Подчерем, Кожва, Чикшино. Встретив в Усть-Щугоре решительное противодействие со стороны местных старообрядческих наставников, бегуны во главе с Еварестом далее на север вниз по Печоре не пошли⁴¹. Успеху проповедей бегунов, безусловно, способствовал тот факт, что в данном регионе среди коми старообрядцев поморского и федосеевского согласий было мало грамотных, начитанных наставников (контакты с устьцилемскими старообрядцами после Гражданской войны практически прекратились).

³⁰ Савельев Ю.В. Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 98.

³¹ Пушвинцев И. Указ. соч. С. 17.

³² Отчет о состоянии расколичества в Архангельской епархии и деятельности противорасколической и противосектантской миссии за 1911 г. // АЕВ. 1912. № 16—17. С. 9.

³³ НАРК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 10 об.

³⁴ ГААО. Ф. 487. Оп. 1. Д. 47. Доклад миссионера проповедника о состоянии раскола в Запечорском крае. Л. 13.

³⁵ Следников Н. Указ. соч. С. 396—397.

³⁶ Там же. С. 397.

³⁷ Пушвинцев И. Пустынножество. С. 19.

³⁸ Первый Всероссийский съезд старообрядцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 13.

³⁹ Белдыцкий Н. В Парме. Очерки северной части Чердынского уезда. Пермь, 1901. С. 96.

⁴⁰ Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ. Т. 18. Л., 1962. С. 421.

⁴¹ Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Указ. соч. С. 421.



Кладбище бегунов.
Д. Скаляп, Троицко-
Печорский р-н, Республика
Коми. Фото А.А. Чувьуро-
ва (1997 г.)
После погребения насы-
пается могильный холм
и ставятся два столбика
(один в изголовье, другой
в ногах покойного). Позд-
нее кто-нибудь из «благо-
детелей» делает сруб
и ставит 8-конечный крест



Бегунские скиты в предгорьях Северного и Приполярного Урала просуществовали вплоть до конца 1920-х г. В 1930 г. в результате государственных карательных акций скиты по Щугору, Подчерему, Илычу и Унье были разорены: уничтожены книги и рукописи, проживающие в скитах бегуны (всего около 300 человек)⁴², в том числе и глава печорских бегунов (истинно православных христиан-странников) Е.Е. Пинаев, были арестованы и погибли в лагерях.

В 1930–1940-х гг. р-н Верхней и Средней Печоры становится зоной активных миграционных процессов. В 1930–1940-х гг. в связи с началом промышленной разработки Печорского угольного бассейна (строительство Северной железной дороги и речного порта на мысе Канин Нос) в этот район усилился приток переселенцев из других регионов, появляются поселки спецпереселенцев и спецучреждения (исправительно-трудовые колонии — лагеря). В числе спецпереселенцев были также религиозные диссиденты различных конфессий (истинно-православные христиане-катакомбная церковь, католики, адвентисты, баптисты, пятидесятники, свидетели Иеговы). В результате всех этих миграционных процессов коми население перестает здесь быть доминирующей этнической группой. При этом печорские коми оказались разделенными на отдельные локальные группы, в значительной степени изолированные друг от друга. Кроме того, произошли изменения и в этнокультурном облике проживающего здесь коми населения: в период коллективизации в этом регионе возникает значительное число коммун, образованных переселенцами с Вычегды и Сысолы, конфессионально чуждых местной старообрядческой традиции.

Систематические, планомерные исследования локальных групп печорских старообрядцев начались в 60-х гг. XX в. В 1967–1968 гг. Ю.В. Гагариным — в рамках его диссертационной работы по теме «История религии и атеизма народа коми». Тогда им были проведены этнографические ис-

следования в Печорском и Троицко-Печорском р-нах Коми АССР. Материалы данных экспедиционных исследований в настоящее время хранятся в Научном архиве Коми Научного центра (НА КНЦ УРО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159, 167). Отчеты содержат разнообразный фактический материал: здесь приводятся фамилии старообрядческих наставников, численный состав старообрядцев по ряду населенных пунктов, материал по духовной культуре коми старообрядцев (эсхатологические представления, этикетные нормы), описываются старообрядческие библиотеки. Приводимые в них сведения требуют критического осмысления. Это в первую очередь относится к материалам социологического опроса: в условиях антирелигиозных преследований, характерных для тех лет, эти опросы не могли дать достоверных результатов (информанты подчас не хотели признаваться в своей приверженности религии, вынуждены были искажать свои ответы, опасаясь каких-либо санкций государственных структур). В недостаточной степени оказался изученным обрядовый комплекс, бытовая сторона старообрядчества (этикетные нормы и предписания), конфессиональная специфика фольклора. Материалы данных исследований послужили основой для ряда работ Гагарина по старообрядчеству в Коми крае⁴³. В них содержится разнообразный фактический материал, собранный в архивах, в дореволюционных периодических изданиях. В то же время в этих работах в духе времени обнаруживается явное преувеличение «невежества и консерватизма» старообрядцев.

Наши исследования локальных групп печорских старообрядцев были начаты в 1993 г. и продолжались на протяжении ряда лет, вплоть до 2008 г.⁴⁴

Сбор материала проводился по весьма широкому спектру научных тем: история заселения, в том числе история старообрядчества данного региона; религиозная обрядность (крещение⁴⁵), венчание, похоронно-поминальный цикл).

Отдельный блок среди собранных материалов составляют предписания и запреты, регламентирующие повседневную жизнь старообрядцев⁴⁶. Значительная часть этих предписаний оформлена в виде этиологических легенд, объясняющих необходимость различных нормативов повседнев-

⁴³ Гагарин Ю.В. Распад печорского старообрядчества. // Ист.-фил. сборник, вып. 9. Сыктывкар, 1965; Он же. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973; Он же. Преследование старообрядчества в Коми крае русской православной церковью и самодержавным государством (XIX — начала XX вв.) // Вопросы истории Коми АССР (XVII—начала XX вв.). Труды ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 16. Сыктывкар, 1975; Он же. История религии и атеизма народа коми.

⁴⁴ В 1993–1995 гг. сбор материала проводился совместно с научным сотрудником КНЦ УРО РАН В.Э. Шараповым.

⁴⁵ Подробнее о таинстве крещения коми старообрядцев см.: Чувьуров А.А. Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев: локальные и конфессиональные особенности // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 281–302.

⁴⁶ Подробнее см.: Чувьуров А.А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2005, С. 126–143.

⁴² НА КНЦ УРО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Гагарин Ю.В. Отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 г. в г. Печоре, Печорском, Ухтинском районах Коми АССР, Чердынском районе Пермской обл. Сыктывкар, 1969. С. 35.



Старообрядческий наставник Николай Григорьевич Мартюшев (1905–1992). Д. Лемты, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Фото из семейного архива А.С. Горелишвили

ной жизни. Сакрализация тех или иных установок в этих легендах производится или посредством персонификации «авторов» данных запретов (Ной, Христос), или связывается с происхождением какого-либо продукта, в основном растительного (чай, табак, картофель) от людских пороков. Круг предписаний относительно повседневных норм быта, в целом характерный для поморцев и бегунов, имел внутренние различия: так, у бегунов после крещения новообращенный должен был порвать всякие контакты с окружающими и жить в келье со своими единоверцами, поэтому некоторые предписания, например соблюдение «чистой» и «нечистой» посуды, были для них не столь актуальны. Совокупность запретов не была стабильной. Часть предписаний со временем отпала, в частности воспрещение употреблять картофель, чеснок, мясо зайца и налима.

Особый круг фольклорных текстов связан с представителями иных конфессий и вновь прибывшими переселенцами, живущими по соседству с коми старообрядцами.

Отношение к жителям рабочих поселков, образованных в 1930-е гг. из спецпереселенцев, было настороженным и в определенной мере неприязненным. Жителей этих поселков обзывали прозвищем *упитлаг чукёр* (сборище упитлаговцев). Прозвище возникло от сокращенной аббревиатуры «Управление печорских лагерей» — Уппечлаг, под ведомством которого находилось большинство поселков спецпереселенцев. В рассказах информантов о вновь прибывших поселенцах особо подчеркивается их уголовное прошлое: «В Кырте и Усть-Вое было много высланных, потом с лагерей жуликов туда переводили». Некоторые информанты с появлением новых поселенцев связывают распространение различных асоциальных явлений: «У нас раньше воровства не было. Поставил палку в дверях (сторож), и все — никто в дом не войдет. А как пришли эти русские, то теперь хоть семь замков ставь, все равно обворуют».

В свою очередь, в поселках спецпереселенцев были популярны различные истории и анекдоты, в которых в сатирическом ключе обыгрывались этнические стереотипы коми, сложившиеся у вновь прибывших переселенцев (в том числе и особенности произношения русских слов пожилыми коми — сакар, клёб, китрый и т.д.).

«Прилетели вертолетчики. Видят, на берегу реки мужик-комьяк сидит. Удочка воткнута на рогатину, сам сидит рядом, курит. Вертолетчик спрашивает: ну как, рыба ловится? Комьяк отвечает: не ловится.

Вертолетчик говорит: ты бы посмотрел, может и наживки нет. Тот отвечает: кариус (хариус) рыба китрый, клёб кушает, крючок не берет».

«Едет комьяк в поезде. Его спрашивают: Ну как у вас жизнь? Фрукты-то есть? Комьяк отвечает: прупты есть — горностай, куница. Прупты есть...»

«В Комяцкой деревне приходит старуха в магазин и спрашивает у продавца: сакар-то есть? А тебе какой, спрашивает продавец, кусковой или песковый? А мне коть какой, все равно брага варить буду».

Популярные в 1970–1980-е гг. анекдоты про чукчей в этих поселках переиначивались — главными персонажами в них становились коми.

«Комьяк плывет в комяцкой лодке: жена гребет, а он сидит на корме, рулит. Мужик на проплывающей лодке говорит ему: что жена-то гребет, сам бы взял весло. А тот отвечает: ей-то что, гребни да гребни, а мне-то надо думать, как дальше жить.»

В 1950-е гг. в этот регион были переселены значительные группы с Западной Украины. Вновь прибывших переселенцев стали обзывать «бендера». В последующем этим прозвищем стали обзывать всех выходцев с Украины, независимо от того, из каких районов Украины они приехали. В рассказах местных жителей обыгрываются некоторые этнические стереотипы жителей этих рабочих поселков.

«У нас в поселке много белорусов. Так это трудолюбивые, скромные ребята. Не сравнить с хохлами. Те ищут, где бы полегче. Ленивые, все до власти рвутся. Карьеристы. Жадные. Не зря говорят, что когда хохол родился, еврей заплакал. А еще молдоване. Такие же гнусные, как цыгане...»⁴⁷

Местное коми старожильческое население также особо выделяет деревни, основанные в годы коллективизации вычегодскими и сысольскими переселенцами: *Приуральскын унджыкыс воём йёз, эжваса. Коммунаръяс. Ныа унджыкыс краснойын служитис. Дыш уджавны да сыён и краснойас мунисны. А тан йозыс зия воли уджалёны и бура олоны. Эжвасая и мяняёс грабитисны. Став бурсё босьтисны. Миян приуральскёйяссё воли нимтёны эжваса ракъясён*⁴⁸ («В Приуральское в основном живут пришлые, вычегодские, коммунары. Они в большинстве своем красным служили. Ленъ было работать, вот они в красные и шли. А здесь (на Печоре. — А.Ч.) народ трудолюбивый, жили в достатке. Вот вычегодские наших всех и ограбили. Все добро отобрали. У нас этих приуральских обзывали вычегодские (эжвинские) раки»). В этом

⁴⁷ Информант А.А. Давыдовская, 1922 г.р., пос. Трубоседельск, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1992 г.

⁴⁸ Информант Е.Н. Шахтаров, 1936 г.р., д. Аранец, Печорский район, Республика Коми. ПМА. Запись 2002 г.



высказывании явно ощущается отголосок исторического прошлого: значительная часть старообрядческого населения Припечорья враждебно приняла Октябрьскую революцию и поддержала белое движение. Основу действовавших на Печоре красноармейских отрядов составили вычегодские добровольцы⁴⁹.

Среди коми старожильческого населения до сих пор сохраняются предания о манси (*остяки, йӧгра, йӧгра-яран*), которые вплоть до 1930-х гг. приезжали на промысел в верховья Печоры.

Из литературы известно, что в этих местах у манси находилось несколько почитаемых святилищ, в частности на плато Торре-Порре-из в верховьях р. Илыч⁵⁰. До революции манси приезжали сюда ежегодно для закупки лошадей для жертвоприношений. Как отмечает Б.В. Бессонов, совершивший в 1908 г. совместно с вологодским губернатором А.Н. Хвостовым поездку по Печорскому краю: «Ежегодно в начале лета в Троицко-Печорское приезжают из-за Урала, через Илыч, остяки, для закупки жертвенных лошадей. Особым спросом у манси пользовались лошади белой и пегой масти. Приобретенных лошадей манси по Илычу и его притоку Егра-ляге («Остяцкая ляга») гнали за Урал, на Сосьву, где откармливали в течение месяца и затем на капищах приносили в жертву»⁵¹. При этом, как отмечает епархиальный миссионер Н. Следников в отчете за 1903 г., отношение к этим закупкам лошадей для жертвоприношений у коми православного населения и старообрядцев было различным: старообрядцы, в частности, упрекали своих коми православных соплеменников за продажу лошадей для языческих жертвоприношений. По их мнению, продажа лошадей является таким же грехом, как и участие в самих жертвоприношениях⁵².

В современных рассказах о манси внимание акцентируется на их внешнем облике резко контрастирующем с традиционным для коми представлениями о муж-



Почитаемое манси плато Мань-Пупу-Нер. Республика Коми. Печор-Илычский заповедник. Фото А.А. Чувьурова (2008 г.)

ском и женском поведении: «Они же все с косами. Мужики с косами были. Начинали танцевать не женщины, а начинали танцевать мужики» (Прил. № 22).

Аналогично и в рассказах о ненцах информанты подчеркивают не типичные для коми, христиан, нормы поведения: «Ненцы, они же дикие. Когда оленя режут, то, как только завалят оленя, разрежут горло и к горлу сразу приставляют кружку и пьют кровь. Такие они вот дикие»⁵³.

Устойчивым стереотипом является мнение, что у ненцев было широко распространено знахарство и колдовство. Так, на Верхней Печоре (Вуктыльский и Троицко-Печорский р-ны), где сохраняется влияние бегунов (скрытников), на вопрос, были ли в данной местности колдуны и знахари, традиционно отвечают, что «подобными делами здесь не занимались, а это у ижемцев да у ненцев было распространено (*сыя яранъяс да ижмаласдорсяс эштиомнас воли водитчыны*)»⁵⁴. Любопытно упоминание в этом контексте православных коми-ижемцев.

Следует подчеркнуть, что такое отношение к ненцам и коми-ижемцам, вовсе не следует объяснять значительным распространением у них колдовства и знахарства. Многочисленный этнографический материал, пишет С.И. Дмитриева, свидетельствует, что колдунами, которым обычно приписывалось насыление болезней, как правило, считались люди другого племени. Так, у русских в приграничных зонах расселения с карелами порча традиционно связывалась с карелами⁵⁵.

Следует подчеркнуть, что в отличие от православного населения, старообрядцы негативно относились и к знахарям. По убеждению бегунов, в случае болезни усиленной молитвой необходимо обращаться к Богу, а не к различного рода знахарям. Ворожба, по их представлениям, является одним из тягчайших грехов и равносильна сознательному отречению от Бога.

Среди старообрядцев поморского и федосеевского согласий единого мнения на природу знахарства не было. Во многом отношение к знахарям зависело от степени сохранности старообрядческой традиции в той или иной местности. В некоторых устных апокрифах знахари (*тӧдысь*) называются Божьими противниками (Прил. № 4). Их, в отличие от костоправов, которыми нередко были старообрядцы, допускали до крещения только после публичного отречения от всякой ворожбы, длительного покаяния и сорокадневного поста. Они, как и колдуны (по местной терминологии *еретники*), находились вне старообрядческой общины. В то же время некоторые информанты из старообрядцев (Печорский и Вуктыльский р-ны) отмечают, что в обращении за лечением к *тӧдысь*,

⁴⁹ История Коми АССР. Сыктывкар, 1981. С. 186.

⁵⁰ Варсановичева В.А. Географический очерк бассейна Уньи // Северная Азия. 1929. № 4. С. 97.

⁵¹ Бессонов Б.В. Поездка по Вологодской губернии в Печорский край к будущим водным путям на Сибирь. СПб., 1909. С. 86.

⁵² Следников Н. Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. 1904. № 17 от 1 сентября. Прибавления. С. 459–460 (прим.).

⁵³ Информант Е.Н. Шахтаров, 1936 г.р., д. Аранец, Печорский р-н, Республика Коми. ПМА. Запись 2002 г.

⁵⁴ Информанты: Е.А. Бажукова, 1924 г.р., д. Возино, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.; О.А. Пономарева, 1926 г.р., д. Возино. Запись 1996 г.

⁵⁵ Дмитриева С.И. Русско-финно-угорские связи (по материалам севернорусского фольклора) // Русский фольклор. Межэтнические фольклорные связи. Т. XXVII. СПб., 1993. С. 141.



которых они отделяют от колдунов (*еретников*), называя *бур вёчысь* («делающие добро»), нет ничего греховного⁵⁶.

Особый круг фольклорных текстов — это рассказы о представителях других конфессий.

В отношении православного населения среди местных старообрядцев, как и у старообрядцев других регионов, бытует прозвище «щепотники». Так, о жителях с. Усть-Лыжи старообрядцы говорят: «В Усть-Лыже был православный храм. Там в основном жили щепотники»⁵⁷. Разногласия старообрядцев с православными относительно крестного знамения (дву- или триперстного, причем последнее сравнивается с «щепотью») и приводит к появлению негативно окрашенного обозначения представителей православия — «щепотники». Но и рассказы старообрядцев о «еретической иконе» с тремя ликами («вот у этих, православных, икона ликовая есть — Троица: один в образе змея, второй как человек, а третий как лошадь, четырьмя ногами»), о движении во время богослужения против солнца нацелены на выявление межконфессиональных разногласий и на доказательство «еретических» особенностей учения и богослужебной практики оппонентов (Прил. № 1).

Следует подчеркнуть, что к своим единоверцам староверы относятся столь же придирчиво, тщательно отслеживая правильность исполнения тех или иных обрядовых действий. Очень строго коми старообрядцы следили также за правильностью литургического произношения при богослужениях, которое рассматривалось в качестве одного из профессиональных определителей. Так, одна из старообрядок, характеризуя наставницу из с. Усть-Соплеск, отметила следующее: *Вэтли корко сы доро. Эз кажитчи. Попо ставсё кыскё. Тебе да мыйда сидзи висьталё, небзьёдё. Ять вылё лыддьё* («Съездила как-то к ней. Не понравилась. В поповскую веру ее тянет. Вместо тэбэ произносит тебе, умягчает. На „ять“ читает»).

Достаточно сложными были взаимоотношения между различными старообрядческими толками, в частности старообрядцами поморского согласия и бегунами.

Проведенный нами опрос информантов о взаимоотношениях между этими двумя группами (старообрядцами поморского согласия и бегунами) выявил интересную закономерность: в поселениях, где совместно проживают бегуны и старообрядцы-поморцы, рассказы о противоположной группе, как правило, конструируются по материалам реальной жизни. В то же время в населенных пунктах, расположенных вне зоны непосредственного контакта, описания обрастают различными вымыслами и нехарактерными для того или иного учения подробностями.

Так, в рассказе информанта из пос. Подчерье реальные факты оказались тесно переплетены с вымыслом:

«У них (у скрытников. — А.Ч.) после крещения к родителям обращаются не отец, мать (*мам, бать*), а бабушка, дедушка (*пёч, пёчё*). У нас (у поморцев. — А.Ч.) самоваром пользоваться считается грехом, а у них говорят: „Какой удобный котел“. Картошку у нас также считали есть за грех, называли *понколькьяс* („кобелинные клубни“), *душепагуба*. А у них говорили: „Есть можно. Нигде не написано, что картошку грех употреблять в пищу“. Табак у нас считается великим грехом, а у них говорят: „Курение не является греховным. Вон из трубы тоже дым идет. Так и табакокурение подобно этому дыму. Ничего в этом греховного нет, говорят“. Потому и курят среди скрытников»⁵⁸.

Иная картина в с. Покча и пос. Дутово, в которых наряду с поморцами проживают и бегуны (скрытники). Рассказы, записанные в данных населенных пунктах о представителях иной конфессии, вполне реалистичны. Так, поморцы в пос. Дутово отмечают, что «скрытники службы проводят по таким же книгам, как и старообрядцы. Отличаются они тем, что у них (у скрытников) крестятся в преклонном возрасте, и окрестившийся должен уйти из мира, жить отдельно в келье». Бегуны также подчеркивают, что «книги и службы у них и у старообрядцев-поморцев схожи». В то же время, они (бегуны) отмечают, что старообрядцы (поморцы) недостаточно последовательны: «живут в миру, со своими домашними, не придерживающимися старообрядческой традиции, получают пенсию» и т.д. Среди бегунов бытуют различные рассказы, в которых осмеиваются бытовые нормы старообрядцев: «Вот у нас в Возино семья старообрядцев жила. Так к ним из Дутова старообрядцы на Пасху приезжали, каждый со своей посудой. Выпьют (а в праздники разрешается употребить немного вина), вот у них вся посуда и перепутается...»⁵⁹.

Некоторые информанты подчеркивают крайнюю суровость религиозных установок странников. Так, наставница из д. Аранец (Печорский р-н), говоря о бегунах, в качестве важнейшей детали их учения от-



Наставница Мавра Киприяновна Яблонская. Д. Аранец, Печорский р-н, Республика Коми. Фото А.А. Чувьурова (2008 г.)

⁵⁶ Подробнее см.: Чувьуров А.А. «Отсылка болезни» (болезнь, неблагополучие) в лечебно-профилактических обрядах коми-зырян: слово и ритуал // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 221–239.

⁵⁷ Информант Т.С. Пастухова, 1929 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми.

⁵⁸ Информант М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁵⁹ Информанты: Е.А. Бажукова, 1924 г.р., д. Возино, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.; О.А. Пономарева, 1926 г.р., д. Возино. Запись 1996 г.



метила следующее: «У них такая вера, как человека окрестят, выносят в сени, чтобы скорее умер, чтобы грехов не успел натворить»⁶⁰. Аналогичные рассказы о странниках бытовали среди русских старообрядцев-поморцев: «У бегунов грех крестить, пока умирать не будешь, а не умрешь, так домой не пускают, а у нас, поморцев, крестись, когда захочешь, и живи в семье»⁶¹. В основе этих нарративов реальные особенности религиозного уклада странников: по верованиям странников, окрещенный «считался святым, его не вводят в жилой дом, где он может оскверниться» от одного присутствия грешников»⁶².

Сам факт крещения перед смертью некоторыми информантами воспринимается как непоследовательность, как некая хитрая уловка, которая позволяет человеку вести жизнь, далекую от благочестия, но приняв крещение, получить очищение от всего содеянного: «А у этих, скрытников, что хочешь, то и творишь, а перед смертью принимаешь крещение. <...> С того времени ты как новорожденный ребенок, у тебя никакого греха нет. Очень удобная вера. Если ты не успел крещение пройти и ты умер, тебя за человека не считают, ты никто, ты, как говорят, по коми, шой, прах. И тебя никто не будет отпевать, у твоего гроба никто не будет сидеть»⁶³ (Приложение № 23).

На Илыче распространены рассказы о скрывавшихся в предгорьях Урала бегунах. Сам факт ухода в глухие необитаемые места к Уралу и последующая там смерть беглецов информантами выделяется как важная деталь страннического религиозного уклада. Так, по словам жителей д. Еремей, в 1951 г. из Сарьюдина в верховья Илыча перебрался со своей семьей А.А. Попов, устроив скит на реке Косью. Спустя некоторое время к нему присоединились его сестры Евдокия и Федотия из Аньюдина со своими детьми. По словам информантов, там они прожили около года, пока не закончились продукты, и умерли от истощения. Такая смерть, в молитве и посте, по словам информантов, считалась у бегунов духовным подвигом⁶⁴.

Конфессиональные различия внутри отдельных групп печорских коми обыгрываются также в коллективных прозвищах (микроэтнонимах).

Так, в пос. Дутово (Вуктыльский р-н), основная часть населения которого относилась к старопоморскому согласию старообрядцев-бес-

поповцев, жителей соседнего с. Возино, являющихся сторонниками бегунского согласия, называли *скрытник чукёр* («сборище скрытников»)»⁶⁵.

В д. Усть-Кожва, основная часть жителей которой придерживалась официального православия, жителей соседнего с. Соколово обзывали *налим бёж вылё юбыртысьяс* («поклоняющиеся на хвост налима»). Происхождение этого прозвища объясняют следующим образом: «В прошлом основная часть жителей с. Соколово являлась старообрядцами. Многие были бедны, неграмотны. Мало у кого дома были иконы. В тех случаях, когда икон не было, старались каким-то образом „обозначить Божий угол“, — ставили какую-нибудь вещь, для „приметы“. Поэтому и говорили про соколовских *налим бёж вылё юбыртысьяс* («поклоняющиеся на хвост налима»)»⁶⁶. В основе другого объяснения, записанного нами в д. Усть-Кожве, ситуация развернута в анекдот: «У нас в Усть-Кожве школа была и здесь учились из Соколова (*Карлос Васильевич Паляхов Семен*). Бабушка моя была гостеприимная и соколовские часто останавливались у нас, заходили обедать. Перед обедом обычно начинали молиться. Дед у нас был рыбак. Наловит налимов, а бабушка специально повесит их недалеко от стола и, когда соколовские садились есть, она все время подшучивала над ними, говорила: „*юбыртёй, юбыртёй налим бёж вылё юбыртысьясой*“»⁶⁷ (помолитесь, помолитесь «поклоняющиеся на хвост налима»).

Крайне негативно информанты из старообрядческих семей относятся к представителям протестантских конфессий. Так, информант из пос. Подчерье, рассказывая о богослужениях в местной баптистской общине, отметила следующее: «Вот у нас баптисты здесь есть. Без крестов молятся, как будто собаки подвывают, на гитаре бренчат, поют, хлопают в ладоши. Рассказывают, что танцуют даже» (Прил. № 1).

Открытие протестантских молитвенных домов, да, собственно, и православных храмов, информантами воспринимается как верный признак последних времен: «В Писании сказано, что в последние времена много храмов откроется, но Бог говорит, чтоб туда не ходили, — это ложные храмы, некрещеные»; «Говорили же раньше, что в последние времена будет семьдесят семь вер» (Прил. № 1).

В перечислении признаков последних времен коми старообрядцы, так же как и в случае с упоминанием о «77 верах», о «щепотниках», не оригинальны. Как и старообрядцы других регионов, они считают эсхатологическим предзнаменованием появление таких новин, как самолеты — «птицы с железными клювами»; сеть электрических проводов — «в последние времена земля будет охвачена железными поясами...»⁶⁸

⁶⁵ Информант П.А. Бажукова, 1929 г.р., пос. Дутово, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁶⁶ Информант Н.А. Канев, 1931 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1997 г.

⁶⁷ Информант А.П. Артеева, 1908 г.р., д. Усть-Кожва, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1997 г.

⁶⁸ Шаронов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 315.

⁶⁰ Информант М.К. Яблонская, 1924 г.р., д. Аранец, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1995 г.

⁶¹ Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 208; Она же. Обряды и обычаи, связанные с крещением // На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989. С. 269.

⁶² Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с крещением. С. 269; Сморгунова Е.М. Пермские староверы-бегуны и их правила жизни (по рукописям Пермской коллекции МГУ) // Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. М., 2008. С. 300–321.

⁶³ Информант М.И. Уляшов, 1960 г.р., пос. Приуральск, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми.

⁶⁴ Записано от И.А. Попова, 1933 г.р., д. Еремеево, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми. Материалы Печорской экспедиции РЭМ. 2008 г.



Стилизация мужской и женской одежды в молодежной моде также выделяется как один из признаков «последнего времени»: «Говорили, что в последние времена мужчин от женщин нельзя будет отличить. Так и есть. Я вот недавно в магазин пошла. Смотрю, заходят двое: в штанах, волосы длинные. Думаю, это, наверное, все-таки парни. Смотрю, а у одного груди выступают. Нет, думаю, это не парень, а девушка. Попробуй сейчас узнай: без платков, коротковолосые...»⁶⁹ В числе других признаков последних времен также указывается на ослабление нравственных начал в обществе: «Дети непокорны родителям, с малолетства приучаются к пьянству и курению, люди стали как бесы, и им [бесам. — А.Ч.] теперь уже нечего делать». Типологически близкие тексты обнаруживаются в культуре различных локальных групп русского населения, в частности русского старожильского населения Прибалтики или поморцев Верхокамья⁷⁰.

Происходящие в обществе перемены, в частности выборы в различные органы власти, также включаются в число признаков последних времен: «Раньше говорили, что перед концом люди царей себе будут избирать. Вот сейчас постоянно происходят выборы. Еще дважды будут выборы, а затем изберут антихриста, который будет править миром в течение трех лет»⁷¹.

В эсхатологических текстах коми старообрядцев раскрываются также отдельные детали и самого наступления конца света и Страшного Суда: «Раскаленные камни станут падать с небес. На двенадцать локтей будет гореть земля» и т.д.

В научной литературе сложилось мнение, что для беспоповцев характерно учение о так называемом *духовном проявлении антихриста*. Согласно этому учению, антихрист воцарился в Русской православной церкви с 1666 г. и царствует духовно, проявляясь в отступлении от веры, ересь и в умножении беззакония и нечестия⁷². Напротив, считается, что старообрядцы-поповцы (белокриницкое согласие) в понимании природы антихриста продолжают придерживаться взглядов относительно «чувственного антихриста», который станет исторической личностью, появившейся в «конце времен».

Материалы многолетних исследований, собираемые среди коми старообрядцев-беспоповцев, позволяют опровергнуть категоричность такого суждения. Учение о так называемом *духовном проявлении антихриста* на Печоре распространено только у бегунов. Среди печорских коми старообрядцев (поморцы, федосеевцы) распространены эсхатологические

нарративы с характерными для поповцев представлениями об антихристе «чувственном», т.е. воплощенном в историческом лице:

«Антихрист вскоре явится и будет править миром в течение трех лет и трех дней. Имя ему Александр. С виду будет как человек, только с хвостом, как и все бесы. Потому и будет носить длинное пальто, чтоб хвоста не было видно. Всяко будет прельщать людей. Деньгами будет кожа, на лоб и на правую руку будут ставить антихристову печать — число 666. Три года будет править миром. Голод будет по всей земле. Небо будет медью, земля железом. тогда пойдут некоторый из людей к антихристу просить еды: „Дай нам пищи, голод у нас“. Тот ответит: „Я сам уже три дня как без еды“. Скажет им тогда: „Чем я могу прокормить вас, если Сын Марьи [Христос. — А.Ч.] не дает ни урожая, ни посева...“ Это будут его последние слова»⁷³.

Совпадение эсхатологических воззрений старообрядцев-поповцев и беспоповцев в ряде регионов можно объяснить тем, что старообрядчество даже внутри отдельных толков не представляло единого, цельного религиозного течения: наряду с наставниками и начетчиками, знатоками старообрядческой книжной культуры, значительную часть верующих составляли простые миряне, не искушенные во всех сложностях споров между представителями различных толков и согласий. К тому же рассуждения лидеров, идеологов того или иного направления не всегда становились достоянием «низовой» культуры рядовых прихожан-старообрядцев. Старопечатная и рукописная книжность в библиотеках беспоповцев и поповцев была представлена одними и теми же памятниками, этим, думается, можно объяснить близость эсхатологических воззрений поповцев и беспоповцев Печорского региона.

Следует отметить, что рассказы о «последних временах» имеют различные по происхождению сюжеты, которые далеко не всегда соотносятся с христианской книжной традицией. Некоторые из них — вырванные из книжного контекста цитаты. Так, один из информантов из д. Усть-Илыч в качестве свидетельства о последних временах привел следующую историю: «Был у нас один дед — Павлин. Так он говорил, что придет время, когда Илыч застроится — будут высокие дома. А мы говорим, как застроится, когда люди отсюда уезжают. А вот смотри, сейчас появились разные буровые, так и получилось, как он говорил — высокие дома»⁷⁴. Сюжет данного рассказа не связан с христианскими книжными текстами, и вполне возможно, заимствован из советской периодики. Возможно, ту же природу имеют широко распространенные рассказы о *железных конях* (тракторы) и *железных птицах* (самолеты).

⁶⁹ Информант М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁷⁰ Белоусов А.Ф. Последние времена // Аequinox. Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33. См. также статью Е.Б. Смилянкой в настоящем издании.

⁷¹ Информант М.П. Головина, 1904 г.р., д. Усть-Щугор, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1995 г.

⁷² Белоусов А.Ф. Последние времена. С. 21.

⁷³ Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры. С. 318.

⁷⁴ Информант И.А. Попов, 1933 г.р., д. Еремей, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми.



В приложении к нашей статье приводятся записи устных нарративов, в которых содержится информация о восприятии старообрядцами представителей иноэтничных, иноконфессиональных групп, а также особенностей своей веры. Эти фольклорные тексты записывались на русском и на языке коми, переводы с коми выполнены мною.

Приложение

№ 1. Сейчас вон православные храмы открываются. Вон и у нас в Вуктыле, говорят, церковь открыли. Собираются, молятся. Говорили раньше, что в последние времена появятся всякие душегубители. Вот они, щепотники, и есть душегубители. Разве щепоть — это истинный крест?

У нас в поселке женщина одна умерла. Я также сходила на похороны. Из Вуктыла приехал поп. Я стою. Православные поют «Святый Боже», а я стою там рядом. Одна женщина мне говорит: скоро батюшка приедет.

Приехал, этот безбородый. Стал что-то читать. Я глуховата, не слышу. Потом стал кадить. Против солнца ходит и машет кадилом. Я не смогла удержаться и говорю: почему против солнца кадите, это же против солнца, против Бога. Посмотрел на меня, ничего не сказал. Вот такая у них вера. Зло как во время потопа всю землю заполнило.

Вот толкуют о Троице. Иисус Христос вначале Свят Духом был. Спустился с небес, как в Символе веры написано, спустился на землю, проник через пупок Богородицы и во чреве ее воплотился в человека. Затем через какое-то время Господь в трех ликах и явился. А вот у этих, православных, икона ликовая есть — Троица: один в образе змея, второй как человек, а третий как лошадь, четырьмя ногами. А троица Иисуса Христа, это когда в одном образе в трех ликах. Говорили раньше, что в последние времена много ложных храмов откроется. Вот и открываются ныне. Вот уж на что маленькое наше Подчерье, и то, каких только вер нет. Говорили же раньше, что в последние времена будет семьдесят семь вер. Вот у нас баптисты здесь есть. Без крестов молятся, как будто собаки подвывают, на гитаре бренчат, поют, хлопают в ладоши. Рассказывают, что танцуют даже. А ведь раньше говорили, что танцующая женщина — это невеста сатаны, супруга адова, советница дьявола. Из-за этого и грех танцевать. Разве это дело, когда женщина танцует да в ладоши хлопает. У Иродиады была дочь. Вот она танцевала, по всякому кружилась, многовершиное плясанье, как в книгах написано, совершала. У меня книга была, там обо всем этом написано было. Вот отец ей и говорит: красиво ты танцевала, проси, что ты хочешь. Она, дочь его, спросила у своей матери, что просить. Та и говорит: ты голову Ивана пророка проси. А Иван пророк был крестным у Иисуса Христа. Послали палача, и он отрубил голову Ивану пророку. Вот на соборе всех христиан и проклинали танцы и всех танцующих. Это большой грех — танцы.

Говорили, что в последние времена вся земля наполнится грехами. Так и есть. Сейчас даже не узнаешь, где мужик, а где баба. Вот недав-

но захожу в магазин, а там двое стоят. Оба волосатые, в брюках. Думаю парни. А смотрю, у одной — груди. Значит, девушка, а так попробуй сейчас разбери. Вон сейчас уже с малолетства начинают курить. А табакокурение — страшный грех⁷⁵.

№ 2. *Оти гулящой баба коркэ олома. Коркэ гажайн туй бокын унмовсьома. Сэсся понъяс локтомайсь да сыа бабайскөд мыйкөкерома. Сэссянь петома понкөд пö мыйкөкерома гажайн. Сэсся сэтсыань и петома. Сэсся зэв мича цвет петома. Кодкө сэсся цветсö аддзöма, босьтома да бытьö пö зэв приятной. Сёйны пö пондöмась сыон и кулоны вöлöм. Сэсся кодкө висьталö: тайö пö косьтам да куритны пондам. Сэсся сэссянь и паськалас, оз вермыны дугдыны. Ог пö вермой дугдыны⁷⁶* (Перевод: «Жила одна распутная, развращенная женщина. Вот как-то, охмелев, пьяная она уснула на дороге. Собрались вокруг нее собаки и вступили с ней в порочную связь. На том-то месте, где происходило это срамное дело, вырос красивый цветок с приятным благоухающим запахом. Некоторые из-за запаха начали собирать эти цветы. Поначалу люди не знали, что с ними делать. Кое-кто попробовал употреблять их в пищу, но цветы оказались ядовитыми, и люди стали умирать. Так продолжалось до тех пор, пока некто не догадался высушить эти листья и свернуть их для курения. Вот с тех пор эта пагуба и распространилась, и до сего времени люди не могут отстать от этого зла».)

№ 3. Говорили, что в последние времена антихрист явится. Будет с бесом ходить в человеческом теле. По виду как человек. Будет ходить и обольщать людей. Вот эти времена и настали⁷⁷.

№ 4. *Оз туй тöдысь дорö висьöм понда ветлыны. Иов вöлöма. Комын во висьöма. Комын во висьöма ломöн да эг пö ветлыл врач динö, эг пö ветлыл волх динö. Сэсся зэв озыра олома Иов. сэсся именисö сеталöма, чистö корасны да сетö. Сэсся нинöм абу нин сетнысö. Этай пырас корысь да, корас да. Сэсся этадзи пö сойсьыс ломсö керыштас да сетас да. Абу жö кöнкö ме кодь корысьыд, ломтö босьтома корысьыд. Пуктöма лозйас да. Зöлöта да серебра пö дозйас лöма. Сэсся мыйын пö босьтис, сэсся ломыс кысьыс да и олома на, зэв ны дыр олома. Вöльнöй светын. Вот кутшöм. Бог вылö надейтчис век. Грек тöдысьяс дорö обратитчинысö. Бог вылö надеян век оліс. Некод динö эз ветлы⁷⁸* (Перевод: «Нельзя обращаться к знахарям (тöдысь) — грех. Жил такой человек, звали его Иов. Тридцать лет он болел тяжелой болезнью — проказой. Тридцать лет болел, но к врачам не обращался и к волхвам не ходил. А был Иов весьма богат. И все свое имение раздал нищим. Ничего не осталось, все раздал. И вот приходит некто и просит, чтобы и для него Иов оказал благодеяние. Но ничего дать Иову для этого просителя. Тогда Иов взял черепок, соскоблил струпья проказы и передал просителю. Видать, гораздо нужнее (беднее) нас жил этот проситель, коль принял от Иова проказу. Взял проситель проказу, положил в миску, и превратилась проказа в серебро и золото. Вот после этого, после того как Иов передал

⁷⁵ Информант М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁷⁶ Она же. 1996 г.

⁷⁷ Она же. 1996 г.

⁷⁸ Она же. 1996 г.



просителю проказу с собственного тела, он и исцелился. И прожил Иов еще долгую жизнь. Вот такой был человек: с надеждой на Всевышнего жил и на Него уповал. Как бы ни было тяжело Иову, ни к кому не обращался. Знал: есть Бог, который силен снять с него проказу. Вот так и говорил Иов: „Если суждено мне умереть — умру, а к этим Божиим противникам не пойду“. Этих волхвов так и называет „враги Бога“.).

№ 5. До 1903 или 1904 г. по Печоре жили в основном староверы, а затем откуда-то, издалека, пришли добрые люди — скрытники. Первыми скрытниками были приехавшие из Чердыни Еварест, Кира Полип, Андриан (его здесь в Возино после войны похоронили). Наша вера — это истинно православная христианская вера. Это только одна вера на земле истинная. У нас потому вера считается истинной, потому что у нас, если кто-то крестится, то не получают пенсию, этому году не подчиняются. Они по старому году живут, как по Библии, фамилиями не записываются, в миру не живут, они как в монастыре живут. Только считаются «рабами Божиими», и жениться нельзя, не положено. Живут как монахи. Крестят, когда человек захочет. Наставника у нас зовут отче. Наш отче в 17 лет принял крещение, трижды был «судим» за веру. Раньше не разрешали собираться вместе, молиться. Раньше всяко веру притесняли и унижали. За веру судили людей, по всякому было. Здесь также ходили, всё пытались выяснить фамилии верующих, многих арестовали, репрессировали. К нам как-то тоже приходили. А те времена небезопасно было исповедовать веру. Спросили меня — я не побоялась, сказала прямо, что верую в Господа. Мы так и держим, как нас «предки» учили, так и держим нашу «истинную православную христианскую веру»⁷⁹.

№ 6. Раньше у нас в купели крестили, в больших бочках. Читают молитву: «Крещается раб Божий, имя рек, во имя Отца, Сына и Святого Духа. Аминь», — и трижды с головой погружают в воду. Погружают и вытаскивают из купели. Летом крестили на Печоре. Из жердей делали купель. Втыкали в дно реки жерди, делали из них квадратную загородку. Похоже на «Иордан»: отче заходил в воду рядом с загородкой, опоясывал и трижды погружал крещаемого, находящегося в загородке. Лево́й рукой отче держал за полотенце, а правой погружал в воду. За загородку при этом он не заходит, стоит с внешней стороны загородки. Крестили также с лодки, опускали на полотенцах. Я еще помню, как крестили в бочке. Сейчас нет такого человека. У нас кто бы крестил, крестили тайком, опасаясь властей. За такие дела раньше судили, в лагерь сажали, сейчас, видишь, всем свободу дали — попам, староверам. После крещения одевали рубашку, пояс, крест. Пояс завязывают поверх рубашки. Некоторые носили пояс на голое тело. Пояс, как и крест, не снимали. Кто крещеный, без пояса не ходит: носит или же на платье, хоть на рубашку, хоть на голое тело, но обязательно с поясом. Раньше и младенцев крестили, но такого нужно как в монастырь отдавать. А то вот посмотри,

нынче попы крестят детей, а они в миру живут. Какое же это крещение? Они же ничем в своей жизни от мирских (некрещеных) не отличаются, какие те грехи делают, эти те же. Что же это тогда крещение? У нас про них говорят, что это не истинная вера, а еретничество⁸⁰.

№ 7. Староверов вроде четырехдесятниками, что ли, зовут. Они-то, видишь, вышли в мир. У нас же, если крестишься, живешь как в монастыре, как монах отдельную посуду надо держать, жить от мирских обособленно. Староверы тоже держат отдельную посуду и стараются, в общем-то, также сторониться мирских. Если живут с мирскими, то едят за своим отдельным столом, посуда (ручки) перевязаны ниткой, чтоб не перепутать с мирской посудой. Вот раньше такое было — приезжают из Дутова и с собой привозят свою посуду. Едят сначала из своей посуды, а затем выпьют вина, и вся посуда у них перепутается. Вот наши-то над ними и смеялись. У нас тоже, кто принял крещение, также имеет свою посуду, свои ведра, ковш. Так, чтоб не соприкасаться с чужой посудой. Раньше ведь и староверы не давали из своего ковша мирского пить. Одна рассказывала: «Я возила товары до Троицко-Печорска. Мама клала мне в сумку посуду: тарелку глубокую, ложку, кружку. В Троицке у нее знакомые и вот они приглашают за стол. Они поповской веры. Вот и говорят: Татьяну посадим за отдельный стол. Она из нашей посуды не ест. Несколько раз я так ездила. Затем как-то стыдно мне стало, неудобно, неловко перед другими. Туда приходили молодые ребята. Смеялись надо мной. Затем матери сказала: „Не буду больше брать свою посуду. Буду с ихней посуды есть“. Неловко мне молодой было отдельно от других за отдельным столом есть». Так она стала вместе с ними есть. Вот та знакомая и говорит: «Посмотрите, Татьяна из нашей посуды ест». Это у староверов было. Они же везде ездили⁸¹.

№ 8. Еретников (колдунов) очень много в низовьях и верховьях Печоры. У нас нет. Это большой грех. У нас в деревне подобных людей не было. Очень давно, говорят, был один, то́дысь. У нас верующие греха очень боялись. Потому такими делами не занимались. Обращаться к то́дысям есть большой грех, еретничество. Помощь надо просить у Господа, а не у то́дысей. Вот отец мой рассказывал. Он по-божественному жил, работал, так и умер. Был такой Макарий-Отче, вот ему стал докучать один еретник. Раздражают еретников такие праведные люди. Он, еретник, по-всякому поносил отче Макария. А он отвечает: «аз». Они же все словами Библии выражались, старые верующие. Вот тот еретник говорит: «Ты такой-сякой грешник». Тот, отче Макарий, отвечает: «Аз такой грешник и есть». И по-другому поносит. Вновь отвечает: «Аз такой и есть». Под конец еретник стал досадовать, что этот верующий ни от чего не впал в ожесточение и решил, что еще сильнее будет его поносить, и стал говорить: «Ты еретник, волшебник». Макарий отвечает: «Аз не еретник, волшебник, тот кто еретник волшебник, тот от Бога отказался»⁸².

⁷⁹ Информант Е.А. Бажукова, 1924 г.р., д. Возино, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁸⁰ Она же. 1996 г.

⁸¹ Она же. 1996 г.

⁸² Она же. 1996 г.

№ 9. Даже если не покрестился, все равно нужно носить нательный крест. Без креста нельзя. Мы хоть и некрещенные, но на эту веру считаемся, вот и носим крест. Мы считаемся благодетели, должны мы им, крещеным, помогать. Вот им мы и помогаем. Мы же верующие, благодетели, должны помогать. Раньше говорили, всякое про еретников рассказывали, что ребенка могут поменять, если он не крещен. У нас таких не было. Раньше всякое рассказывали, как бесы чудеса ложные творили. Теперь же сами люди стали как бесы. Такие же, как бесы⁸³.

№ 10. Об антихристе говорили, что антихриста невозможно человеку увидеть. Если человек его увидит, то без сознания упадет. Он и есть настоящий бес. Если его увидишь, сразу с разума сойдешь. Он, наверное, где-то в аду сейчас живет. Кто знает, когда он придет?⁸⁴

№ 11. Их называют скрытники, потому что из лесу вышли. У них только название скрытник, а так-то вера у нас одинаковая: так же молились, те же книги. Такие же строгости в быту, как и у старообрядцев. Не знаю, чем отличаемся⁸⁵.

№ 12. Жидъяссö тай кольасны сторожъяс быты. Камень да ставсö тчасны сэсся. Каменьыс тай тыралас а. Жидъяс локтасны, а мортъяс абу нин. Вот Христосыс ыджыд луннас и ловзöдчас. А мутъяс тоже наверное эз гогөрвоны. Мутъяс, кодъяс распинайтисны. А Христослön другъяс пызан сайын сыя луннас вöлём пукалöны. Сээя петукъяс кутöма гонсялны. Ловзöма. Сьор вылас пуксьöма. Горöдöма кукареку и Господьыс ловзöма. Гут на Христослы морöсас пуксьöма да сыён Христосыс спаситчöма. Гутсö корт тув шляпка быдди пуктöмась. Сыён на Господь гутлы первой пища судитöма⁸⁶. (Перевод: «Жидов поставили сторожить. Камнем вход закрыли и всякое такое сделали. А камень оказался сдвинутым. Жиды пришли, а там нет никого. Вот в этот день, на великую Пасху и Христос воскрес. А эти нечисти так ничего и не поняли. Нечисти, которые распяли Христа. А друзья Христа в это время сидели за столом. И вот петух, который был на столе, вдруг начал обрастать перьями. Встрепенулся и взлетел, сел на забор и прокричал „кукареку“. Вот господь и воскрес. А еще муха Христу на грудь села и этим спасла Христа. Муха за шляпку гвоздя приняла [и не стали забивать гвоздей], вот поэтому-то и Господь заповедал мухе первой пробовать пищу людей».).

№ 13. У нас на похоронах не причитают. Это там, в низовьях, мода у них такая, а у нас такого нет. Если плачешь, то это как мычание коровы. Нельзя усопшего провожать с рыданием⁸⁷.

№ 14. Некрещеный на том свете будет слепым. Когда было первое гонение в Москве, оттуда начало берут другие веры⁸⁸.

№ 15. В Писании как-то так написано, что если в три дня не крестишь после рождения, то этот ребенок считается некрещеным.

Крестили раньше на третий день, если не получалось на третий день покрестить, то стараются по прошествии некоторого времени покрестить, в младенчестве.

А вот у скрытников крестят только перед смертью, чтоб нигде не записывался, не получал пенсии. Больше всего скрытников было в Возино, на реке Подчерем, а главным центром у них была деревня Скаляп. Там и сейчас их много. У нас скрытники ездят также в Киров. Служба у нас с ними одинаковая. А вот от православных, говорят, отличается. В Москве также есть староверский храм, на 17-м валу, а также на 25-м валу⁸⁹.

№ 16. В детстве, помню, пойдем ягоды собирать и, бывало, рассыплешь ягоды. Вот нам и говорили: не собирайте эти ягоды, ягодинки оставьте. Даша, сестра моя, бывало спрашивала: а почему нельзя собирать? Говорили ей: это пища слепых детей, некрещеных. Крещеные там, в раю, летаю как птицы, а некрещеные будут ползать по земле собирать то, что будет падать с райских деревьев. Это, наверное, и вправду так есть. У меня ребенок новорожденный умер. Без двух дней два месяца ему было. Успели покрестить ребенка. Я все плакала. Каждый день горевала, плакала. И вот как-то под утро мне сон приснился. Как будто кто-то во сне мне говорит: Прасковья, не плачь, не плачь. Я сегодня видел твоего ребенка у Пресвятой Мати Богородицы, он сидел на правом плече Пресвятой Мати Богородицы. Кто-то во сне сказал, что мое дитя на плече Пресвятой Мати Богородицы. Вот после этого сна я перестала плакать⁹⁰.

№ 17. Написано ведь в Писании, что Богородица из-под правой подмышки родила Господа Иисуса Христа⁹¹.



Похороны в с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Фото А.А. Чувьурова (1995 г.). При похоронах старообрядцев гроб с усопшим несут на кладбище на сосновом шесте, подвесив на веревках, его называют покойник потш, или лайкан

⁸³ Она же. 1996 г.

⁸⁴ Она же. 1996 г.

⁸⁵ Информант М.К. Денисова, 1916 г.р., пос. Лемтыбож, Вуктыльский р-н. Запись 1996 г.

⁸⁶ Она же. 1996 г.

⁸⁷ Информант А.В. Мартюшева, 1920 г.р., пос. Лемтыбож, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁸⁸ Она же. 1996 г.

⁸⁹ Информант П.А. Бажукова, 1929 г.р., пос. Дутово. Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.

⁹⁰ Она же. 1996 г.

⁹¹ Она же. 1996 г.



Старообрядческие домовины на кладбище
в д. Лемты, Вуктыльский р-н, Республика Коми.
Фото А.А. Чувьурова (2008 г.)

№ 18. У нас не причитают. Говорят, плач, пусть слезы льются, но чтобы голоса не было слышно. Когда голосом оплакивают у нас это называют «подвыванием собаки» (*пон омляём*). Плакать надо про себя, тихо изливать скорбь свою, без слов и голоса, не надо голосить, как мирские, вить подобно собаке. Умерший уже место свое нашел. Плакать надо о живущих в сем веке, погрязших в грехе и распутстве, а умерший свое место уже нашел⁹².

№ 19. Про одну женщину рассказывали. Рожала в бане. К хозяйину, хозяйке не обратились с просьбой, чтобы они разрешили роды в бане и благословили. Вот кто-то пришёл. Попросила его помочь

принять роды: приняла за кого-то из близких. Тот *олись* (хозяин) взял и в каменку бани сунул ребенка. Это потому что не попросила благословения у хозяина. Это Марфа, из Подчерья мне рассказывала. Она много чего знает. Во время грозы, когда молния, гром, также надо попроситься под дерево или под лодку. Если береза, то говоришь: «Береза, береза, пусти меня укрыться от грозы, храни меня от огня, молнии, грома». Также и у сосны просишь разрешения, у лодки, чтобы укрыться от грозы. Везде есть хозяин, хозяйка. Вот, когда я бригадиром животноводства работала. Вот Марфа-то мне говорила: скотину свою, когда отпускаешь на пастбище, проси, чтобы хозяин, хозяйка защитили. Так я всегда и говорила: «Хозяин, хозяйка, скотину мою пасите и оберегайте». Вот как-то не получилось у меня поехать отпускать коров. И вот с пастбища пришли только две коровы из двухсот. Пастухи были пьяные, вот и не пригнали коров. Это когда у меня не получилось попросить хозяина и хозяйку о защите. Так и при строительстве дома. Перед тем как строить, пройди вокруг того места, где собираешься ставить дом. Лопатой или железом на четырех углах на земле сделай две черты наподобие креста. После этого, обратившись на восток, соверши молитву: «Благословите нас построить дом, пустите нас на это место». Так же надо делать, когда собираешься строить хлев или баню. По четырем углам на земле лопатой нужно прочертить кресты, а затем поперек дома. И когда корову отпускаю, прошу хозяина, хозяйку охранять мою корову: «Хозяин, хозяйка, пасите и храните мою корову». На всяком месте есть хозяин и хозяйка. В книгах ведь написано, что надо здороваться с деревьями, речкой, но мы вот не здороваемся⁹³.

⁹² Она же. 1996 г.

⁹³ Она же. 1996 г.

№ 20. У нас учителем истории работал Иван Иванович Лапин, из Сыктывкара. Прадед у него в церкви работал. Попом, может, был, не знаю. Так дед ему и говорит: если решишься красную книгу взять (вступить в компартию. — А.Ч.), то не буду тебе помогать учиться, если твердо отказываешься от этой красной книги, помогу чем смогу, чтобы ты стал учителем. Вот он учителем и работал. Заставляли его вступать в партию, а он ни в какую. Снимут его с должности директора школы, поставят нового, поработает тот немного, опять уедет, и вновь поставят Иван Ивановича. Вот он нам и говорил. Красный петух с белым стал драться. Дрались, дрались, долго дрались, и потом красный петух одолел белого. Так оно и получилось. Одолел красный петух белого. И говорил он нам, когда война с немцами закончилась, что пройдет лет десять, может, двадцать, может, тридцать, и жизнь вдруг станет сильно тяжелой. Без войны, без всяких бедствий вдруг наступят голодные времена. Так вот сейчас при этом Ельцине и получилось. Без войны люди с голоду умирают. Вот Иван Иванович Лапин так и говорил, что без войны, без бедствий будет тяжело жить. Именно так сейчас и получилось. А потом, говорил он, когда наступят эти тяжелые голодные времена, пройдет сколько-то времени, и всемирная война начнется. В этой войне погибнет большая часть живущих. Восьмая часть живущих только останется, а семь частей погибнет. Иван Иванович Лапин так говорил⁹⁴.

№ 21. Меня мама в деревне Вятской родила. На три недели раньше срока. Я совсем слабенькой родилась, Мама рассказывала, что была худая, как белочка. Говорили, что ребенок не выживет, умрет. Там в Вятской была часовня. Ефим Поздеев там службы проводил. Вот меня там и покрестили, накануне праздника Прасковье, поэтому Прасковьей и называли. А раньше так было заведено. Что если женщина живет с мужем, то крещеного ребенка не должна кормить грудью. Это грех. Вот мама и рассказывала, что месяц меня кормила грудью, а потом уже коровьим молоком. Греха боялась.

№ 22. Дед мне рассказывал. Возле деревни Сарьюдин, возле речки Сарью, есть луг. И он, говорит, вот они, манси, приходили к нам. У них праздник какой-то был, вот они все сюда стекались. Покупали у нас старую кобылу, клячу. В колхозе, у любого хозяина-частника. Мне говорит, всегда было дико, что они вечером праздник начинали. Они же все с косами. Мужики же с косами были. И начинаются пляски. И лошадь-то они не режут сразу, они лошадь-то сперва начинают тыкать ножами, конь начинает кровоточить. Вот они сперва пьют эту кровь у живой лошади. Потом, уже когда лошадь упадет, ее уже потом режут, видно, уже там и начинают танцевать. Начинали танцевать не женщины, а начинали танцевать мужики, непосредственно охотники. А что за, говорит, был праздник, не знал. Этот обряд они на Сарью луге и делали. При костре. Это было в девятьсот десятые годы. Я, говорит, пацаном еще был. Я, говорит, хорошо уже помню. Вот манси коми не смогли бы вытеснить отсюда.

⁹⁴ Она же. 1996 г.



Они же здесь оленей пасли. Как говорили: Ермак не смог победить хантов и манси, а их вытеснили колхозы. Не мы, не коми. Когда начали организовываться коллективные хозяйства, начали забирать угожья. Все дальше, дальше, так за Урал их и выдавили. Но они вот только последние годы не переходят через Урал, они же пасли оленей в нашем лесничестве⁹⁵.

№ 23. Чем староверы от скрытников отличались? У нас, у православных христиан, крестят в детстве, дали тебе имя. А у этих, скрытников, что хочешь, то и творишь, а перед смертью принимаешь крещение. Ты окунаешься в реку Печору, а там был староста такой. Хромой. Он тебе три раза окунул в речку, аки агнец вышел из воды. С того времени ты как новорожденный ребенок, у тебя никакого греха нет. Очень удобная вера. Если ты не успел крещение пройти и ты умирал, тебя за человека не считали, ты никто, ты, как говорят, по-коми, шой, прах. И тебя никто не будет отпевать, у твоего гроба никто не будет сидеть. Подержат где-нибудь в чулане, и хоронили за оградой. Ни креста, ни палки, просто холм. Так у нас парнишку в Антоне, утонул, и похоронили за оградой, крест не поставили⁹⁶.

№ 24. Кукушка на Благовещение гнездо вывела, за это ее и Всевышний проклял. Вот Бог и проклял ее, чтобы вовек ей не выводить птенцов⁹⁷.

№ 25. Вёл Господь проклинаятма. А кодлы шуёма шоччыны, каньлы. Мост вочём, вёл висыталё, Матрен чой миянлы. Пос вёл вуджё Исус Христос, кутщомкё пу вылті, гашкё шор, гашкё мый, но. Сэні кыті вуджны кутас, шыр гиджкё, сейё. Вот-воо орас. Кань-ыс казялас, шыртё кватитас да сейас а модьд вуджас. Исус Христос ва вывті мун сідз эз вёл бы, но все равно сыя бурёс вёлс. Тэныд пэ немьд кьдзи барыня олны (Перевод: «Господь проклял лошадь. А кошку благословил. Рассказывали, что Христос через какой-то ручей по бревну переходил. А мышь стала прогрызать это бревно: вот-вот бревно сломается. Уже немного осталось. Кошка, увидев, что мышь грызет бревно, по которому переходит Христос, прыгнула, схватила мышь и съела. Вот Христос благополучно через бревно и перешел ручей. Конечно, даже если бы мышке удалось прогрызть бревно, ничего худого с Христом бы не случилось: он же по воде вот ходил. Но ради добра, что кошка ради Христа сделала, Он ее и благословил, сказал: „Отныне вовеки ты будешь жить как барыня“»⁹⁸.)

«Мы здесь живем и молимся за весь мир»: повседневность таежной пустыни в личных историях ее насельников¹

Е.Е. Дутчак

«Где же эти ручки белая,
где же эта деушка маладая,
где же она милая,
которая тут писала».

Записка, XX в.²

Внесенные в эпиграф строки на листочке из бересты написала, пробуя перо, Наталья Коновалова, еще подростком увезенная родителями-староверами в Нарымскую тайгу. Ее судьба не уникальна. История освоения сибирских окраин знает множество примеров индивидуального и коллективного пустынножительства. И поныне нам рассказывают о таежных скитах как о «о таежных скитах как» явлениям обычным: «здесь таких много было», «раньше часто селились кучками: тут две семьи, чуть подальше три», «у них старые книги были, они по-старинному умели писать и других учили».

Вместе с тем разнообразие наименований, используемых самими староверами для обозначения места обитания, — «скит», «келья», «избушка», «поместье» — открывает важную особенность таежных обителей. Лишь часть из них изначально создавалась последователями известных старообрядческих согласий и толков и потому в своем укладе содержала узнаваемые черты их концепций спасения «древлего благочестия». Однако случалось и другое — эсхатологический страх, не оформленный в стройное вероучение, заставлял семьи подобные Коноваловым покидать «большой мир» и уже за его пределами искать близких по мироощущению «соседей». С течением времени происходила кристаллизация общих позиций, сезонные заимки превраща-

⁹⁵ Информант М.И. Уляшов, 1960 г.р., пос. Приуральск, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми.

⁹⁶ Он же.

⁹⁷ Информант Н.М. Растворова, 1937 г.р., с. Покча, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми.

⁹⁸ Она же.

¹ Материал подготовлен при поддержке РГНФ, проект № 10-04-00087а («Рукописи на бересте в XX в.: сакральные и социальные аспекты крестьянской литературы»). В статье использованы фотографии автора, а также студентов ТГУ О. Игнатьевой и А. Макеева.

² ТОКМ. № 7059.

лись в конфессиональные по характеру поселения, чья повседневность подчинялась монастырскому уставу и церковному календарю. И по сей день в удаленных районах Зауралья, где вплоть до 1930-х гг. русское население оставалось редким и разрозненным, старовера с собственным представлением о «кержацкой» вере можно встретить гораздо чаще, чем принято думать.

Понимание этих нюансов пришло не сразу. Результаты встреч с людьми, живущими в таежных пустынях или периодически бывающими там, убедили в необходимости обращать внимание на отличие скитов, возникших в рамках отдельных течений староверия, от «поместий», созданных так называемыми «безотчетливыми»³ — теми, кто осознавал себя противниками никоновских реформ, но затруднялся с детализацией собственных религиозных взглядов и позиций.

На первых порах в наших полевых исследованиях о записях бесед не было и речи, доверие — субстанция хрупкая, и разрушить его чрезвычайно легко. В условиях, когда просто блокнот в руках легко переводил из «интересующихся студентов» в «проверяющих из города»⁴, рассказ приходилось фиксировать по памяти или украдкой, естественно, теряя огромный пласт информации. Лишь около десяти лет назад я осмелилась попросить чулымских староверов-странников о записи на диктофон наших бесед и, к счастью, получила разрешение. Именно они в сопоставлении с другими материалами⁵ стали основой для настоящих размышлений о жизненных мирах таежных общин и способах, с помощью которых современное старообрядческое пустынножительство сохраняет самое себя.

Считается, что личные и семейные нарративы как «модификация и одновременно параллельный вариант осмысления исторического процесса» имеют общезначимую точку отсчета: для польских переселенцев ею становится восстание 1863 г., для старовера — никоновская реформа⁶. Универсальность этого правила все же весьма условна. Стремление поместить свой микромир в авторитетную сетку координат возникает

главным образом в ситуации, воспринимаемой человеком как интервьюирование, и, следовательно, его повествование ненамеренно может приобрести черты *trial-lore* — «контактной истории», созвучной ожиданиям исследователя⁷.

В то же время воспоминания старовера, вдруг всплывшие в его разговоре с родными или единоверцами, не нуждаются в дополнительных источниках легитимации. Каждодневное общение, которое наблюдает принятый в скитах археограф, показывает, как существенно меняется словарь и синтаксис рассказа, теперь концентрирующегося вокруг знакомых имен, привычных вещей или личного опыта. Например, если в житийном тексте выбор места для обители сопровождается описанием предзнаменований, подтверждающих его безошибочность⁸, то в обыденной беседе нарратор даже «не вспомнит» о соответствующей литературной традиции и вполне удовлетворится соображениями здравого смысла: «Как место выбиралось? Просто — чтобы сухое было, удобное. Да и не выбирали ничего, здесь уже раньше люди жили» (старец Ф., 2005 г.).

Теми, кто должен был бороться с пустынножительством, обыденный прагматизм скитника трактовался однозначно — как отсутствие глубины в его вере. Для православного миссионера этот «прагматизм» являлся следствием невежества: «Один из старообрядцев вел беседу с приехавшим членом братства и вдруг обратился ко всему собранию: „Пойдемте-ка лучше, братцы, отсюда, и вы, отец миссионер. Я наварил к празднику пива, надо поскорее выпить, пока антихрист всем не завладел“»⁹. У советского партработника присутствовала иная аргументация: «В годы Великой Отечественной войны под именем „рабов божьих“ скрывались дезертиры, сейчас там могут скрываться любые уголовные преступники»¹⁰.

Суждения такого рода широко представлены в дореволюционной периодической печати и документации советских органов власти. Сегодня это создает фактографическую основу для выводов о «потребительской ментальности» русского крестьянина как ключевом факторе освоения



Елена Дутчак. «Скитская библиотека» (2007 г.)

³ О термине см.: Липинская В.А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // ЭО. 1995. № 2. С. 117, 126.

⁴ В конце 1980-х гг. со страхом перед блокнотом и ручкой приходилось встречаться достаточно часто: «Уберите их! Не пишите ничего! Вы запишете, а меня потом арестуют! Лучше поешьте мои колдоды [помидоры — Е.Д.]» (Анна Васильевна, с. Бакчар, 1989 г.).

⁵ В статье использованы полевые наблюдения и записи автора за 1987–2012 гг.; в том числе сделанные во время встреч с последней жительницей таежного поселения «безотчетливых» в Нарымской тайге В.И. Тиуновой и жителями Томской области, чьи предки или они сами бывали в уже не существующих обителях староверов часовенного и белокриницкого согласий. Материалы дополнены и проверены документами ОР РГБ (ф. 246); РГАДА (ф. 1431); ГАТомО (ф. Р-1786); ОРКП НБ ТГУ (ф. 24); фонда рукописных и старопечатных книг ТОКМ.

⁶ См.: Разумова И.А. Отечественная история глазами семьи // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах (история, теория, педагогическая практика). Петрозаводск, 2001. С. 5–6.

⁷ О термине см.: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 48–51.

⁸ См. об этом: Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 11–16.

⁹ Новиков И. Миссионерское противораскольническое дело в Томской епархии в 1893–1894 г. Томск, 1895. С. 49.

¹⁰ ГАТомО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д. 449. Л. 148 (Секретный доклад «О ликвидации Белотажной пустыни на территории Томского района», 1984 г.)

труднодоступных районов Сибири¹¹. Не идеализируя цели и мотивы ухаживших в таежную зону, все же необходимо заметить — какими бы они ни были, выживание в экстремальных условиях изначально предполагало контроль, прежде всего, над своими потребностями.

Старообрядческое пустынножительство знает, в сущности, единственный путь решения проблемы — умение в ситуации неизбежных бытовых заимствований сохранять базовую этноконфессиональную принадлежность, оставаться в самоощущениях людьми русскими и православными одновременно. Наиболее успешно это происходило там, где в распоряжении колонистов имелся кириллический текст — служебный, уставной, четий. Отказываясь от него или не умея им воспользоваться, нелегалы, лишённые регулярных связей с внешней средой, а зимой ограниченные даже во внутреннем общении, были обречены. Их существование теряло стержень — исчезала уверенность в том, что жизнь в глухой тайге по-прежнему подчинена социальным, а не природным законам. Именно в логике идентификационных и адаптационных процессов следует рассматривать индивидуальные опыты освоения кириллицы скитниками-«безотчетливыми», равно как и складывание локальных историко-полевых традиций и школ в обителях староверов разных согласий и толков¹².

Может показаться, что значимость этих способов нравственного самосохранения не сопоставима, но для насельников таежных монастырей они выполняли серьезную задачу. С их помощью прагматика получала идейное обоснование и становилась условием социального мессианства — «мы здесь живем и молимся, чтобы не было войны», «мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник, пусть даже самый немощный» (старицы А., Ф., М., 1987–2012 гг.).

В высказываниях проговаривается противоречие, которое приходится решать любому скитскому коллективу, независимо от обстоятельств возникновения. С одной стороны, индивидуальная молитва и поощрение чтения «вприсед»¹³ приводят к развитию персоналистских конфессиональных практик, например личной ответственности за спасение веры. С другой, обстоятельства жизни и хозяйствования — распашка таежной земли, быстрое оповещение об опасности — объективно предполагают групповую сплоченность. Сочетание центростремительных и центробежных тенденций могло зависеть от пространственной локализации сообщества, харизматичности лидеров, соотношения «старожилов» и «неофитов» и т.д. Однако, несмотря на изменчивость баланса между «Я» и «Мы», методы его поддержания схожи.

Их можно определить как конструирование коллективного через личное, что отражено, в частности, скитской топонимикой. Она создается присутствием конкретного человека (Степина речка, Лукъян болото, Мишино озеро, заимка Щегловых), но не исчезает вместе с ним и, а остается в «анналах» сообщества и служит ему: «Не знаю, кто они такие. Наверное, жили здесь. А я с детства привыкла — озеро Гужихиных да озеро Гужихиных, мы там рыбачили» (старица Ф., 2007 г.). Наделение географических объектов свойством индивидуальной принадлежности выступало своеобразным способом ментального освоения таежного пространства. Во-первых, оно идейно обосновывало «право» на собственную историю; во-вторых, помогало увидеть в биографии каждого смыслы, значимые для всех остальных. Не случайно поэтому, что в подавляющем большинстве случаев рассказы скитников об образовании пустыни начинаются с повествования о том, как и почему он и его близкие оказались здесь.

Эти воспоминания отражают два вида мотивов, которыми руководствовались обычные люди, в массе — крестьяне по происхождению и роду занятий, уходившие в таежный монастырь. Первый — самостоятельное решение, принятое в зрелые годы теми, кто в силу личных убеждений был ориентирован на практическое воплощение конфессионального идеала:

«Василий Васильевич был очень грамотный человек. А как он пришел в пустыню? Он все леса проехал, все керженские леса — везде, где жили странствующие. Все проехал. И в Москве был, и все узнавал, как спастись. И вот решил, что наши странники лучше всех. Он с семьей сюда приехал, с женой и двое детей было у него. И все они покрестились, и стали здесь жить. Он — отдельно, они — дети с матерью — отдельно» (старица И., 2008 г.).

Именно такие люди, пройдя через поиски «истинной веры», основывали тайные монастыри или инициировали «реформы» в уже существующих сообществах¹⁴. К этой же группе следует отнести тех, кто в дореволюционный период практиковал укрытие в домах странноприимцев в губерниях европейской части страны: «Раньше странники у купцов жили. А купцы живут: дворики большие у них, а где-нибудь под стойкой келейка маленькая — в ней три-четыре человека. Питали купцы их. А революция пришла... нет! Как колхозы при Сталине стали — если так жил, докажут, голосу лишат — и ссылка. Так стало плохо — кто „в мир“ вернулся, кто сюда приехал...» (старец Е., 2004 г.).

¹¹ См., например: Скобелев К.В. Легенда о Беловодье как отражение потребительской ментальности сибирского крестьянства: к вопросу о складывании среди части переселенцев «бродячих инстинктов» // Проблемы экономической и социальной истории Сибири XIX – начала XX в. Омск, 2009. Вып. 8. С. 14–35.

¹² См.: Дутчак Е.Е. Формирование этноконфессиональной идентичности в периоды социальных трансформаций, или Зачем крестьянину-колонисту христианская книга? // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2011. Вып. 9. С. 429–439.

¹³ Сидя, на досуге.

¹⁴ В последнем случае их конфессиональный и социальный опыт мог даже фиксироваться в наименовании коллектива. Так, активное включение в конце XIX в. в полемику о «печати антихриста» Георгия Николаевича, приехавшего в чулымскую тайгу «из Турции», раскололо местную общину странников и закрепило за отделившимися «безденежными» прозвище «турецкие». См. о нем: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск, 2007. С. 237–238.

Вторым мотивом ухода крестьянина в скит можно считать осознанную необходимость. Приводимые ниже свидетельства указывают на ее незначительные вариации: «До 24 лет я в миру с ребятами гулял, с товарищами мы ходили по вечерочкам, девушки песни пели, играли кругом по старинке. А у нас тогда жеребец был хороший, чистокровный. Колхозы начали устраивать. Нам сказали — уезжайте скорее в лес» (старец К., 1989 г.); «Они ушли к староверам потому, что те обещали им дать семян»¹⁵. Показательна судьба 17-летней спецпереселенки Антонины Пастуховой. Оказавшись в Нарымском крае, она выходит замуж «в лес»; рождает мужу, который был старше ее на полвека, двух дочерей; крестится, осваивает кириллицу сама и учит писать «по-старинному» детей¹⁶.

Вместе с тем выбор пустынножительства в качестве поведенческой стратегии неоправданно объяснять только давлением обстоятельств. Корректнее разделять спонтанные и закономерные «уходы от мира». В одном случае действительно будет иметь место желание защитить себя и семью от вмешательства государства наиболее простым способом: «Он „бронь“ как охотник получил, поставил рядом со староверами свою избушку, лосей отстреливал, а потом его хотели отправить на войну, он и удрал с семьей. В своей избе не стал жить, поставил новую на болоте, а потом они уехали в Елтыревский скит»¹⁷. В другом — очевидна «биографическая детерминированность»¹⁸ решения и в известной мере даже его запрограммированность: «родители шибко набожные были» (старец К., 1989 г.); «отец мой уехал из Тюмени от революции к брату, а тот с женой уже жил в лесу со странниками» (старица И., 2007 г.).

Следовательно, необходимо различать факторы объективного и ментального свойства, совокупное действие которых заставляло такие семьи не только уходить в таежные монастыри, но и считать конфессиональную изоляцию единственно возможным и достойным подражания культурным образцом. Как правило, внешним толчком становились модернизационные процессы национального или регионального уровня, в ходе которых резко и бесповоротно менялась привычная система жизнеобеспечения. Внутренним — эсхатологическое осмысление происходящего, характерное для принадлежащих к староверию или ориентирующихся на него семейных коллективов. Результатом же стало массовое образование в 1870–1930-е гг. на территории Западной Сибири скитских поселений¹⁹.

¹⁵ Колпашево (НБ ТГУ ОРКП. ААЭ. Тетр. 2. Л. 1.).

¹⁶ Бахтина О.Н., Дутчак Е.Е., Старикова Г.Н. Берестяные книги в фонде редких книг Томского краеведческого музея // Провинция в русской культуре. Новосибирск, 2008. С. 5.

¹⁷ Колпашево. (Тетр. 2. Л. 16.).

¹⁸ О термине и его содержании см.: Шюц А. Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 125–127.

¹⁹ Подробнее: Дутчак Е.Е. Скитская колонизация Западной Сибири: общее и особенное // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX в.): Посвящается 45-летию научно-педагогической деятельности Е.И. Дергачевой-Скоп. Новосибирск, 2011. С. 949–964.

В составе их жителей выделяется группа, заслуживающая особого разговора, — это отданные в таежные монастыри больные, нежеланные дети или калеки.

«Две девицы тут жили. Одна была ничего на лицо-то, а не было у нее грудей. Как у мужчины. Девку браковали. А другая — худо говорила, язык убогий, вроде как „не все дома“. Что заставят, то и подделает. А так ничего не соображала» (старец К., 1989 г.).

«Как я к странникам попала? Когда родители мои к этим странникам приехали, уверовали, я заболела воспалением легких. Мне было три недели всего. А раз они уверовали, им уже внушали, что некрещеному умереть нельзя. А если окрестить, то уже оттуда не отдадут «в мир». Меня тогда окрестили, и крестная стала меня нянчить и воспитывала до семи лет... А в 31-м году на Иксе²⁰ было гонение. Уже слышно было, что приказали все кельи сжечь и всех выгнать оттуда. Мама меня к себе взяла. Я у мамы потом прожила четыре года. А потом крестная в новой, белобородовской, тайге устроилась. Избушку себе сообразила и приехала за мной, говорит: „Я за тобой приехала“. Ну, я так молчу, мне было одиннадцать лет. Она у мамы, конечно, спросила. Мама говорит: „Как хочет“. И потом она мне говорит: „У нас там все есть — и шишки, и орехи, и ягоды. Там у нас хорошо“. И взяла. Она обязана меня к себе обратно возвратить из миру-то...» (старица И., 2008 г.).

«Мама умерла, отец женился. Мачеха стала меня бить, у ей мальчишка — шестой год, а мне семь, восьмой был. И оттудова вот меня, значит, в лес и отдали» (старица Ф., 2002 г.).

«Там еще две девушки у нас были. Одну мать отдала, что без мужа родила. Ее тоже крестная, как и меня, вырастила» (старица И., 2011 г.).



Повседневная одежда.
Скит староверов-странников
(на фотографии студентка; 1999 г.)

²⁰ Икса — река в современном Бакчарском р-не Томской обл. Колония странников в тайге, где жили мирские и крещеные, возникла в конце XIX в. О разгроме поселения в 1931 г. см.: Каленова Г.М. Репрессии против старообрядцев-странников на территории Томской области в 1933–1941 гг. (по материалам архивных дел ФСБ Томской области) // Проблемы истории, историографии и источниковедения России XIII–XX вв. Томск, 2003. С. 293–295; Приль Л.Н. Информационный потенциал источников УФСБ по Томской области и проблемы изучения жизнедеятельности старообрядческих общин // Документ в меняющемся мире. Томск, 2004. С. 211–215.

Жизненный выбор таких «пустынножителей поневоле» вряд ли можно назвать самостоятельным, но именно они — выросшие в скитах, считаются сегодня наиболее авторитетными уже потому, что знают, «как было, когда все было по правилам».

Это состояние «правильности» устным нарративом отражено специфично. Хотя конструктивной основой скитского уклада является ритуал, ответ на вопросы, как жили, каким был обычный день, не содержит даже намек на его ключевой, тем более системообразующий характер. «Акторы» и наблюдатели таежной повседневности говорят об индивидуальных или коллективных молениях, не отделяя их от хозяйственных дел и забот: «молились, работали, хлеб сеяли»; «в пять утра вставали и молились, днем ткали, пряли, сеяли рожь, просо, коноплю, пахали мотыгами, жали серпами, молотили цепями, садили картошку, морковь, свеклу, редьку; ловили на озере окуня, щуку»²¹.

Причины ненамеренного смещения скорее социальные, чем конфессиональные. Видимо, так дает о себе знать многократно описанная в исследовательской литературе цикличность крестьянского быта. Она лучше всего отражается перечислением действий и, кроме того, объясняет отказ от рассуждений о распорядке жизни — все необходимое определено, особенно если человеком одновременно руководят уставной текст и традиция:

«1924 года была Пасха 23 апреля, было студено, снегу было много, ходили на лыжах везде. Первый день Пасхи студено и ясно, второй — так, третий — также, четвертый день — евангелиста Марка — было небо ярко и тепло, пятый день было ясно, вечером вдале слышно было гром, в день с утра ясно, а вечером был гром большой и дождь большой, всяки пташечки празднo запели, налетели. Последний день Пасхи было тихо, ясно и тепло, была у нас Праксеюшка в гостях, а Фомино воскресенье тоже было ясно и тепло, вечером стало мрачно, мелкий дождичек пошел. Мы жили одну весну на новом месте в сестриной избе, я писала в онбаре под крышкой вечером Фомино воскресенье. Проводила Пасху, проводила праздники, до другой доживу или нет, един Господь знает. Мы собираемся ити сесть на реченьку на места любезные»²².

Вместе с тем известно, что будничность, кажущаяся малоинтересной, бессобытийной и даже хаотичной, на самом деле является «сверхсложной упорядоченностью» и служит своего рода ключом к пониманию принципов мироустройства коллектива²³. В силу этого даже скудные и лишенные эмоциональности описания быта создают впол-

не узнаваемый образ старообрядческой обители. Она самодостаточна в хозяйственном отношении, потому что каждый насельник обязан трудиться — «работы хватало всем, ночью некогда было спать». Ее ритм подчинен сезону («в тайге зимой книги пишут, летом работать надо») и зависит от возраста скитников и принятой ими формы монашества («в киновиях здоровые и молодые — больше работают, немощные — молятся, если человек один живет — так ему все успеть надо»).

Построенная на разумном сочетании хозяйственной и ритуальной сфер повседневность создает особую атмосферу, которую сложно передать словами: «Когдаходишь в келью — маленькая избушка, и все там закопчено. А как только налой видишь — по спине мурашки. Какое-то внутри состояние возникает — хочется сразу быть другой. Хочется поклониться. Чистое место, не надуманное» (Любовь Фатеевна, 2011 г.).

Обратим внимание на «налой», или аналой, — подставку для книг, в православном храме обычно находящуюся на клиросе или перед алтарем. Присутствие ее в странническом таежном монастыре мне представляется симптоматичным, свидетельствующим о появлении в таежных избушках символов сакрального храмового пространства²⁴:



Визит родственников (2006 г.).

«Баба Анна — моя крестная — меня учила азбуку читать, и все книги по-славянски я хорошо читаю. Мне было четыре года, она меня на налой ставила „Деяния“ читать. Книга такая есть, на Пасху ее читают. Налой на ножках был, она приставит к нему скамеечку — и меня туда. Я-то плохо помню, она потом рассказывала: „Так вроде все, когда читает взрослый, дремлют-дремлют. А как тебя поставишь, начнешь читать — все старухи проснутся! Смотрят — такая маленькая, а так хорошо читает“» (старица И., 2005 г.).

²¹ Красный Яр (НБ ТГУ ОРКП ААЭ. Кассета №10), Колпашево (Тетр. 2. Л. 24.).

²² ТОКМ. № 7106. Л. 1–1 об. (записка на бересте, XX в.).

²³ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. М., 1991. С. 39–50.

²⁴ Ср. выше аналогичные наблюдения о «налое» в ритуальной практике верхокамских старообрядцев.

Для странников нет ничего необычного в том, что таежные убежища становятся их «храмами», подобная самостоятельность основывается на убежденности в том, что место их проживания и есть предсказанная в Апокалипсисе «пустынь», где в преддверие Страшного Суда скроется христианская церковь, а сами они — апостолы «последних времен»: «Наша вера называется не древнее благочестие. Благочестие — это согласно с Ветхим заветом от самого сотворения мира. А наша вера — Христова апостольская проповедь. Теперь вот она гонимая. От антихриста она улетит, от зверя-то, от змия. Змий ее гонит. Она улетела в пустыню — в чувственной пустыне парит она» (старец К., 1990 г.).

Именно символика апостольства в силу несложности интерпретации может считаться идейной основой крестьянского скитского уклада в целом, безотносительно к принадлежности скитских групп к конкретным толкам или соглашениям. Такой вывод позволяют сделать особенности конфессионального уклада таежного коллектива в бассейне р. Кеть, в который, в частности, входила семья Натальи Коноваловой. Он сложился в конце XIX в. из представителей разных старообрядческих согласий и просуществовал там до середины 1980-х гг. Его книжное собрание несет на себе явный отпечаток «безотчетливости» — круг богослужебной литературы ограничен текстами для домашнего моления, отсутствуют не только авторские, но и компилятивные сочинения, уточняющие конфессиональные взгляды сообщества. Однако сохранение ими в ритуальной практике некоего аналога таинства причащения, о чем говорит переписанное правило и наличие водосвятной чаши, видимо, как раз указывает на презентацию самих себя как прямых последователей Христа²⁵.

Вместе с тем история сибирского пустынножительства XX столетия свидетельствует, что жизнь в режиме конфессиональной изоляции легче создать «здесь и сейчас», чем поддерживать десятилетиями. Если с задачей организации автономного хозяйства скитнику-крестьянину справиться было все же относительно не трудно, то далеко не каждой таежной общине удавалось противостоять неопитам, сформировавшимся в условиях советской действительности и светской культуры. Приблизительно с конца 1950-х гг. приход таких людей объективно несет в себе угрозу рационализации веры, и значит, разрушения скитских традиций²⁶.

Проблема не обсуждается с посторонними, однако смысл и тональность отдельных высказываний, которые довелось услышать и зафиксиро-

вать в страннических скитах, дает материал для установления способов поддержания равновесия между *credo* и *ratio*.

Во-первых, это достигается развитием культуры покаяния: «Живет у нас в тайге старичок один — Иов. Грамотный, начитанный. Он говорит: „Если всю неделю плохо жил — суббота оденет белые ризы“. Это же еще по старому закону, древнееврейскому, когда суббота — праздник. А для нас это значит — к субботе покайся и очистись! А не то значит, что тряпку какую белую натянуть на себя» (Григорий Иванович, 2006 г.).

Заслуживает внимания не только ветхозаветная аргументация связи понятий «грех» и «покаяние»²⁷, но и отказ от буквальных трактовок «белого» — особенно показательный на фоне описанного современником внешнего облика общины Ксенофонта Быбина. Выходец из Оренбургской губернии, он создал на рубеже XIX–XX вв. таежную общину в Васюганье, члены которой должны были в знак собственной духовной чистоты носить исключительно белое²⁸. Это крайне непрактичный для таежного существования и хозяйствования цвет одежды, но учитывая прецедент с обнаруженной властями в 1875 г. «белоногой веры»²⁹, можно предположить, что в обоих случаях речь следует вести как раз о «безотчетливых», в условиях общего роста эсхатологических настроений пытавшихся таким образом преодолеть аморфность конфессиональных представлений. Повседневность общин, возникающих в рамках уже сложившихся старообрядческих течений, была и остается лишенной подобных курьезов.

Вторым способом стабилизации жизни скита в ситуации притока неопитов становится табуирование обыденных поведенческих норм: «Нельзя говорить „спасибо“, нужно — „благодарю“. Нельзя локти на стол складывать, а то сидишь яко пёс на четырех костях. Хлеб одной рукой ломать — тоже грех. Меня так крёстная учила, и я своих детей и внуков этому учу. Потому что всё это касается истины» (старица И., 2005 г.).



Терка для изготовления картофельного крахмала (1999 г.)

²⁵ См. об этом: Приль Л.Н. Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская» община // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1996. Т. IX. С. 150–164; Она же. Вещи и смыслы: попытка прочтения текста культуры (на примере «заимочной» коллекции Томского областного краеведческого музея) // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. Томск, 2002. С. 269–284.

²⁶ Подробнее: Дутчак Е.Е. Неопит в пространстве традиционной культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследованиях локальных конфессиональных сообществ) // Проблемы методологии гуманитарных исследований: Научный ежегодник Томского МИОН-2002. Томск, 2004. С. 204–216.

²⁷ См.: Сморгунова Е.М. Слова «ГРЕХ» и «ПОКАЯНИЕ» в русских памятниках XV–XVII веков // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 44–71.

²⁸ Рубчевский В. Леса и население Завасюганья (Из путевых заметок лесничего). Томск, 1909. С. 42.

²⁹ Следственная документация дает следующую версию происхождения нового учения: в 1860–1870-е гг. по Сибири ездил беглый архиерей, который отправлял «службу чистого четверга». Она сопровождалась обрядом омовения ног, символизирующим душевную и телесную чистоту перед Богом его последователей. См.: ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1319 («Переписка с Томским губернским судом о деятельности раскольников секты «белоногой веры» в д. Высокая Грива Барнаульского округа», 1875 г.).

Этот путь вряд ли можно считать «изобретением» чулымских странников. В период «высокой современности» именно запрет является наиболее эффективным инструментом поддержания религиозной и культурной идентичности старообрядческих коллективов³⁰. Для того чтобы выполнить задачу регулирования внутригруппового взаимодействия, табуирование в скитской общине должно быть дополнено отсылкой к



Беседа
с жителем
скита
(2000 г.)

конфессиональной норме. Показательно, что в отсутствие реального человека, умеющего совершить такую интеллектуальную операцию с помощью кириллического текста, функцию легитимации берет на себя память о нем: «Братец мне всегда говорил: „Держись, сестрица, учения Александра Ивановича!“ А при [н]ем — кто в скит пришел, пост по два года держали, а сейчас што? По году и то не держат!» (старица Ф., 2000 г.).

Однако жизнь даже в удаленном таежном монастыре меняет-

ся, и современные скитники далеко не всегда могут задействовать ресурс «прежних авторитетов» при решении насущных проблем. Возникновение конфликтных зон в этой ситуации неизбежно, и в подтверждение приведу спор двух странников-безденежных, свидетелем которого довелось быть.

И.: У меня от крестной осталась икона одна — Троеручица. Покажу вам. [Главной «достопримечательностью» вынесенной иконы XVIII в. был оклад, расшитый бисером и обыкновенными дешевенькими пуговицами].

Г.: Зачем тут бисер? Это лишнее!

И.: Почему нельзя? Вот лестовка — ведь тоже молимся...

Г.: Вот не понимает человек! Бисер на оклад иконы нельзя, это — святое, а на лестовку можно — это потребность. От себя ничего нельзя добавлять» (старица И., старец Г., 2001 г.).

Спор на этом завершился. Оппоненты не изменили своего мнения, но они и не стали идейными противниками. «Мирная» возможность разрешения принципиальной для религиозной культуры проблемы — где проходит водораздел между сакральным и путями его постижения — провоцирует вопрос о том, когда несовпадение во взглядах перерастает рамки бытового диалога и ведет к расколу общины.

Безусловно, здесь имеет место совокупность факторов, и в их числе личные качества оппонентов не обязательно играют главную роль. Люди с лидерскими качествами, честолюбивые или как минимум тщеславные в составе нелегального коллектива были и будут всегда, однако не одно их присутствие является угрозой групповому единству. История чулымских поселений странников показывает, что скитники не справляются с внутренним конфликтом в том случае, если он совпадает по времени с коррекцией системы жизнеобеспечения. Так, в конце XIX в. растущее влияние извне заставило их вспомнить о полемике, прошедшей в странническом согласии еще в 1840-е гг., и самим разделиться на «денежных» и «безденежных» — тех, кто стремился вписаться в экономические реалии, и считающих это нарушением основ бегунского вероучения. В период коллективизации община «безденежных», вынужденная пересматривать принципы отношений с сельской округой, делится на конкурирующие сообщества — «братство Василия Васильевича и Александра Ивановича» и «братство Вячеслава»³².

И если об участниках полемики «о деньгах» современный странник уже не может рассказать, то об инициаторе раскола 1930-х гг. — Вячеславе — довелось услышать неоднократно. В этих рассказах, естественно, нет упоминаний о колхозах, появление которых резко сократило помощь мирян-единоверцев и поставило «безденежных» перед выбором — отказаться от помощи вообще или искать обходные пути ее получения. Ядром повествований выступает история отношений Вячеслава и Анны³³.

Семья Анны еще в начале XX столетия переехала из Нижнего Новгорода в страннический скит на р. Иксе. Вячеслав — «высокий, худощавый, молодой» — появился здесь позднее, в годы Гражданской войны. Человек энергичный и деятельный, он быстро стал заметной фигурой в общине, и не удивительно, что выросшая в скиту девушка «потеряла голову и забыла, что она пустынноница». Анне пришлось дорого заплатить за свое чувство — ребенок умер при родах, мужчина, которого она полюбила, тайно уехал к единоверцам в чулымскую тайгу. Туда же после разгрома скита пришлось



Одежда для молений.
Скит староверов-странников
(на фотографии студентка; 1999 г.)

³⁰ См.: Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152.

³¹ Один из руководителей чулымской общины странников-«безденежных» в 1920–1940-е гг.

³² Подробнее: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье» С. 234–276.

³³ Рассказы об эмоциональной привязанности в среде скитников редки и потому особо запоминаются своей скромностью и теплотой: «Она приветит и все. Добрая. Она „денежная“, а я вот другой веры-то — „безденежной“. Уж она все плачет, плачет... Говорила: „Пойдем к нам“. Умерла теперь. Ничего не осталось. Все прикончилось. Все пошло прахом...» (старец К., 1989 г.).

бежать и ей. Уже на новом месте ее «грех» вновь оказался предметом обсуждения. Под давлением общественного мнения Анна «покорилась и встала на епитимью», чем, кстати, сразу завоевала уважение единомышленников. А Вячеслав отказался признать вину — «возвысившись и возгордившись как Сатанаил», пошел на демонстративный разрыв. Вместе с несколькими женщинами он основал собственный скит и «веру», ключевым положением которой стал отказ от чтения «переводных книг» — изданий старообрядческих и единомышленников типографий³⁴.

Сам момент превращения некогда единого коллектива в идеологических противников отражен в тексте под названием «Писма о Вечеславе». Мне довелось его увидеть в обычной школьной тетради, листы которой были загрязнены от времени и частого прочтения. И хотя сочинение выдержано в стиле исторического повествования с явным нравоучительным акцентом, оно настолько живо передает атмосферу бытового нарратива, что заслуживает быть приведенным с сохранением всех орфографических и пунктуационных особенностей:

[л. 1] О Господи, благослови и поспеши в добру ползу намъ глаголющимъ и в[с]емъ слышашимъ познати истеную Христову веру о потомстве христианскаго происхождения. Сначала на Иксе жили христиане старцы и старицы, старший был Василей Василевич. Приехалъ к нему Вячеславъ Ивановичъ жить и принял от его руки светое крещение и жилъ у него четыре года в послушанье. А потом приехал Сарапиенъ. И вот оне в послушанье жить у него не стали, а онъ их не отпускалъ, а оне ушли без благословения. Сарапиенъ ушолъ в миръ, а Вячеславъ в грехъ палъ. Его старцы от церкви // л. 1 об. отлучили. А он крадучи тихонько уехалъ к Александру Ивановичу, и тамъ не сказалъ, что отлученной, молился с братией з годъ время. Старецъ Василей написалъ письмо и проводилъ с писмом старца Ефимия.

А Александр Ивановичъ с Антоньем Андреяновичемъ были в разделе несколько летъ, а по смерти Антония Андреяновича остался старшим его кресник Петро Ивано // л. 2 вичъ. Онъ крешонъ былъ молодинкой в Расее. Какъ оне жили и што происходило все при имъ было, хотя онъ и уезжал в Расею, но ненадолго, опять приехал и приобщился к Антонию. И по его смерти остался старшимъ.

Александр Ивановичъ с Антониемъ Андреяновичемъ были в разделе, а по его смерти церковь соединили с Александромъ Ивановичемъ. Петръ Ивановичъ шипко былъ ревнивой по Бозе. Онъ былъ стар[ший], и Антипа Васильевичъ былъ и прочие. Церковь соединили и Бога прославили. В великой были радости. // л. 2 об. И молились вместе, на единой молитве были двенадцать летъ.

Галину крестилъ Александр Ивановичъ, а Вечеславъ был кресной ей. Евдокия Ивановна померла, все молились вместе.

40 дней прошло. Пришли все молитца на сороковой день: Александра Игнатъевна, и Анфиза, и Галина, и все. И Вечеславъ. И Александр Ивановичъ и братия его все — Зоя и Марья, и прочии все сошлись вместе.

В то время старец Ефимий пришолъ. Съ Иксы старецъ Василей написалъ писма нащеть Вечеслава, как отлучили, и проводилъ его с писмами.

Когда сказали Вечеславу, онъ // л. 3 началъ отпиратца и клятца во всехъ греховъ и поступокъ: «Ето на миня по зависте, ето на меня напрасно, ето на меня клеветы, всехъ греховъ я чистъ». И ушолъ к Синифонту. И Александра Игнатъевна, и Анфиза, и Галина все ушли к Синифонту. А от Синифонта ушли в свою келью. А старец Ефимий ушолъ к Александру Иван[овичу].

И вотъ они посоветовали, что надо къ ему сходить и спросить, что его кресной Василей отлучилъ. И пошли к имъ в келью. Александр и Ефимий пришли. А у ихъ собранъ народъ. Они Вечеслава вызвали в сенки посоветовать. И Иванъ Степановичъ // л. 3 об. вышелъ, говоритъ: «Што тайно делать, идите в ызбу, намъ всемъ надо знать».

И вотъ зашли в келью. Людей много. И стали говорить. А онъ нечемъ не виница: «На миня все лгутъ». И давай всем кланятца в ноги — Ивану Степановичу, и Качаихе, и Есеихе, и всемъ. И кланятца Александре, и Анфизе, и Галине. А оне говорятъ: «Мы принимаемъ, мы не отлучали, мы принимаемъ».

Тогда Александр и Ефимий сказали: «Ежели вы отлученова принимаете, с нимъ будете, и вы вместе отлучены. Правило — тако то кто с отлученымъ молитца, тотъ будетъ самъ отлученъ. Вечеслава отлучилъ его кресной Василей Васи // л. 4 льевичъ за него нехороши поступки. А вы, Александра Игнатъевна, ево приняли своимъ. С сегоднешнаго дня будите все отлучены от церкви». Сказали и ушли в свою келью. А Вячеславъ остался съ имя. И онъ жил у ихъ с имя на одной молитве года четыре или пять.

Черес пять летъ Илия Васильевичъ и Александра Прокопьевна стали просить биседу. Церковь в разделе надо соединить в одну. И зделали беседу на речке Ченгаре. Съ этой стороны пришли Александр Ивановичъ и Василей Васильевичъ. А с той стороны пришли Вечеслав Иванович и Антипа Ва[сильевич], и Корнилей, и Алексей дедушко, // л. 4 об. и Максим Новиков, и Анфиза, и Галина. А мирские Илья Васильевичъ и Прокопьевна, Иван Синяевъ, и Анисья...

Александр Ива[нович] и Василей Васильевичъ пришли и говорятъ: «Мы не знаемъ на щет чего биседа, мы некакой книги не принесли». А Иванъ Филиповичъ говоритъ: «Намъ книги не нужны, а скажите — кто зделалъ разделъ». А Вечеславъ отвечает: «Я». А мирские люди Илья, Иванъ и Прокопьевна стали шипко просить, както бы церковь соединить. Тогда пошли советоваца к соединению

³⁴ Для скитской общины строгость по отношению к книжной продукции является самым простым способом нивелирования влияния «мира», поэтому с конца XIX в. чулымские странники периодически будут обращаться к вопросу о том, какие книги можно иметь пустынножителю.

церкви сами собой Александро Ива[нович] и Василей Ва[сильевич]. И Вячеслав тоже пошли со своим братством советовать — Антипа и Корнилей, и Анфиза, и Галина.

// [л. 5] Александро и Висилей пришли. Насоветовали церковь соединить. А Вячеслав и Антипа, и Корнилей пришли. Александро Ива[нович] говорит: «Ну как, братцы, будем сходица?» А Корнилей отвечает: «Мы вас бес крещения не примем». А старец Максимъ и старец Алексей недовольны остались. Имъ охота было сотьтись. Потом Вячеслав принес свои выписки и давай читать: «Александро Иванович подобенъ красному псу». Почитают да опять: «Александро Иванович подобенъ красному псу», да опять, да опять. Расъ двадцать. Тогда все разошлись люди. Чужие остались ночевать. Илья Васильевичъ и Александра Прокопьевна, // л. 5 об. старецъ Максим и старецъ Антипа, и Корнилей заутра стали полуношницу и утреню помолитись. Тогда старецъ Максимъ говорит: «Братия, мы съ отлученнымъ намолились, надо нам взять постъ». А Вячеславъ сталъ на ноги и сказал, что мы за чужие грехи молитца не будемъ.



Современные скитники (2009 г.)

И потом стали молица часы все вместе на одной молитве. Когда отмолились часы, тогда Вячеславъ сталъ среди полу с подрушникомъ и говорит: «Братия, я не крешоной, я крещение на себе не считаю. Кто за это?»

Тогда подошла Галина и стала рядомъ с нимъ и говорит: «Я тоже не крешона». Вячеславъ // [л. 6] говорит: «Кто за то?» Анфиза вышла: «Я за то, что не крешоны». Вячеславъ сталъ просить благословение: «Братец Корнилей, благослови ко крещению на пост стать». «Аминь. Бог благословить». Потомъ — «Братец Антипа, благослови ко крещению на пост стать». И тотъ благословилъ. А потом: «Братец Алексей, благослови ко крещению на пост стать». А Алексей говорит: «Нетъ, нетъ, не буду без Максима». А Максимъ сказалъ: «Не добре делайте, не ладно...».

И ушли Максимъ, Алексей и Александра Прокопьевна. А потомъ Иванъ Васильевичъ и Антипа за имя. Пришли к Антипе в ызбу. Старецъ Максимъ говоритъ Антипе: // л. 6 об. «Братец Антипа, што вы делайте. Ветъ не добре. Когда Вячеславъ на Иксе жилъ и онъ что-то натворилъ, его кресной отлучилъ, а вы отлученова приняли и молились столько летъ. А когда его кресной Василей Васильевичъ съ Иксы приехалъ и хотелъ его примирить, а церковь соопщить, онъ видитъ дело к соединению потходить, давай их вечеромъ краснымъ псомъ ругать. Они ушли... А утромъ давай крещение просить». Максимъ говоритъ Антипе: «Што ты не видишь, што онъ творить. Не здумай ишо его крестить, второй расъ за грехи креститца — Христа распинаетъ. О дерзость! Безумная голова второй расъ креститца. Второй расъ Христа распинать».

Хотя Антоний с Александромъ и в разделе, а они одинъ от другого не крестили, а только началомъ принимали.

Конфликт разрешился много лет спустя, в 1990-е гг., когда в «братстве Вячеслава» осталось двое уже очень немолодых людей и они сами выступили инициаторами объединения. Вместе с тем этот раскол, вернее, память о нем открывает роль института «бесед» в жизни таежной общины.

«Беседы», или коллективные собрания скитников и мирян, известие о которых рассылалось заранее и которые предполагали интеллектуальную и психологическую подготовку участников, становились формой актуализации как индивидуальных, так и коллективных религиозных переживаний. Неудивительно потому, что «прения о вере», где каждая из сторон-участников претендовала на «правильное» понимание происходящего, не достигали и не могли достигнуть декларируемой цели — переубеждения оппонентов: «Раньше беседы собирали. На Иксе много было. И с часовенными собирали, и с другими. Ну, они вроде побеседуют-побеседуют. Их победят. А они все равно на своем остаются! Неохота себя в такую трудную жизнь вводить» (старица И., 2000 г.). Вбольшей степени эти собрания справлялись с задачей



Современные скитницы (2009 г.)

снятия эмоционального напряжения, что не без сарказма отражено миссионерской публицистикой: «Соберутся на беседу, вдруг один ошарашит другого книгой, что тот Богу душу отдаст, а победитель — „вот так-то лучше, меньше грешишь да и соблазна не приносишь“. Тем дело и кончалось»³⁵.

Сегодня «беседы» с большим числом участников и заранее подготовленными аргументами³⁶



Скит староверов-странников. Чтение «вприсед» (2009 г.)

³⁵ Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 24 от 15 декабря. С. 5.

³⁶ См., например, материалы, подготовленные Вячеславом для полемики со своими оппонентами: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». С. 348–349.



Современный скитник (2009 г.)

проводить некому. Нишу заполнил исторический нарратив. Повествования о прошлом, которые сейчас бытуют в страннических скитах, интересны не только сюжетными линиями. Рассмотренные как инструменты воспроизводства конфессиональной традиции, они показывают, каким образом крохотный коллектив пытается удержать быстро истончающуюся границу с внешним миром.

Прежде всего, в них заметно желание рассказчика (зачастую неосознанное!) поместить в собственное окружение «персоны с родословной». В частности, «благородное происхождение» получает Вячеслав, теперь оказывающийся «бывшим белогвардейским офицером». Основанием для этого стали слухи об его отказе после ареста в конце 1930-х гг. назвать свое имя «до крещения» и стандартное для тех лет обвинение в контрреволюционной деятельности.

Приписывание знакомым людям более высокого социального статуса, чем они обладают в действительности, является базовым свойством обыденного мышления, способом придания значимости собственной повседневности. Это позволяет организовывать, систематизировать рефлексию небольшого коллектива в ситуации быстрой смены поколений. Однако для территорий-фронтиров подобных Сибири, чье население складывалось в ходе миграций и не знало аристократии, оно способно выполнять задачу иного уровня сложности, а именно — искусственно увеличивать «глубину» и «плотность» региональной исторической памяти. В этом смысле показательным является рассказ, записанный в Нарымском крае:

«По Кети, около канала, где плита надгробная одного купца, жила семья в 1970-е годы — дед с бабкой. В возрасте. Две коровы было, на корове пахали, охотились. В доме жили белки, бурундуки. Наверное, ружья были. Корниловы фамилия. Говорят, что это брат или племянник того Корнилова. Было ему тогда лет 70. Говорили, что у них был свой медведь, других медведей не пускал»³⁷.

Еще одним инструментом воспроизводства конфессиональной традиции становятся воспоминания о личном опыте пусть небольшого, но в полной мере самоотверженного противостояния «антихристовой власти». Например, для сегодняшних скитников-«безденежных» таковым являются два «зорения» — пережитые ими и их родителями карательные акции по уничтожению таежных поселений.

³⁷ См.: Колпашево (Тетр. 1. Л. 13 об. Беседа с редактором газеты «Советский Север» В.Ф. Турбиным, 1987 г.).

«В 31-м году на Иксе зорили нас как раз на Благовещение, по новому стилю 7 апреля, а по старому — 25 марта. Тоже вывезли все книги, весь хлеб и иконы, и книги, всё-всё. А их бедных посадили в амбары холодные. Трое же умерли! И тетка моя чуть не умерла! Хотя мы еще тогда мирские были и на учете стояли, отца забрали, мать забрали. И я вот такесенькая осталась одна. А рядом Кочетковы жили, а там осталась одна безногая, у нее ноги болели, и я — ребенок. Корова ревет и лошадь, а они все там в амбарах сидят! И всех-всех допрашивали. Но первую отпустили маму...» (старица. Ф., 2002 г.).

«Мне семь лет было, когда зорение на Иксе началось. Всех старичков-старушек разорили, кельи сожгли. Потом их всех увезли в тюрьму, в райцентр, в Кривошеино. И продукты все вывезли, и что было — всё вывезли. А они ничего в рот не брали мирского. Стали болеть, дядя мой Ефимий так и умер с голоду. Они [власти. — Е.Д.] видят — дело неладное, пищу не принимают. Разрешили им брать свои продукты. Тогда они стали со своими котелочками на речку за водой ходить, сами варить. Какой-то срок они там прожили. А потом из Москвы указ пришел, чтобы отпустить. Их отпустили по деревням, люди их на поруки брали. Дяди Ефимия жена к моему отцу пришла. Он ее взял на поруки. Так она у нас жила со своей чашечкой, так и варила все себе» (старица И., 2000 г.).



Скит староверов-странников (2011 г.)

Выжившие и уцелевшие после этих событий странники перебрались к единоверцам в чулымскую тайгу, где вплоть до конца 1940-х гг. было относительно спокойно. Новая карательная акция 1947 г. была призвана решить несколько задач: очистить территорию вблизи режимного предприятия — Сибирского химического комбината — и выявить в составе таежных насельников бывших дезертиров и молодых трудоспособных людей.

«Мне тогда уже 22 года было, я с крестной жила. Уже и слух пошел, что там и там кельи обходили и всех забрали. Но к нам дороги не было, мы жили далеко от центральных заимок. Дело зимой было, мы решили тараканов поморозить и в бане жили. В тот день крестная моя ушла к старичкам по соседству, вечерню отмолиться. А со мной как раз был старичок — Лев Ефимович. Он что-то варил в чугушке, а я печку прежде в избе затопила и пошла посмотреть. И вот я в избе и слышу — кто-то дверь открывает. Входит охотник — мы его знали прекрасно, он у нас иногда ночевал — входит замерзший. А я его спрашиваю: „Вы что? На охоте?“ Он молчит. „А где, — говорит, — все? Где остальные?“ Говорю: „Да мы в бане ночуем, тараканов морозим“. А он говорит: „Я не один“. И как он сказал, что не один, у меня так сердце сразу и сжалось, я тогда поняла, что с милицией. Он заворачивается и скорее в баню. Тогда думаю, что мне делать? Мне надо валенки надеть, рукавицы, какую шубенку на себя натянуть и хлеба с собой хоть буханку взять. Убегать надо! У нас с крестной замороженный хлеб был в ларе. Я эту булку хватаю, а она у меня покатируется мороженная и укатилась в темноте. Я ее так и не нашла. Думаю, ладно, без хлеба! Одеда валенки, рукавицы, и пока он там, в бане, со Львом — Лев Ефимович грамотный такой, начитанный, ходил везде, разговаривать умел с каждым человеком, — а я тогда лесом, лесом. Снегу по пояс. У меня лыжи были на болоте оставлены. Думаю, мне сейчас до этих лыж добраться. Это километра три надо было идти. Зима, мороз!

— Страшно ведь еще, наверное, было?

— Да уже ничего не страшно! Я вот так по пояс снегом, снегом до лыж добралась. На лыжи встала и бегом. Захожу, а они там вечерню молятся трое. „Крестная, — кричу, — милиция! Я кое-как сюда добралась, избу бросила, печка там топится!“ Тогда крестная говорит: „Вы с Александром идите на заимку к Сидоровым, а мы с дедушкой здесь останемся. Нас уж возьмут — так возьмут“. Мы на лыжи — и на заимку, там нас в подполье спрятали. Мы ночь переночевали, потом Александр говорит: „Что я буду здесь сидеть? Я на лыжах лесом обойду, у меня там землянка есть скрытая“³⁸. Утром он туда пошел и им навстречу попал. А всех наших собрали на заимке у Новиковых и в город увезли. Потом Льву Ефимовичу и другим по десять лет дали. Считали, что они много проповедуют по деревням. А меня на следующий день Сидоровы до Самуськов довели, а там я в город, к тетке. Подхожу к калитке, к дому, где тетка Анисья живет. А народу там уже полно, какие-то понятия у ворот. Всех в дом запускают, а никого не выпускают. Оказывается, к ней пришли, потому что слух был, дескать, она принимает странников. И я явилась в этот день! Вот тут-то я напугалась больше, чем когда по лесу бегала и в подполье сидела! И отец приехал в это время мой. Захожу, смотрю, отец тут. Спрашивают: чья, откуда, как и что?

³⁸ О практике иметь в отдалении от кельи еще землянки, в которых можно было переждать визиты непрошенных гостей, приходилось слышать неоднократно.



Скит староверов-странников. Новые постройки (2011 г.)

— Пустынница.

— Как ты туда попала?

А отец и говорит сразу, чтобы мне вопросов больше не задавали: „Это моя дочь. Я жену похоронил и загулял, а ее старушка в лес взяла и воспитывала“. Вот тут и оставили меня вроде отцу на поруки. И с тех пор до 2008 г. я в Томске прожила, а потом снова в лес вернулась» (старица И., 2008 г.).

Приход в чужой — не просто иноверный, «никонианский», но атеистический — мир для девушки, выросшей в скиту, был без преувеличения культурным шоком:

«— Трудно было привыкать к новой жизни?

— Трудно, я ведь „мира“ совсем не знала.

— А к чему было приспособиться труднее всего?

— [смеется] Еда другая! В тайге же все время пост. А крестная меня жалела. Так-то все два раза кушали. А в пост великий все дни — по одному разу. А она мне скажет в четверг, вторник: „Поешь два раза“. И в воскресенье: „Сядь, поешь, съешь кусочек“. Даже в третий раз разрешит. А вот когда я от зорения бежала, и уже у тетки Анисьи меня захватили. Записали-расписали, откуда я и что, я у нее жить стала. И первый раз мне тетка налила супу с мясом. Я не могла его хлебнуть. Не могла себя заставить. Я его ни разу не ела, мяса-то. Как было трудно привыкать...» (беседа со старицей И., 2010 г.).

Но и возвращение для таких странников тоже нельзя назвать простым физическим действием и тем более способом избавиться себя тягот сегодняшней жизни. Христианская письменная и фольклорная традиция

«не обещают» человеку, принимающему сегодня такое решение, безмятежного существования:

«Это только так кажется, что от мира ушли и от лукавого ушли! А там он еще больше! Это здесь, в миру, ему делать нечего, здесь ему очень легко!

— Да, все зависит от человека. Человек — слабый, а за каждым представлено два беса — на чем-нибудь они его и поймают!

— А ангелов сколько?

— У крещеного — у каждого, кто не крещен — на весь город один. Человек — свободный, хочешь — веруй, хочешь — нет. Но ангел не вмешивается, а дьявол вмешивается даже в мысли. Вот почему он кажется сильнее намного» (беседа со старицей И. и старцем Г., 2000 г.).

Автор умной и проницательной книги о средневековом монашестве Л. Мулен тонко подметил, что повседневность добровольного аскета более драматична, активно



Скитское кладбище (1999 г.)

переживаема и потому менее монотонна, чем, например, жизнь современного горожанина³⁹. Боязнь «стратить веру» требует постоянных эмоциональных и интеллектуальных усилий, которые в суммарном виде выступают как индивидуальные техники самосохранения.

Во-первых, это молитва:

«Но я же один, один... И по вере нас мало уже. А тут что — только хаханьки одни. Насмешки всякие над нами... Знаете, что со мной случалось? Вот такая тоска находит, что невыносимо. Я все бы на себе рвал, убил бы всех, кричу... Что делать-то? Конец жизни находит... Вот вешаются тогда, стреляются. А я — что делать-то? — взял икону „Всем скорбящим радости“. Стал к ней и давай молебны читать, свечу поставил. Сердце отошло, стало весело и спокойно. Так хорошо стало на душе» (старец К., 1989 г.).

Во-вторых, письмо. Не случайно Наталья Коновалова часто завершала свой рассказ о событиях, происшедших за год, фразой: «Пока кончала писать». Потому так остро воспринимаются запись, сделанная ею в последний год жизни: «1983 года Пасха 21 апреля. Еще благодарю тя, Господи, потерпел хрехам нашим — еще все живы. Пасху стретили, и снова начинаю писать»⁴⁰.

³⁹ Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X-XV вв. М., 2002. С. 53.

⁴⁰ Публ. текста: Мальцев А.И. «Книга пасхальная» — берестяной старообрядческий дневник за 1956–1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии



Современная келья (2011 г.)

Вместе с тем ошибочно полагать, что ситуация вынужденного одиночества, как ни парадоксально это может звучать применительно к сознательно избравшим пустынножительство, была самым тяжелым испытанием для человека. Умение жить в корпорации и ее интересами также требовало усилий. За фразой — «отправляемся на ново место, все, совсем», оставленной, видимо, дедом Натальи Коноваловой — Григорием⁴¹, стоит огромная внутренняя работа маленького коллектива.

Записи скитников-«безотчетливых» Григория и Натальи являются уникальным источником, и сегодня исследователями отмечается, во-первых, их двойственный характер как личных дневников и одновременно летописи общины; во-вторых, «гендерная заданность»⁴². Вместе с тем сравнение этих схожих по содержанию, но различных по стилистике текстов высвечивает не только личностные особенности — стремление к системному представлению происходящего автором-мужчиной и эмоциональность автора-женщины.

Не менее важно и то, что ими показано самоощущение скитника, находящегося в составе коллектива и оказывающегося без него. Так, за-

XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 272. Проверка дат, выполненная А.И. Мальцевым по Пасхалии, доказывает, что запись была сделана в 1975 г. Это согласуется с полевыми интервью — Наталья Коновалова после смерти родителей попытается выйти «в мир», но не сможет там жить, вернется «в лес», где и умрет в середине 1970-х гг.

⁴¹ Приль Л.Н. «Островной летописец» / публ. текста. // Тр. Томск. гос. объедин. ист.-архитект. музея. Томск, 1995. Т. 8. С. 217.

⁴² Старикова Г.Н. «Женские записки» старообрядческой коллекции: к проблеме единства содержания и формы текста // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Новосибирск, 2011. Т. 10. Вып. 9. С. 35–39; Она же. Пространственно-временные координаты жизни старообрядческой общины (на материале «Островного летописца») // Классическая филология в Сибири. Томск, 2011. С. 111–122.

писи старца Григория, описывающие сообщество в момент его активной хозяйственной деятельности (1915–1923 гг.), в сущности, безличны. Он сам в них присутствует лишь трижды и как бы фоном к рассказу о жизни группы в целом: «Я ходил на тулатку рыбу черпал», «Рыбы до был 3 пуда с половиной», «Я ходил смотрел место на озере»⁴³. Дневник на бересте Натальи Коноваловой, на глазах которой община распадалась и исчезала, дает совсем иную картину: «Ету Пасху стричала и праважала я одна, осталася одна разедина. Сходить мне было некуда, дома я сидела, горки слезы проливала»; «Вторую Пасху я одна проводила, никуда не ходила, и ка мне ништо не бывал»⁴⁴.

Пожалуй, это и есть главная проблема скитской общины XX — начала XXI в. Уход из жизни энергичных и грамотных лидеров для сообщества, чьи мессианские установки должны были реализовываться только в условиях конфессиональной автономии, автоматически становился проверкой на прочность.

Наиболее уязвимыми в этом отношении оказывались общины староверов-поповцев и «безотчетливых». Для одних главным разрушающим фактором выступали конфессиональные иерархические связи согласия. Например, монастырь белокрыницкого согласия смог просуществовать в чулымской тайге всего лишь около полувека во многом потому, что при решении внутренних проблем был вынужден исходить не из собственных потребностей и реалий, а из распоряжений территориально удаленного руководства⁴⁵. Для других — отсутствие продуманного и аргументированного вероучения. Это лишало таежную общину способности к системной адаптации, подталкивало скитников к затворничеству — крайне непродуктивной в условиях объективно увеличивающихся связей с округой поведенческой стратегии⁴⁶, вынуждало выходить «в мир» или хотя бы выказывать желание это сделать. Так, бывшая спецпереселенка Антонина Пастухова после смерти мужа в 1958 г. сразу же уезжает «из леса»; Васса Тиунова, прожившая в тайге больше пятидесяти лет, уже в преклонном возрасте признается в том, что все же «кержаки — это не наша вера, у них книги по-другому написаны» и что ей «хочется в церковь — попа послушать»⁴⁷.

В более выигрышном положении сегодня находятся скитники-странники, чье представление о собственной личности — «странников

уж нигде, кроме здешних, не осталось, может, только в Америке маленько»⁴⁸ — фундируется, во-первых, догматически оформленным и понятным разным категориям российского населения «учением о побеге», во-вторых, бинарной и потому устойчивой моделью внутренней стратификации, четко делящей права и обязанности скитников и мирян-«христолюбцев».

Именно на этом идейном и социальном капитале основано их отношение к себе как «последним остальцам» и уверенность в том, что крещение даст им возможность если не жить «по-христиански», то хотя бы умереть «под иконами»:

«Однажды привезли к нам старушку из Самуськов. Пока готовили купель, она умерла. Не успели! Но вдруг через двадцать минут ожила — быстренько окрестили, и она сразу снова умерла. Видно, достойна была. Бог все равно к вере приведет, вот так крестилась и благословила» (старица М., 2001 г.).

Вместе с тем, несмотря на резкое сокращение за последнее столетие числа таежных конфессиональных поселений, нельзя сказать, что скитская культура исчезает. Она видоизменяется, модифицируется, но остается. В скиты приходит новое поколение, его социальный портрет противоречив — в составе уже состоявшихся и потенциальных пустынножителей есть как деревенские жители с восьмью «советскими» классами, так и люди с университетским дипломом. Это вносит динамизм в жизненный мир таежных сообществ, но не стоит забывать, что он никогда не был идиллически безмятежным. И начавшаяся в настоящее время ревизия обрядовых норм⁴⁹ показывает, что интеллектуальные ресурсы сообществ, ориентированных на конфессиональную изоляцию, не исчерпаны.

Несомненно, определяющую роль здесь играет размышляющий и анализирующий характер староверия в целом. Это позволяет крестьянскому пустынножительству как частному варианту его воплощения быть одновременно «культурой текстов» и «культурой грамматик»⁵⁰. Соответственно, наряду с корпусом служебных, уставных и четких книг



Тайга. Мост через ручей (1999 г.)

⁴³ Приль Л.Н. «Островной летописец». С. 190, 197, 215.

⁴⁴ Мальцев А.И. «Книга пасхальная». С. 268.

⁴⁵ Подробнее: Дутчак Е.Е. «Спасайте свою паству заблаговременно!..»: скитское сообщество в условиях модернизации (1870–1930-е гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2012. Вып. 14. С. 4–27.

⁴⁶ Охотники, бывавшие в 1970-е гг. в скитах «безотчетливых» в районе Прикетья, рассказывали о «старике, который боялся оскверниться и при их появлении закрывался в избушке». См.: Колпашево. (Тетр. 2. Л. 17.). Видимо, о нем же говорила бывшая скитница Васса Тиунова: «Гриша был настоящий кержак, книги писал, в дом никого к себе не пускал». См.: Там же. (Тетр. 1. Л. 2 об.).

⁴⁷ Там же. (Тетр. 1. Л. 2 об.).

⁴⁸ Григорий Иванович, 2003 г.

⁴⁹ В частности, сейчас между группами скитников-«безденежных» в чулымской и верхнекетской тайге идет активная полемика о «правильной лестовке».

⁵⁰ О терминах см.: Лотман Ю.М. Проблема «обучения культуре» как типологическая характеристика // Ю.М. Лотман Чему учатся люди. Статьи и заметки. М., 2012. С. 18–32.

передавать из поколения в поколение убежденность в том, что вероучение есть ключ к объяснению происходящего.

К особенностям современной ситуации следует отнести лишь то, что трансляция скитской традиции происходит скорее в пространстве нарратива, чем конфессионального сочинения — авторского или компилятивного, прочитанного, истолкованного или просто переписанного. Может показаться, что это лишает уклад таежного монастыря былой целостности, делает его «мозаичным». Однако, как известно, преемственность обеспечивает не письменность сама по себе, а ее «интертекстуальное продолжение» — комментарий, подражание и критика⁵¹. Неудивительно потому, что сегодня именно личная история в силу способности любого биографического воспоминания отражать социальные взаимодействия становится основой, на которой строится групповая идентичность скитской общины и вырабатывается нужное ей сочетание религиозных запретов и допущений. Как скоро пустынножитель XXI в. почувствует необходимость дополнить его методичной работой с кириллическим текстом — покажет время.

«Никон взял ключи от царства Христова: и сам не входит, и людей не пускает»: образ врага в старообрядческих рассказах о патриархе Никоне

О.О. Орлова

Процесс самоидентификации любой общности, в том числе и религиозной, предполагает выработку целого ряда ключевых представлений. Одним из важнейших инструментов в процессе консолидации и функционирования социального института является конструирование образа «чужого», «крайние» черты которого нередко оказываются чертами образа врага. В современной гуманитаристике неоднократно было доказано, что изучение механизмов создания образа «врага» позволяет не только выявить особенности картины мира общности, но и глубже осмыслить сложные и актуальные проблемы возникновения и существования социокультурного и религиозного антагонизма. В данной работе в центре внимания оказывается религиозный антагонизм внутри русского православного социума, возникший после церковной реформы середины XVII в.

Церковная реформа патриарха Никона разделила православных Московского царства на «никониан» и старообрядцев, поставив перед последними проблему осознания собственной идентичности и необходимость отделить «своих» от «чужих». Оказавшись под запретом, как бы вне общества, старообрядцы вынуждены были приспособляться к условиям гонений и вырабатывать свою линию поведения, чтобы защитить собственный уклад и свое понимание благочестия.

Главной задачей старообрядческого течения стало сохранение принципов «старой веры», по их представлениям, «поруганной» патриархом Никоном. Именно с именем Никона для старообрядцев связано начало церковной реформы, он был главным инициатором нововведений в церковной практике и первым главным преследователем приверженцев «древлего благочестия». Все это и предопределило то, что Никон стал восприниматься как ВРАГ. Больше трех столетий, вплоть до настоящего времени, старообрядцы воспринимают Никона как врага, переписывая или передавая устно легенды о его «вражеской» сущности.

⁵¹ См. об этом: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 108.

Первое сочинение о Никоне, составленное на основе рассказов, появилось в Пустозерске уже в 70-х гг. XVII в., при жизни патриарха¹.

В начале XVIII в. на основе многочисленных старообрядческих рассказов создается своеобразное «антижитие» Никона, появляется ряд новых сочинений о Никоне, написанных старообрядцами. Это прежде всего «Повесть о житии, и рождении, и воспитании, и о кончине Никона, бывшего патриарха Московского и всея России, собранная от многих достоверных повествователей, бывших во дни отец наших» и «Сказание о Никоне», которое встречается в рукописях вместе с «Житием» инока Корнилия².

XVIII столетием можно датировать и еще две повести о Никоне — «Повесть о патриархе Никоне» и «Повесть о ерархе нашем Никоне чюдна зело, достойна слышанию сотворити, да познают вси боящиеся Господа и не надеются на его действие».

В словарной статье Н.Ю. Бубнова указано еще несколько повестей, которые встречаются в старообрядческой рукописной традиции XVIII–XIX вв. Это «В лето 7150», «О Никоне, патриархе Московском, о еже за какия вины повелением царским извергоша его вселенстии и рустии архиереи: не действовати ему архиерейских, но быти простым монахом в покаянии. Имати же деяния того подписание сице: Извещение или объявление совершенное низложения Никонова и низвержения. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь», «О патриархе Никоне», «Сказание о Никоне, беседа старцев», «Разглагольствие Никона патриарха с Павлом, епископом Коломенским, о крестном знамении», «Сказание о Никоне патриархе»³.

Во второй половине XIX в. в старообрядческой среде вновь усиливается интерес к личности патриарха, и связано это было прежде всего с возобновившимися спорами среди старообрядцев о необходимости создания старообрядческой церковной иерархии⁴. По-видимому, именно в это время появляются новые сочинения о Никоне, которые находят читателей как среди беспоповцев, так и среди старообрядцев-поповцев.

¹ Оно было озаглавлено «О волке и хищнике и богоотметнике Никоне достоверно свидетельство, иже бысть пастырь во овчей кожи, предотеца Антихристов» и встречается обычно в рукописных сборниках вместе с «Ответом православных». Подробнее об этих сочинениях см.: Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы, эволюция. СПб., 1995. С. 243 — 244; Демкова Н.С., Титова Л.В. Полемический трактат пустозерских узников «Ответ православных» в составе сборников XVIII в. // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 170–224; Титова Л.В. Сказание о патриархе Никоне — публицистический трактат пустозерских узников // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 223–237.

² Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 460.

³ Там же. С. 460–461.

⁴ См.: Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. М., 1874. Т. 1; Он же. История так называемого Австрийского, или Белокриницкого священства. М., 1895. Вып. 1: Учреждение раскольнической митрополии в Белокриницком монастыре.

Н.Ю. Бубновым было обнаружено лицевое старообрядческое житие патриарха Никона, которое было изготовлено в конце XIX — начале XX в. в книгописной мастерской крестьян Каликиных, принадлежащих к федосеевскому беспоповскому согласию⁵.

Начало изучению и публикации письменных старообрядческих легенд о патриархе Никоне было положено еще в XIX в.⁶, но во всех исследованиях рассказы о Никоне использовались лишь в качестве дополнительного источника по истории старообрядчества.

Первым и единственным до сих пор исследованием, посвященным подробному изучению собственно старообрядческих письменных повествований о Никоне, является работа В.Н. Перетца «Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв.»⁷. В своем исследовании автор, анализируя цикл старообрядческих легенд о Никоне, указывает на серьезное влияние на них широкого круга эсхатологических произведений, имевших многочисленных читателей и толкователей в старообрядческой среде. Рассматривая вопрос о том, почему именно в Никоне старообрядцы видели предтечу или самого антихриста, В.Н. Перетц выделил основные признаки, которые, по мнению старообрядцев, доказывали, что Никон — самый ближайший сподвижник антихриста или даже сам антихрист (исправление богослужебных книг, строительство Нового Иерусалима, падение нравственности (особенно семейной)).

Поиск новых источников, содержащих развитие сюжета о патриархе Никоне как враге веры и «рода человеческого», безусловно, не завершился работой В.Н. Перетца, и в дальнейшем были изданы новые «легенды» и «повести», исследованы вопросы распространения повествований о патриархе Никоне в старообрядческой письменной традиции (В.Г. Дружинин, Н.Ю. Бубнов, Л.В. Титова и др.)⁸.

⁵ Это житие существует в двух редакциях — Краткой и Пространной. Исследователю известны два списка Краткой редакции (оба хранятся в БАН) и два списка Пространной редакции (один хранится в БАН, другой в РГБ). Краткая редакция имеет заголовок: «Краткая история о бывшем богоотступнике патриархе Никоне, искоренителе и попателе древняго благочестия и насадителе богомерских еретических преданий». Пространная редакция имеет несколько иной заголовок: «История о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне, отступнике святыя веры». См.: Бубнов Н.Ю. Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона // Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне / Автор-составитель Н.Ю. Бубнов. СПб., 2006. С. 324–435.

⁶ Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900; Рассказы из истории старообрядства, по раскольничьим рукописям, переданные С. Максимовым / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1861. С. 39–70; Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898.

⁷ Перетц В.Н. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // Перетц В.Н. Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Т. 2: Из истории старинной русской повести.

⁸ Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности. С. 324–435; Он же. Старообрядческая книга в России. С. 243–244; Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 215–220; Титова Л.В. Антижития в старообрядческой публицистике XVII–XVIII вв. // Общественное сознание населения России по отечественным

Вместе с тем значительно слабее изучены до настоящего времени вопросы устного бытования и интерпретации легенд о патриархе Никоне в старообрядческой среде⁹. Однако анализ собранных исследователями и уже опубликованных рассказов из разных регионов, а также публикуемых ниже повествований, полученных нами и другими участниками в ходе полевых исследований в Кировской области, показывает, что устная традиция отличается от письменной большим разнообразием сюжетов, имеющих целью дать негативную оценку главному инициатору церковной реформы середины XVII в.

Источники, из которых информаторы-старообрядцы черпали сведения о врагах веры вообще и о Никоне могли включать как памятники собственно старообрядческой книжности, так и современные (в том числе и старообрядческие) издания и даже школьные учебники истории. Очевидно, что при создании некоторых антиниконовских повествований их авторы могли знать и исторические исследования, посвященные изучению старообрядчества.

Одним из важных компонентов в конструировании образа врага являются доказательства неблагочестивого, даже нехристианского происхождения будущего патриарха. Отмеченное еще протопопом Аввакумом нечестивое происхождение Никона (отец «черемисин», а мать его — «русалка»)¹⁰, получившее развитие в дальнейшей рукописной традиции¹¹, в устных повествованиях стало обрастать новыми подробностями. Так, например, в Нижегородской области были записаны рассказы, в которых о происхождении Никона говорится, что он «мордвин, гордый, нехороший»¹². Не остается без внимания и детство: будто бы во младенчестве маче-

нарративным источникам XVI–XX вв. Новосибирск, 2006. С. 68–77; Она же. «Повесть о рождении, и воспитании, и о житии, и кончине Никона ...» — старообрядческое антижитие первой половины XVIII в. // Памятники отечественной книжности: новые тексты, новые интерпретации / Отв. ред. Е.К. Ромодановская. Новосибирск, 2007. С. 187–218; Она же. «Сказание о Никоне патриархе» в рукописях XVIII — начала XIX в. // О древней и новой русской литературе. СПб., 2005. С. 135–143; Она же. Сказание о патриархе Никоне.

⁹ Например, Белоусов А.Ф. Очерки русского старожильского фольклора Прибалтики: I. Предания о расколе // Сборник трудов СНО филологического ф-та: русская филология. Тарту, 1977. Т. V. С. 3–22; «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую ...»: старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент. Л.Н. Новикова, О.А. Савельева. Новосибирск, 2001.

¹⁰ Аввакум Петров. Послание «отцу» Ионе // Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост. вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М., 1991. С. 212.

¹¹ Так, например, создатель «Истории о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне, отступнике святых веры» описывая рождение Никона отмечает, что родители его были «бедные», отец «был росту великаго и сильный», что родился Никон очень «большим» и мать его «зело пострадала в его рождении». Также в рукописной традиции биография Никона дополняется описанием событий из его детства: после смерти жены его отец вынужден был жениться на другой, которая будто бы невзлюбила «Никиту за его непослушание», и он должен был уйти к «некой вдове Ксении» (Цит. по: Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности. С. 349, 350).

¹² Цит. по: «Взойду ли я на гору высокую...». С. 112.

ха хотела его в печке «спалить», но «Божьей милостью» пришли «послушники» его «вытащили» и «забрали в монастырь»¹³. В Кировской области старообрядцы рассказывают, что Никон был «удмурт; рыжий, большебородый»¹⁴. А вот старообрядцы, проживающие на территории Латвии, утверждают, что Никон был «латыш», «откуда-то взялся» или «нехороших родителей он был»¹⁵. Приписываемая Никону инородность свидетельствует, с одной стороны, о том, что в создаваемом образе врага важно подчеркнуть его чуждость, что он не свой, из другого народа, с другой стороны, и в этих характеристиках — «мордвин», «удмурт», «латыш» — отражаются особенности самоидентификации местных старообрядческих общин: название народа, из которого происходит Никон-враг, заимствуется у иноверной этнической группы, проживающей поблизости.

Но самое значительное место в конструировании образа врага, как показывает изучение как устных, так и письменных легенд, занимают сюжеты о связи, «знаемости» Никона с бесами или по меньшей мере о том, что его, Никона, «бес смутил»¹⁶. В одних случаях «свидетели» «видели» самого беса рядом с Никоном, в других — бес принимал облик змеи или являлся под видом казаков, а сам патриарх вел себя как тягчайший богоотступник, топтавший пятой священные предметы.

На Вятке рассказывали, что однажды Никон молился в Соловецком монастыре и один «достойный монах» увидел «на шапке и на шее» Никона беса¹⁷.

А на Нижегородчине бытовала иная история о связи Никона с бесами. Некий «старец» из «Владимирской области», откуда якобы был и сам Никон, встретил его на «базаре». Никон предложил ему переночевать у себя в «избе». После «угощения» «старец» лег спать, и вдруг его внимание привлекла «дошаная заборка». Он встал и пошел «посмотреть в шшелку». «А там змея вокруг Никона обвилась и в ухо ему шепчет: „Ты его убей, он тебя предаст!“» — «Да нет, он спит, не слышал ничего». Но «змея» продолжает настаивать на том, чтобы Никон убил «старца». Тогда Никон взял «три иголки» и начал «колоть старцу пятки». Но «старец» выдержал боль и не выдал себя. А «утром», когда

¹³ Там же. С. 95.

¹⁴ А.Ф.З. ж., 1931 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник М. Гусевой. Вятка, 2004. С. 9.

¹⁵ Цит. по: Белоусов А.Ф. Указ. соч. С. 14.

¹⁶ А.Ф.З. ж., 1931 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник М. Гусевой. Вятка, 2004. С. 9. Например, в одной из письменных легенд, опубликованных В.Н. Перетцом, повествуется о том, что сам дьявол потребовал от Никона изменить веру (Перетц В.Н. Указ. соч. С. 29–32).

¹⁷ Цит. по: История Вятского края в преданиях, легендах и песнях [Электронный ресурс] / Сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ивановой. М.; Котельнич, 2006. Режим доступа: <http://www.vyatka.vpredaniyah.ru>, свободный.

Никон «ушел в церковь», этот «старец «увидел в «тапках» патриарха «в одном Распятие, а в другом Богородицу», которых Никон «топтал». После увиденного «старец» ушел¹⁸.

Дьявол, «искусивший» патриарха, может появляться в повествовании и как учитель Никона в деле церковной реформы: явился к Никону и стал его «подучать: сними с христиан кресты и пояса»¹⁹.

Кроме того, дьявол может являться Никону и в человеческом облике, поскольку информант уточняет, что «казаки могут любой облик принимать»: стоит однажды Никон на «крылечке», а мимо идут «казаки и сапоги на плечах несут». Отвечая на вопрос Никона, куда они идут, они говорят: «До тебя, твое святейшество»²⁰.

Интересен еще один рассказ, в котором сообщается, что Никон попадает под влияние дьявола, оказавшись в тяжелых жизненных обстоятельствах: у Никона была жена, которая умерла очень «рано, в тридцать лет» (вероятно, если бы она не умерла, то никаких изменений в церковной жизни и не было бы), и после этого его «бес смутил»²¹.

«Чуждость» происхождения и «знаемость» Никона с бесами при конструировании образа врага дополняются разнообразными «свидетельствами», которые должны были доказать исключительную греховность Никона, то, что в его земной жизни им руководили тягчайшие грехи: *гордыня, тщеславие, сладострастие, немилосердная жестокость*. Именно греховные страсти Никона, как обычно настаивают рассказчики повествований о патриархе, и стали причиной трагедии раскола²².

226

В селе Самодуровка Саратовской области о *гордыне* Никона рассказывали так: «Когда посадили Никона патриарха в царство, да, и он так взял: „День мой и суд мой, нынче я царствую, нынче я как хочу, так и сделаю“, „и я не верю этим семиселенским соборам, а как хочу“, и много он изменил книг, да-а»²³.

Самочиние как следствие, вероятно, гордости оказывается ключом к объяснению церковной реформы и в следующих повествованиях.

¹⁸ Цит. по: «Взойду ли я на гору высокую...». С. 108.

¹⁹ Там же. С. 107.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 114.

²² В письменной традиции желание Никона изменить веру объясняется его гордыней, возникшей в результате предсказания волхва татарина (Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности. С. 351–352).

²³ Цит. по: Никитина С.Е. Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молоканами и духоборами) // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 53.

«Никон в первую очередь крест изменил. Не знаю зачем, что его заставило изменить, он это сам, наверное, придумал» [выделено мною. — О.О.]²⁴.

«Дак вот Никон патриарх вменил щепоть. Видимо, сам придумал» [выделено мною. — О.О.]. Лег он раз без начала²⁵ спать. Ему диавол и приснился, вменил щепоть и велел, чтобы он ввел ее. А Никон утром встал и вменил»²⁶. И даже вселенские патриархи не могли ему помешать: «Никон многие молитвы изменил. У него не было на это права. Тогда многие патриархи собирались, а он один сам все переделал»²⁷.

Наделение Никона грехом *сладострастия* становится поводом для создания этиологической легенды о брадобритии:

Однажды к Никону пришла «исповедаться молодая красивая вдова», которая ему очень понравилась, и он ей предложил «дружить», но ей не понравился его внешний вид (он выглядел очень старым с бородой) и она попросила его сбрить бороду, Никон согласился, но когда он пришел к ней обрванным, она сказала ему: «Уйди, собачье рыло», и чтобы объяснить свой поступок, он издал «указ, чтобы всем бриться и служить, как и он, бритыми»²⁸.

Наконец, Никон в рассказах предстает грешником — *лжецом, обманывающим народ и самого царя*: «Никон сам написал священные книги и закопал их в горах; потом приручил голубей, чтобы они ему горох с ушей выклевали. Людям Никон говорил, что ангелы ему нашептывают, что в горах закопаны книги, в которых описаны новые законы...»²⁹. Для рассказчика важно подчеркнуть, как с помощью *обмана* патриарх обеспечил себе поддержку царя в проведении церковной реформы: Никон «с царем вместе пил, и царь ему волю дал»³⁰. По версии другого информанта, Алексей Михайлович во время «раскола хворал» и «ему не до того было. А потом стал под Никонову дудку плясать. А когда опомнился,

227

²⁴ И.А.Ч. м., Уржумский р-н Кировской обл., зап. Е. Градобойнова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Е. Градобойновой. Вятка, 2005. С. 7.

²⁵ Не помолвившись, не «положив начал».

²⁶ Цит. по: История Вятского края в преданиях, легендах и песнях [Электронный ресурс].

²⁷ Там же.

²⁸ Цит. по: «Взойду ли я на гору высокую...». С. 106–107. Источником этой старообрядческой легенды является изложенный в Кирилловой книге в главе «О латинских ересех» и уже не раз отмеченный исследователями рассказ о брадобритии папы Григория.

²⁹ Цит. по: Белоусов А.Ф. Указ. соч. С. 14.

³⁰ А.Ф.З. ж., 1931 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Н. Сарафановой. Вятка, 2004. С. 17.

уж поздно было»³¹. Но в любом случае Никон-враг пользуется слабостью своего противника, когда тот не может оказать ему сопротивление. Оказавшись у власти, патриарх сказал Алексею Михайловичу: «Я, мол, буду чего изменять или чего, дак ты мне не прекословь», — и потребовал подписать «челобитную». После подписания «челобитной» царь уже не мог ничего изменить³².

Помимо царя в канву повествований о Никоне рассказчики легенд вплетали и некоторых других исторических персонажей, выступавших как «пособники», такие же богоотступники, как и сам антигерой. Речь идет в первую очередь об Арсении Греке³³, упоминание о котором также содержится в письменных версиях повествований о Никоне. Вероятно, тот факт, что этот греческий монах несколько раз «менял» веру, превратил его в глазах старообрядцев в богоотступника и еретика. И то, что патриарх Никон назначил именно его справщиком московского Печатного двора в 1654 г., для старообрядца лишней раз доказывало, что патриарх собирался уничтожить истинную христианскую православную веру и являлся «окаянным врагом Божиим». В устных повествованиях образ Арсения несколько трансформировался и демонизировался. Так, в рассказе, записанном в XIX в., Арсений «превратился» в волхва-«бесноватого»³⁴:

Однажды Никон, который, до того как стать патриархом, торговал хлебом, поехал по «своим торговым делам в какой-то город». В этом городе он зашел в «темницу», в которой «один бесноватый предсказал ему, что он будет царем. Никон действительно сделался Царем». После того как Никон стал «царем» он приблизил «к себе этого бесноватого, по его внушению, поручил ему переделать богослужебные книги»³⁵.

А в другом рассказе Арсений стал «Арсеном-философом»: пошел Никон «там к одному — жил-от на Москве-ту, как его, этот... Арсен-фи-

лософ, книги-ти печатал — и говорит-от: „Ты от не так печатай, а ты от так, по-моему печатай, как я от говорю“. Впрочем, в этом сюжете Арсен-Арсений выступает как жертва, вынужденная исполнять волю всесильного Никона: Арсений-Арсен возражает Никону, что *он не может ничего изменять*, т.к. эти книги написаны «святыми отцами», но Никон ему говорит, что «святыя отцы ошибались»³⁶. И опять же главными характеристиками патриарха оказываются его *гордость и упорство в исполнении злодеяний*: «Никон взял ключи от царства Христова: и сам не входит, и людей не пускает»³⁷.

Наконец, память о карах, опустившихся на головы оппонентов церковной реформы середины XVII в., позволяет авторам повествований наделять Никона и чертами грешника — *немилосердного и жестокого*: при Никоне «староверов и в холодной воде замораживали, и сжигали»³⁸.

Сюжетные мотивы, при помощи которых конструируется в устных и письменных повествованиях о патриархе Никоне образ антигероя и врага, требуют, безусловно, нравоучительной развязки или этиологического предписания. Такая развязка может содержать отклики на осуждение Никона церковным собором 1666–1667 г. как настигшую врага Божью кару. Однако описание смерти опального патриарха в старообрядческих повествованиях может значительно варьироваться. В нижегородском рассказе, например, присутствуют демонические мотивы и, как следствие, «собачья смерть», правда, почему-то на острове Святой Елены (sic!): «Это дьявол в его [Никона] душу смуту вселил, и умер он, как собака: на остров Святой Елены его сослали, там он подох!»³⁹ В вятских повествованиях сообщается о раскаянии Никона в содеянном: «При Никоне начали книги божественные менять, а старые книги сжигать. Но потом Никон понял, что ошибся, но уже поздно было. Никона сожгли в срубе, а когда стал дух выходить, вылетел белый голубь»⁴⁰, а другой информант сообщает, что когда Никон сидел в «остроге», то понял, что «он поступил неладно, но было уже поздно. И он писал в верхнюю епархию, что „я, мол, неладно поступил“, а уже не мог изменить-то ничего. И вот это все осталось как есть, по-старому, как он изменил»⁴¹. Так,

³¹ Цит. по: «Взойду ли я на гору высокую...». С. 109.

³² А.И.Ч. ж. 1930 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. О. Орлова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Вятка-2009 (WS310033).

³³ Подробнее о нем см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 105–108.

³⁴ Источником этого сюжета является письменный рассказ об Арсении Греке. Так, например, в «Повесть о житии, и рождении, и воспитании, и о кончине Никона, бывшего патриарха Московского и всея России, собранная от многих достоверных повествователей, бывших во дни отец наших» сообщается, что во время посещения «темницы» Соловецкого монастыря новгородский митрополит Никон «встречается» с одним из узников, а именно с Арсением Греком, который называет его «патриархом». Став патриархом, Никон освобождает Арсения из «соловецкой темницы» и назначает справщиком (цит. по: *Бороздин А.К. Указ. соч. Приложение № 33. С. 149*).

³⁵ Цит. по: О раскольниках Вятской губернии // Вятские губернские ведомости на 1859 год. Отдел второй. Часть неофициальная. 1859. № 34. С. 232.

³⁶ Цит. по: «Взойду ли я на гору высокую...» С. 107.

³⁷ Е.А.З. м., А.М.З. ж. Уржумский р-н Кировской обл., зап. Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Н. Сарафановой. Вятка, 2004. С. 79.

³⁸ В.П.Ч. м. Уржумский р-н Кировской обл., зап. Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Н. Сарафановой. Вятка, 2005. С. 1.

³⁹ Цит. по: «Взойду ли я на гору высокую...». С. 105.

⁴⁰ А.И.Ч. ж. 1930 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. Е. Галимзянова, О. Орлова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник О. Орловой. Вятка, 2008. С. 4.

⁴¹ А.И.Ч. ж. 1930 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. О. Орлова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Вятка-2009 (WS310033).

смутная историческая память о «деле Никона» и о его ссылке, вероятно, способствует появлению рассказов, в которых надежда на то, что опальный патриарх якобы осознал ошибочность своей реформы, сочетается с фантастическими легендами о казни Никона (в срубе, как еретика, или как страдальца за веру)⁴².

Итак, наделив инициатора церковной реформы середины XVII в. маркирующими признаками врага — богоотступника, грешника, предтечи антихриста, старообрядцы уже четвертое столетие используют образ Никона при определении своей идентичности (мы — старове-ры, они — *никониане*) и для защиты своего представления о благочестии (ведь «*иные*» *неблагочестивы* уже потому, что следуют за грешником и слугой сатаны).

Сравнительный анализ устной и рукописной традиций бытования старообрядческих рассказов о Никоне-*враге* показывает, что образ патриарха Никона со временем не потерял для старообрядчества своего отрицательного значения, из повествований о Никоне старообрядцы узнавали не только о расколе Русской православной церкви, образ Никона приобретал назидательный смысл, неся признаки всего «отреченного» и злого, раскрывая причину и источник претерпеваемых страданий за веру, неся объяснение многих конфессиональных запретов и предписаний. При этом рассказы о Никоне, сохраняясь в устной традиции, со временем и в различных локальных культурах переживали значительные трансформации, большие, нежели цикл письменных легенд.

Приложение

Ниже публикуются легенды о патриархе Никоне, записанные участниками комплексных археографических экспедиций МГУ на территории Уржумского р-на Кировской обл. в 1999–2009 гг.

1. Про Никона патриарха писано, что, когда он пришел ко власти, он сказал Алексею царю: «Я, мол, буду чего изменять или чего, дак ты мне не прекословь». И подписал челобитную, как документ, челобитную подписал. И он стал в первую очередь изменять Писание. ...И вот Никон патриарх стал изменять Писание, а сам Алексей уже подписал, дак он не мог изменить-то. А тогда ведь в Соловецких монастырях семь лет борьба шла, которые войны переходили туды, принимали крещение. Какие были стойкие люди! Потом Никон патриарх, было, по-моему, нашествие татар, и вот он в Березняках похороненный, Никон патриарх. Он уже, когда в остроге сидел и понял, что он поступил неладно,

но было уже поздно. И он писал в верхнюю епархию, что «я, мол, неладно поступил», а уже не мог изменить-то ничего. И вот это все осталось как есть, по-старому, как он изменил.

(А.И.Ч. ж. 1930 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. О. Орлова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Вятка-2009 (WS310033))

2. У них два сына было, одного Никоном звали, а другого Алексеем звали. Один пошел по военной линии, а другой по божественной линии. И вот когда он пришел к божественному, после 30 лет им это сделали, ну вот он начал свои порядки в церкви, а люди-то ведь верили все без всяких вер, без всего, на всей земле одно и то же было. И Писание одно и то же, и Бога одного славили. И он по-своему начал, и они ушли в леса, везде разъехались и стали жить. И стали вот веры-то разные.

(В.Н.К. ж. 1931 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. О. Орлова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Вятка-2009 (WS310014))

3. При Никоне начали книги божественные менять, а старые книги сжигать. Но потом Никон понял, что ошибся, но уже поздно было. Никона сожгли в срубе, а когда стал дух выходить, вылетел белый голубь.

(А.И.Ч. ж. 1930 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. Е. Галимзянова, О. Орлова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник О. Орловой. Вятка, 2008. С. 4)

4. Никон: «Переделал, как царю нужно, а не как вера шла». И власть он получил не непосредственно, а от «мертвой руки».

(А.Л.Ч. м., А.П.Ч. ж. Уржумский р-н Кировской обл., зап. А. Дадыкин, А. Исэров, М. Ясинская. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник А. Исэрова. Вятка, 1999. С. 49)

5. Никона назвала удмуртом. Сказала, что он с царем вместе пил, и царь ему волю дал.

(А.Ф.З. ж., 1931 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Н. Сарафановой. Вятка, 2004. С. 17)

6. Никон взял ключи от царства Христова: и сам не входит, и людей не пускает.

(Е.А.З. м., А.М.З. ж. Уржумский р-н Кировской обл., зап. Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Н. Сарафановой. Вятка, 2004. С. 79)

7. Никон: староверов и в холодной воде замораживали, и сжигали. Ему даже царь подчинялся.

(В.П.Ч. м. Уржумский р-н Кировской обл., зап. Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Н. Сарафановой. Вятка, 2005. С. 1)

⁴² Возможная контаминация с сожжением протопопа Аввакума и пустозерских узников.


8. Никон — удмурт; рыжий, большебородый; [Никона] «бес смутил». Никон изгнан из Соловецкого монастыря; стал пировать; начали замучивать сторонников старой веры.

(А.Ф.З. ж., 1931 г.р. Уржумский р-н Кировской обл., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник М. Гусевой. Вятка, 2004. С. 9)

9. Как Никону противостоять? Потом его тоже отправили, он умер в монастыре. <...> Никон в первую очередь крест изменил. Не знаю зачем, что его заставило изменить, он это сам, наверное, придумал.

(И.А.Ч. м., Уржумский р-н Кировской обл., зап. Е. Градобойнова. Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевой дневник Е. Градобойновой. Вятка, 2005. С. 7)

Магия и мифология в повседневной жизни



*«Где-то что-то есть»:
знахарка из Андомы о жизни,
о вере и об опыте
целительства*

Е.В. Публичук, А.Л. Топорков

Двадцать девятого июня 2006 г. участницы этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока¹ Екатерина Публичук и Анастасия Ефремова обратились к жительнице Андомского погоста Валентине Тарасовне К-ной (1933 г.р.) с просьбой указать какую-нибудь местную знахарку, которая могла бы вылечить Екатерину Публичук от заикания. В ответ сразу было названо имя бабы Мани. Собеседница была с ней знакома с 1952 г., якобы успешно лечила у нее зубы, ушиб плеча, снимала тоску, поэтому не сомневалась, что баба Маня сумеет помочь и в случае заикания.

2 июля Е.В. Публичук и А.Б. Ипполитова впервые пришли в дом знахарки, и она их сразу очень приветливо встретила, без лишних вопросов провела сеанс лечения, который был записан на диктофон, а уже потом усадила собирателей пить чай и начала расспрашивать, откуда гости, и рассказывать о себе.

До этого участники нашей экспедиции, работавшие в Пудожском р-не Карелии, имели дело со знахарками, которые произносили текст так тихо, что его нельзя было разобрать. Так, например, делала знахарка В.И. Куроптева из д. Тереховская. Баба Маня в этом смысле оказалась настоящей находкой для собирателей. Она не только произносила заговоры в процессе лечения таким образом, что мы могли их записывать без особого труда, но и сама согласилась надиктовать 11 текстов. Следует также отметить, что баба Маня относилась совершенно спокойно к тому, что мы производили аудио- и видеозапись сеансов лечения².

¹ Материалы, которые положены в основу статьи, собраны в июне-июле 2006 г. и в июле 2007 г. в поселении Андомский погост Вытегорского р-на Вологодской обл. в ходе этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ). Материалы частично опубликованы в статье: Публичук Е., Топорков А. Знахарка из Андомы и ее заговоры // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. М., 2007. С. 188–207. Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-01-12031В Информационная система «Краеведение, этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний: имена, источники, карты».

² Правда, следует признать, что этот вопрос мы с ней не обсуждали, а учитывая ее плохое зрение, трудно сказать, насколько адекватно она воспринимала происходящее.



Основной темой бесед с бабой Маней была, конечно, ее магическая практика и, в частности, те вербальные средства целительства, которыми она пользовалась. Но попутно в разговорах раскрывались яркие моменты судьбы, характер нашей собеседницы, ее религиозные убеждения.

Заговоры, записанные в процессе исполнения с помощью современных технических средств, могут разительно отличаться от тех заговоров, тексты которых известны нам по публикациям XIX — начала XX в. Они могут быть значительно больше по своему объему, включать в себя многочисленные повторения и варьирование одних и тех же фрагментов; в них проявляется связь текста с конкретной ситуацией его исполнения, личностью целителя и его отношением к пациенту. Использование аудиоаппаратуры позволяет аутентично записать текст вне зависимости от его объема и темпа произнесения, зафиксировать интонацию исполнителя и тембр его голоса. Видеоаппаратура делает возможным дополнительно зафиксировать окружающую обстановку, материальную среду, пространственное соотношение тел целителя и пациента и их взаимодействие, жесты и мимику исполнителя заговора, способы обращения с вещами.

Особые возможности открываются в том случае, когда собиратели общаются с целителем на протяжении продолжительного времени. Первоначальная настороженность исполнителя постепенно сменяется доброжелательностью; сомнения в отношении наших намерений уступают место доверительному взаимопониманию. В такой ситуации мы можем не только записать отдельные тексты, но и зафиксировать полностью репертуар, а также рассказ о жизненной истории. Повторные записи одних и тех же текстов представляют особый интерес, поскольку на их основе можно выяснить, каким образом меняется текст с течением времени и в зависимости от ситуации, и приблизиться к пониманию того, в каком виде текст сохраняется в памяти целителя и по каким принципам он актуализируется в процессе исполнения.

Все эти соображения относятся и к записям, сделанным в доме знахарки бабы Мани из вологодской д. Андома³. На основании этих записей мы попробуем представить жизненный путь андомской целительницы, ее взгляды на мир и окружающую действительность, а также проанализировать особенности ее магической практики.

Баба Маня родилась 12 мая 1929 г. в д. Марино Андомского погоста в семье Некрасовых. Отец бабы Мани Иван Алексеевич был партийным человеком, до войны работал сначала секретарем комсомольской организации, затем первым секретарем райкома.

Мать бабы Мани Александра Николаевна (1908–1992) довольно рано вышла за него замуж — в 17 лет. Существует семейное предание о том,

³ Здесь и далее все данные о М.И. Площицкой и других жителях Андомского погоста даются по состоянию на 2007 г.

как познакомились ее родители. Отец бабы Мани как-то раз на танцах увидел Александру Николаевну, которая ему сразу понравилась. Он пригласил ее «на кадрили», но она отказалась. Иван Алексеевич решил не отступаться от понравившейся девушки. Перед Новым годом он гадал на суженую. Сложил из спичек колодец со словами: «Богосуженая, богоряжена, — там лег спать и грит, — приходи-ко на мой колодец за водой». «И мама пришла. Выглядел во сне. Выглядел маму: горошками кофта была и черна юбка»⁴. Когда приехал свататься, она вышла к нему одетая точь-в-точь так, как во сне! Начали ее уговаривать пойти замуж, а она ни в какую! Но дедушка бабы Мани умел колдовать, он «пришел да по головшке провел вот так, и пошла [замуж]».

Поскольку союз родителей состоялся исключительно благодаря магическому вмешательству деда бабы Мани, любовь не сразу пришла в новую семью. В частности, мама знахарки долго не называла своего мужа по имени: «[Замуж] пошла. Но целый год папу никак не звала. Никак». Только спустя некоторое время Иван Алексеевич хитростью вынудил свою жену называть его по имени. В одно воскресенье Александра Николаевна напекла калиток⁵ и пошла звать свекра и мужа к столу. Свекра позвала, а мужу ничего не сказала: «„Папаша [обращение к свекру], идите чаю пить!“ А папе ничего. Дедушка пришел, а папа не идет... А она... опять, ему: „Иди чай-то пить! Что не идешь-то?“ Папа опять не идет. А бабушка: „Сашенька, ты звала Ивана-то?“ — „Да как же, мамаша, я не один раз сказала“. — „Так позови ты ище“». Как рассказывала бабе Мане ее мать, она «зашла в спальню, да глаза перекрестила, да плакала. Двери-то открыла и грит: „Ваня, иди... чаю-то пить, самовар кипит!“ А он... как выскочит, как схватит [то есть обнимет] меня. С тех пор стала Ваней звать». «Год не любила никак отца», — подытоживает знахарка.

В годы войны отец бабы Мани погиб, уйдя на фронт добровольцем. Ее мать не имела никакого образования и всю жизнь проработала дояркой, но, по словам бабы Мани, всегда пользовалась в колхозе уважением. Родители отца бабы Мани, Алексей Григорьевич и Татьяна Алексеевна⁶ Некрасовы, почитались «знающими» людьми. Алексей Григорьевич работал ветеринаром. Семья бабы Мани жила не бедно, даже в годы войны особого голода не испытала: в доме держали корову, овец. Из шерсти вязали носки и посылали их на фронт. Даже в военный период в их доме находили чем накормить гостей — ржаной кисель казался угощением.

В школьные годы баба Маня была «бедовой девкой», за это ее даже прозвали «Зажигалка». Она была красивой, умела играть на гармошке и

⁴ Здесь и далее приводятся отрывки из рассказов М.И. Площицкой. Тексты хранятся в Этнологическом архиве Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ).

⁵ Традиционное мучное блюдо Русского Севера.

⁶ В девичестве Гуляева.



гитаре. Сестра бабы Мани Люба училась на счетовода в Вытегре. А сама баба Маня, чтобы помочь матери, которая работала дояркой и получала немного, в 15 лет (в 1943 г.), окончив 7 классов школы, поехала в Загорск, под Москву, учиться на курсы киномехаников. Когда заканчивала учебу, ездила в Москву на парад в 1944 г. и издалека видела Сталина и Калинина, о чем с гордостью вспоминает до сих пор.

До конца войны и несколько лет после нее баба Маня работала киномехаником в Вытегре. В начале 50-х гг. ее посадили в тюрьму «ни за что», «за прогулы», «не вышла на работу». Дали полтора или два года, но досрочно выпустили в 1952 г.

В 1958 г. после четырех лет службы вернулся с флота жених бабы Мани Александр (1934–2006), и они сразу поженились. У них родилась дочь. Бабе Мане пришлось сменить работу, и она в 29 лет стала завскладом запчастей сельхозтехники. Позднее, когда появились на свет еще две дочери, баба Маня была вынуждена часто менять профессии. Она работала в торговле и на котловальне⁷, заведовала столовой и пекарней; одиннадцать лет была председателем месткома. За ее трудовую деятельность ей было присвоено звание труженика села. Муж бабы Мани большую часть жизни проработал шофером в сельской администрации; некоторое время был инспектором в лесхозе.

В 1991 г. произошло несчастье, которое изменило всю жизнь бабы Мани. Один из ее зятьев поссорился со своей женой и, чтобы ей отомстить, ночью, пьяный, поджег дом, в котором, как думал, она находится. В доме в это время были баба Маня с супругом и внучкой (дочерью зятя). Все успели выбежать, а баба Маня осталась одна на втором этаже, изолированная от выхода. Призвав на помощь своих умерших бабушку, мать и свекровь: «Бабушки, помогите мне, я погибаю!» — она прыгнула со второго этажа. При падении баба Маня получила серьезные травмы: перелом позвоночника, четыре перелома на ноге, была порвана мышца на руке, шиповником расцарапано лицо. С тех пор баба Маня слепа на один глаз и плохо видит другим глазом, почти не слышит, у нее кривая спина, не работает правая рука. Хотя бабе Мане с мужем выдали новое жилье, после старого большого дома все здесь — кухня и комната — казалось очень маленьким.

Зимой 2006 г. муж бабы Мани умер, она осталась одна. Иногда к ней приезжают дочери, но чаще навещают незнакомые люди, прослышавшие про бабушку-знахарку и желающие подлечиться. Постоянно помогает бабе Мане учительница Е.С. Сверчкова (1966 г. рожд.), проживающая по соседству. Она даже называет себя «сводной внучкой» бабы Мани.

Всех, кто приезжает, баба Маня с радостью встречает и каждому рассказывает про «хорошую бабу Маню». Рассказ этот, как правило, очень эмоционален и может повторяться при каждом визите в ее дом, обрастая новыми подробностями. Себя она позиционирует исключительно как добрую, хоро-

шую бабушку, готовую всем помочь. Она всегда подчеркивает, что в их семье «плохого» не знали, что и бабушка ее, и мама, и муж тоже были «хорошими», и их за это в деревне любили, а Бог дал им за это легкую смерть. Баба Маня говорит, что вокруг много злых людей, приводя при этом в пример пожар своего дома в 1991 г., противопоставляет себя плохим людям и призывает всех быть, как она, добрыми. Она очень любит рассказывать о случаях своего успешного лечения пациентов, о том, как ее снимало вытегорское телевидение, подробно при этом описывая пирожки, которые она испекла к приходу журналистов, и оказанное ими внимание.

Во время беседы баба Маня часто довольно неожиданно начинает плакать и переходит на подробный рассказ о своих уродствах, полученных при пожаре, о самом пожаре и ущербе, который он нанес, о соседях-алкоголиках, об одиночестве, о низкой пенсии и о внуках, которые редко к ней заезжают. Оставшись в старости в одиночестве, баба Маня живет приездами новых больных; от них она получает внимание и тепло, в которых нуждается, и конечно, сама помогает им чем может: душевным разговором, горячим чаем и заговорами.

В селе к бабе Мане отношение неоднозначное. Те люди, которые у нее лечились, как правило, отзывались о бабе Мане хорошо или даже очень хорошо. Эти люди говорили о том, что «сила» досталась ей по наследству, рекомендовали ее для лечения. Некоторые из тех, кто у нее заговаривался, параллельно обращались к врачу в больницу, поэтому не могли с уверенностью сказать, что помогла им именно баба Маня, но плохого о ней тоже ничего не говорили. Другие односельчане относятся к бабе Мане скептически. У нее уже нет зубов, ни одна из ее дочерей не счастлива в браке — как может такая знахарка помогать другим людям? Возможно, сила у нее была, но сейчас вряд ли сохранилась, и все происходящее не больше чем спектакль для привлечения к себе внимания. И наконец, есть такие, кому баба Маня отказывала в помощи. Эти люди любят позлословить, распространяя о ней неприятные слухи, например, что она выпивает.

Баба Маня считает себя верующим человеком. По словам бабы Мани, она по-настоящему поверила в Бога только после того, как вылечилась после пожара. Она была на грани смерти. И сама она, и ее мать заговаривали раны, ожоги и ушибы, в результате она очень быстро встала на

Целительница
баба Маня

⁷ Производство валяной обуви.



ноги. С тех пор баба Маня и поверила, хотя ее вера далека от церковного православия. Рассказывает она об этом таким образом: «Где-то что-то есть. Где оно? Где-то что-то, но где-то что-то есть».

Вера в Бога между тем позволяет бабе Мане с уверенностью говорить о том, что Бог определяет судьбу человека: «Человек вот рождается — судьба налагается. Кому какую даст. Кому хорошую даст, а кому и всякую. Будь ты добрый — и будет все хорошо»; «Человек рождается — судьба налагается. Это Господь дает. Как ты... Что тебе, он тебе скажет, родишься, так ты жись и построишь. И судьба и всё. Ты не знаешь как что. Что тебе на веку дано, так ты будешь и жить. Так вот. По-разному живут». И хорошую, и плохую судьбу нужно принимать с покорностью: «Так у Господа Бога награждены, дак что ты сделаешь. Всем не быть такими. Счастливыми». По прожитой жизни Бог дает и смерть: «Плохого мне знать нельзя. О-о-ой, смерти Господь не даст хорошей».

При этом, как и многие другие жители Андомского погоста, баба Маня верит в существование природных духов-хозяев. Она говорит, что «езде есть хозяин»: и в лесу, и в реке, и в доме. Впрочем, самой ей доводилось общаться только с лешим: «Я с ним встречаюсь тоже. Маленький росту, как борода, так по эту [показывает — ниже пояса]. А через бревна, так щас бегом-бегом-бегом-бегом».

В настоящее время она не ходит в церковь из-за плохого здоровья, но с воодушевлением рассказывает о только что отремонтированной местной церкви. Когда в деревне горел дом, баба Маня «тут дома не одну молитву прочитала дак. На коленках стояла у икон вот. Дом так потушили». А перед Ильиним днем, который славится сильными грозами, она ночью встала, «с иконкой обошла, благословила избенку-то, к Лены [Е.С. Сверчковой] сходила, в общем, весь этот поселок» — благословила весь поселок, чтобы в нем не было пожаров.

В разговоре баба Маня любит подчеркивать две вещи, связанные с ее крещением. Первое — это то, что ее крестили дважды: в двух разных церквях с изменением имени. Вначале девочку отнес крестить отец и взял ей имя Валерия. Дед бабы Мани такого имени не понял: «Ну, еще таку холеру в дом!» (ассоциация «Валера-холера») — и пошел крестить сам, в другую церковь, где взял ей «имя святое Мария». По церковному канону повторное крещение с изменением имени недопустимо, но баба Маня рассказывает об этом с гордостью: «Я крещенная даже в двух церквях». Крестным бабы Мани стал старший брат ее мамы, дядя Ваня, он дослужился в годы войны до сержанта и погиб под Оршей. Впрочем, в ее целительской практике для бабы Мани не имеет большого значения, крещеный человек или нет, она одинаково готова помочь и тем и другим. По ее мнению, Бог поможет и некрещеному, если тот об этом попросит с молитвой: «Крещеный ты или некрещеный ты, все равно Господь бережет за это слово».

Зато для бабы Мани важно, что ее зовут так же, как Богородицу. Она часто об этом говорит при исполнении заговоров: «прошу тебя, Мария

крещеная, у меня имя святое тоже, как у тебя, я крещенная в церкви», «имя святое, как у тебя, я тебя очень прошу», «у меня пресвятое имя твое». Баба Маня подчеркивает это при обращении к Богородице, надеясь на большую помощь при заговаривании.

До пожара у бабы Мани было много старых икон. Потом все они сгорели, и сейчас у нее из предметов культа только две небольшие современные иконы и православный настенный календарь. Баба Маня очень обрадовалась богородичной иконе, подаренной собирателями, просила ее — «Пособи ты всему миру, всем людям», обещала беречь ее («буду рядышком спать»).

Раньше в семье бабы Мани была старая «Библия»⁸. Ее читали и мать бабы Мани, и она сама. «Надо было уметь-то на славянском языке, тоже русский язык, но маленько не так, надо уметь читать было». С детства мать внушала бабе Мане христианские заповеди: «Я крещеная, мне нельзя сердиться, мне нельзя воровать, нельзя врать». Баба Маня читала про страсти Христовы: «Христа-то это... распянули да били-то его этово... Ой, как над ним издевались! В Библии все написано тоже».

Впрочем, со временем сгоревшая в пожаре «Библия» приобрела черты воображаемой книги⁹. По мнению бабы Мани, в ее «Библии» рассказывается и о том, как правильно обустроить могилу: «Все так это в Библиях написано: на могилку нельзя ничего оставлять — в сторону». И в «Библии» же описываются болезни, изложены заговоры, упоминается птица-пташка: «Заговоры-то начинаются да вот птица была упомянута да и все». Там же говорится про нашу планету и первобытного человека: «Что остыло все, да потом солнышко встало. Это все-то в Библии написано. Это остыла это, планета, потом солнышко встало. Все, все было написано, вся жись. От первобытного человека и... все было написано»; «Все написано там. Как жись-то стала, как это первы-то че... все, все это написано было».

Особенным своеобразием отличаются представления бабы Мани о переселении душ, также, по ее словам, опирающиеся на «Библию», хотя и выходящие далеко за рамки христианской догмы. По ее мнению, душа умершего переселяется в ребенка: «А вот человек умирает, душа-то выйдет, родится — опять ребенку и Господь отдаст эту душу-то. Опять и растет. Это так идет и идет»; «Покойник, грят, не видит, а далеко слышит. Не знаю, правда ли это. Вот как человек рожд... умирает, дак, ну что, душа-то выйдет ведь куда-то. Ведь умирают, так трубу откроют, так она же улетит, все уйдет у него, он же... все выходит. А в Библиях-то написано, что какому надо отдать душу, так вот рождается если ребенок,

⁸ В обиходе часто любую богослужебную или церковно-учительную книгу, особенно напечатанную церковно-славянским шрифтом, называют Библией. Поэтому трудно делать заключение, что у нашего информатора были именно книги Ветхого и Нового Завета.

⁹ См.: Мельникова Е. «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011.



дак вот умирает этот, а эту душу Господь оставляет другому. Жись-то, она идет, и идет, и идет. Так, вишь, говорится-то вот: память вечная, а жись у покойника бесконечная. Идет и идет, переходит. Так написано, не знаю, любушка, я. У меня сгорели Библии, этака книжка была, я все читала. Все написано там. Как жись-то стала, как это первы-то че... все, все это написано было».

Вера в Бога и отчетливая идентификация себя как *православной* в представлениях бабы Мани никак не противоречат ее вовлеченности в магические практики.

Заговоры и магическая практика. Баба Маня считает свое знание наследственным. По ее словам, всему, что умеет, она научилась у своей матери, которая лечила от разных болезней. Кроме того, она знала особый пастушеский «отпуск», который наговаривался на ремень. Бабушка по отцовской линии тоже лечила и людей, и коров. Дед по отцовской линии умел заговаривать зубы, заводил с заговорами коров в хлев, умел завести и людей в новый дом. Однако он знал еще и «худое». В частности, это именно он приворожил мать бабы Мани к ее отцу.

Сама баба Маня получила от своей матери «слова», записанные в тетрадке, (которая вместе с «Библией» и прочим сгорела при пожаре в 1991 г.). У дочери бабы Мани был мастит, нужно было его как-то вылечить, а мать бабы Мани лежала в больнице. Чтобы как-то решить проблему, Александра Николаевна записала заговоры в тетрадку, которую передала бабе Мане. Так впервые в 1987 г. в возрасте 58 лет она начала заговаривать, и первой пациенткой стала ее собственная дочь.

242

В настоящее время баба Маня уже хочет отказаться от «слов»: «Да и я теперь и говорить не могу, видишь, устала говорить-то тоже, любушка, без зубов». Впрочем, по ее мнению, отсутствие зубов само по себе не является достаточным поводом для того, чтобы прекратить помогать людям. Главным условием, чтобы заговаривать, является память: «Забывать будешь — так надо отказаться».

Дочери бабы Мани боятся принимать «слова», поэтому она рассматривает и варианты их передачи не по родственной линии: «Ну уж слова передать кому-нить или по наследству, или там хорошему человеку, если хороший, крещеный человек. Надо обязательно, чтобы человек был крещеный»; «Надо, человек чтоб был добрый, не врал никогда, не воровал никогда. Так, чтоб всех любил. Всех любил». Эти параметры практически не зависят от возраста и пола: «Так пусть ему, если крещеный он да слова возьмет, примет дак надо только правильно все знать, понять надо. Чтоб был хороший человек». К бабе Мане уже приходила женщина с просьбой передать «слова» ей, но она отказала: «Плохая женщина. Я отказала. Кому-то надо хорошему передать».

Сложно выявить все магические средства, которыми владеет баба Маня. По ее словам, она и ее мама «знали все болезни». Участников экспедиции она лечила заговорами от ушиба ноги, от боли в спине и от заикания. Кроме этого, она снимает «призор» (сглаз, порчу), лечит от грыжи, зубной боли, ожога, золотухи, мастита, родимчика, кожных аллергий, снимает тоску (как по умершему, так и по живому человеку), дает благословения. Баба Маня умеет также «заводить свадьбу» и «заводить корову», знает пастушеский «отпуск». В ее репертуаре есть и формулы, которые следует произносить входя в дом и в лес, а также слова «на папироску». Практически всеми своими знаниями баба Маня поделилась с собирателями.

Баба Маня произносит тексты достаточно громко и вполне внятно, так, чтобы их можно было разобрать. Она сама разъяснила нам, что считает такую манеру правильной, так как человек, на которого направлены заговоры, должен знать, что за текст при этом звучит: «Я этой гадости никакой не даваю. Говорю вслух. Никто не скажет, чтоб я шоптала там ли оплевала. Никогда. Говорю вслух. Я крещеная, я верущая». Только иногда во время массажа баба Маня что-то шепчет, но это, скорее всего, она считает 10 раз до 60, так как массаж, по ее словам, должен длиться 10 минут.

Хотя баба Маня еще никому не передала свое знание, многим в деревне она сообщала отдельные заговоры, об этом нам рассказал, например, местный пастух (А.Т.Г., 1955 г.р.). Собирателям-студенткам баба Маня охотно диктовала заговоры и даже разрешала показывать их другим людям, в частности «начальству» (то есть руководителю экспедиции А.Л. Топоркову). Поначалу она собиралась нам передать лишь часть заговоров, объясняя, что остальные сообщать нельзя. Но по мере приближения отъезда экспедиции список продиктованных заговоров увеличивался, и в итоге в нем оказались и те, которые баба Маня изначально отказывалась сообщать: «Потому што вы уедете, так это ништо, можно слова отдать. Пригодится в жизни. Людям добро будешь делать, и тебе будет добро». Баба Маня разрешила собирателям лечить этими заговорами других людей: «Можете себя заговаривать. Кто-ни прійдет — попробуй. Не бойся. Всегда благодарить будут вас. Токо надо знать».

243

Возможно, она в какой-то степени надеялась, что ей удастся «передать» свои «знания» студенткам из Москвы. Во всяком случае, чтобы участники экспедиции научились «лечить», баба Маня объясняла, какие слова помогают при какой болезни, позволяла присутствовать при сеансе, говоря: «Смотри, привыкай».

Несмотря на то что баба Маня относительно свободно сообщает свои тексты, она негативно относится к тем заговорам, которые печатают в книгах: «В книжке написано! Разве можно писать всем везде, чтобы все читали? Нельзя же этого! Это же все скрытно! Говоришь одному, который болеет. Нельзя так».

Чтобы описать способ лечения бабы Мани, расскажем о том, как проходили сеансы лечения от ушиба ноги. В качестве пациента

Сеанс лечения
А.Л. Топоркова

выступал А.Л. Топорков; поскольку несколько лет назад он сломал левую ногу, при ходьбе у него периодически начинает болеть ступня. С этой проблемой он и обратился к знахарке.

Сеанс лечения включал две части, которые различались и по характеру действий бабы Мани, и по сопровождающим их текстам. Если первая часть имела сугубо медицинский характер, то вторая — сугубо магический. Сначала баба Маня взяла тюбик випросала, выдавила мазь на левую руку и начала массировать ногу, массаж длился примерно 10 минут. В это время баба Маня в зависимости от настроения и от ситуации могла вести разговор или что-то шептала. Почувствовав вопросительный взгляд собирателя, она объяснила, что массаж должен продолжаться 10 минут, поэтому она 10 раз считает до 60. Впрочем, сеанс часто длился и меньше, а баба Маня в основном переключалась на разговор с пациентом и переставала считать.

Отметим, что первая (практическая) часть лечения также могла включать магические элементы как в сфере жестикуляции, так и в сфере речевого поведения. Например, баба Маня время от времени делала на ноге пациента ногтем знак креста, а также произносила краткие молитвенные формулы.

По мнению целительницы, курс лечения от ушиба должен включать 4 сеанса, причем в ходе каждого из них нужно трижды произнести заговор, то есть всего заговор должен прозвучать 12 раз. Впрочем, мы провели не 4, а целых 5 сеансов.

Количество сеансов помимо общей символической отмеченности числа 12 имеет и более частное объяснение. По мнению бабы Мани, каждая болезнь существует в 12 видах, и чтобы болезнь прошла, нуж-

но каждый ее вид «выговорить», то есть произнести заговор на каждый вид болезни. Баба Маня говорит, что «глядит» (то есть лечит) за один раз 3 вида болезни, то есть трижды повторяет заговор (на самом деле, как правило, лишь 2 раза), поэтому для излечения к ней нужно прийти минимум 4 раза ($3 \times 4 = 12$).

При заикании или снятии тоски баба Маня проводит длительную беседу, похожую на разговор психолога. Она настраивает больного на хороший исход, убеждает меньше думать о болезни. При ушибах или боли в спине психологического внушения в ее практике гораздо меньше.

У знахарки нет никакого медицинского образования, хотя какие-то знания она могла получить от тети (ныне живет в Кзыл-Орде, в Казахстане), которая раньше работала в местной больнице врачом. Тем не менее она массирует вполне профессионально, и это, несомненно, дает положительный результат. Это тем более поразительно, что она делает массаж одной левой рукой, поскольку правая рука у нее покалечена.

За свою помощь баба Маня не берет денег. Она была чрезвычайно рада, когда мы подарили ей иконку с изображением Богородицы, привезенную из Москвы и освященную в храме Христа Спасителя. Баба Маня долго целовала иконку и восхищалась ею, а потом стала использовать ее при заговаривании болезней. В частности, она совершала с иконкой движения у ноги пациента, когда произносила заговор от ушиба.

Насколько мы поняли, слабое место в лечении бабы Мани — это диагностирование. Например, когда А.Л. Топорков пожаловался ей на боль в левой ступне, она сразу предложила приступить к лечению. Только при втором или третьем сеансе она расспросила, не было ли раньше в этом месте ушиба или перелома (как мы уже упоминали, именно старый перелом и был причиной болезненных явлений).

При совершении ритуала баба Маня пользуется серебряной вилочкой, которой как бы «закалывает» болезнь. Раньше у нее была «золотая вилочка», которая потерялась во время пожара 1991 г. После этого зять Толя купил ей в Ленинграде серебряную. Но, как полагает баба Маня, не обязательно «закалывать» именно вилкой, главное — чтобы это было изделие из золота или серебра, иначе ничего не получится. Приступая к чтению заговора, баба Маня вооружается вилкой и жестикулирует на протяжении всего магического сеанса, совершая ею ритмические движения в соответствии с произносимым текстом.

В символическом плане движения вилочкой явно имеют полифункциональный характер. Во-первых, как уже отмечалось, знахарка «закалывает» вилкой болезнь; во-вторых, она поглаживает ногу больного, вероятно, желая передать ей магические свойства серебра; в-третьих, движения вилкой соотнесены с произнесением текста: целительница с ее помощью как бы отсчитывает ритм. Говоря о том, что пациент мог



наступить на чей-нибудь след, баба Маня приподнимает его ступню и касается вилкой подошвы.

Баба Маня крестит больного вилкой, произнося первые слова заговора: «Выстанем благословясь, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота — эти слова говори, вилочкой крести. Это ты крестишь и просишь». По ходу сеанса знахарка прикасается к ноге пациента вилкой вокруг больного места. Например, при словах «золотыми перьями эту боль, твой этот нédуг смахивала» она проводит вилкой вдоль ноги книзу, имитируя «смахивание болезни», а потом дует на ногу или в сторону окна. Завершая заговор словами «аминь Господь», целительница крестообразно касается вилкой подошвы больного. При словах «раба Божия крещеная» знахарка крестится и при этом совершает рукой движение сверху вниз без горизонтальной составляющей.

Во время сеанса пациент сидел на диване, забравшись на него с ногами и вытянув больную левую ногу вперед. Баба Маня сидела на другом конце дивана, опираясь на него локтем правой руки, а массаж ноги и другие действия совершала здоровой левой рукой.

Когда в заговоре речь идет о том, что больной приехал в Андому, она показывает на окно и дорогу за ним. Говоря о тех местах, откуда пришла болезнь, целительница жестом отсылает ее обратно и тоже показывает за окно.

Когда речь идет о птице с серебряными крыльями, она показывает эти крылья у себя на плечах или на плечах у пациента. Жест может сопровождаться словами «вот они»: «А у птицы-пташки золотые перья — вот они [показывает на плечи Е. Публичук вилкой], серебряные крылья и оловянные зубы».

Заговор от одной и той же болезни баба Маня может произносить различно в зависимости от ситуации. При этом наиболее стабильной остается вводная часть текста. Последующие части в зависимости от ситуации могут несколько сокращаться или, наоборот, приобретают более развернутый характер. Создается впечатление, что у бабы Мани хранится в памяти инвариант заговора, с которым она может довольно свободно оперировать в процессе исполнения текста. Поводом для сокращения текста могут служить как внешние, так и внутренние причины: плач больного ребенка, дефицит времени, неожиданный приход гостей, плохое самочувствие и т.д.

Интересно, что баба Маня в какой-то мере сама осознает структуру заговоров; это стало понятно, когда она начала их диктовать. Каждый заговор начинается словами «Встанем благословясь, пойдем перекрестясь», далее идет формула пути и формула уничтожения болезни птицей-пташкой. Такое своеобразное введение говорится при каждой болезни, и эту часть баба Маня собственно заговором не считает: «Напишешь все, что писала про птицу-то пташка, а потом начинается заговор». То есть сам заговор, по мнению целительницы, — это следующая часть, в которой говорится, что бабка болезнь заколола, заговорила.

Целительница сама указывает на то, что в заговорах повторяются одни и те же элементы: «Ну, от ожога тоже все это же, только от ожога дак

говорится „гляжу от ожога такую-то, такую-то“; «От зубов. Тоже начинается точно так же, а потом начинаешь: такому-то — имя скажешь...»; «Это все самое, а потом скажешь, что снимаю призор».

В текстах заговоров, как и в повседневной речи бабы Мани, часто встречаются слова с уменьшительно-ласкательными суффиксами: «кустик», «обочинка», «сердечко», «головушка», «ноженька». Она вводит в тексты ласковые обращения «солнышко», «лапушка», которые могут быть адресованы как пациенту, так и сакральным персонажам заговоров.

Обращаясь к иконке Богородицы, стоящей на диване рядом с ногой пациента, баба Маня наклоняется к ней и как бы обращается к Божьей Матери. При этом целительница подчеркивает, что и ее зовут Марией, поэтому она рассчитывает на особое заступничество Божьей Матери. Женщина акцентирует также то, что она верующая и крещеная, это дает ей право пользоваться заговорами: «Прошу тебя, у меня имя святое, как у тебя, я Мария. Я в церкви крещенная, я крещеная, верущая».

Определенные проблемы возникают подчас, когда в текст заговора нужно подставить конкретное имя больного. В частности, баба Маня явно испытывала трудности, когда ей нужно было назвать А.Л. Топоркова. По заговорному этикету его следовало называть просто по имени, но баба Маня ясно понимала, что он руководит студентками, поэтому его следует называть по имени-отчеству. В результате в записях пациент именуется то «Андреем», то «Андреем Львовичем», то «Андрюшенькой», то просто «лапушкой» и «солнышком».

Наблюдения над формой заговоров и степенью их традиционности

Тексты бабы Мани отчетливо ритмизованы, время от времени в них появляется рифма. При желании их можно разбить на синтагмы и записать как стихи, например:

Золотыми перьями
этот нédуг с тебя
весь смахивала,
серебряными крыльями
заговаривала,
а оловянными зубами
птица-пташка
эту боль твою,
все двенадцать болей
смахивала,
съедала,
закусывала
и выплевывала на ветер.



Обширные фрагменты текста организованы на основе повторяющихся интонационно-синтаксических структур, которые сочетаются с перечислительными рядами, внутренними рифмами и рифмованными окончаниями периодов:

Не от ветра ли эта грязна боль-то
к тебе пришла, этот ушиб —
мы ей на ветер прогоним,
не от лесу ли дунуло —
мы и в лес прогоним,
не от худого ли взгляда от чужого,
не от худой ли думы от твоёй,
не от худого ли звериного и змеиного,
мокрого,
холодного,
сырого следá.
Уйди, эта боль, этот ушиб
в тёмны леса,
в сини моря,
на всех злых зверей,
на всех худых и недобрых людей.
*От венченья от конченья,
от конченья до конченья.*
Во веки веков.
Аминь, Господь.

Подобную тенденцию к ритмизации заговора и его сближению со стихотворной речью мы можем наблюдать и в записях В. Мансикки, сделанных в Пудожском уезде в 1914 г. Приведем, например, фрагмент заговора от родимца:

Во имя Отця и Сына и Святого Духа. Аминь.
Стану я, раба Божья, благословесь,
пойду перекрестесь,
отцём прощена,
матирью благословлёна,
на добры дела поучена.
Заговариваю, раба Божья, у раба Божья,
злодейной родимиць и дитимиць
от рождения и до молитвы,
от молитвы до креста,
от крёста до винця,
от винця до смерти,
до последнёго конца,
штобы этот злодейной родимиць
не тронул бы и не шевелил бы раба Божья,

не рук и не нок и не белого лица,
не румянных косиць
и не ретивого сердца,
и некакой бы жылы
и некакой бы кости¹⁰.

Сравнение текстов, записанных от бабы Мани, с заговорами, зафиксированными ранее в том же регионе, показывает, что ее репертуар в целом имеет традиционный характер. Универсальный заговор бабы Мани включает мотивы и формулы, которые встречаются в севернорусских (и — уже — олонекских, обонежских) заговорах в записях XIX — начала XX в. При этом отдельные формулы в текстах бабы Мани подверглись некоторой порче. В частности, она произносит: «От венченья от конченья, от конченья до конченья», — в то время как в исправных вариантах формула обычно включает в себя упоминание рождения, венчания и кончины. Например, в заговорах, записанных В. Мансиккой в 1914 г. в Пудожском уезде Олонецкой губ.: «...от рожденья и до винченья и жизни до сконченья» (Мансикка 1926: 194, №7; Почозеро; см. также № 64); «...от рожденья и до винченья, и от винченья и жизни до конченья» (там же: 198, № 31; Почозеро); «...с рожденья и до крещенья, от винченья до конченья» (там же: 199, № 35; Кенозеро); «...от рожденья до крещения и до скончания века» (там же: 199, № 38; с. Красное); «...от рождения до винчения, и от винчения до кончения...» (там же: 200, № 43; Салмозеро); «...от рожджения и до молитвы, от молитвы до креста, от крёста до винця, от винця до смерти, до последнёго конца...» (там же: 200–201, № 44; Водлозеро); «...от рождения и до крещения и от крещения и до винчения и от винчения до кончения...» (там же: 221, № 123; Колодозеро).

Традиционную основу имеет и мотив птицы-пташки, которая уносит болезнь, например в записи 1914 г.: «Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из двора воротами, выду в цистоё полё, в цистом поли литаё птиця железной нос, уносит птиця железной нос у раба Божья у младеня уроки и призоры, людские оговоры, баеную нецись, литуцей огонь, родительску думу биздильную» (Мансикка 1926: 203–204, № 61; р. Кена). См. также «золотого питуна» в заговоре от сглаза: «Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двери, из ворот в ворота, выду я в цистоё полё, в цистом поли там луга зилёны. На этых на лугах на зилёных ходит питу́н золотой, нос золотой и крылья золоты и перья золоты, а голос серебряной. Ай жо ты, питу́н золотой, не клюй с лугоф зилёных траф шолковых, склюй с раба Божья притци и призоры, все оговоры и худую думу и цюжую и свою» (там же: 194, № 11; Колодозеро).

¹⁰ Мансикка В.И. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III Třída České Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. С. 200–201, № 44; Водлозеро. Далее ссылки на этот источник даются в тексте сокращенно — Мансикка 1926.



В то же время мотив «оловянных зубов» птицы-пташки и «закусывания» болезни напоминает описание шуки и ее поведения в традиционных заговорах от грыжи; см. заговор из коллекции В. Мансикки: «Стану я, раб Божей, благословесь и пойду перекрестесь, выду я в цистое полё, в цистом поли Окиян морё, в этом мори шука, и у этой шуки зубы золоты, други оловянные, третьи медные» (Мансикка 1926: 204, № 64; Почозеро).

Мотив «заплёвывания» болезни также имеет параллели в пудожских заговорах: «Заедаю, загрызаю у младеня пуповую грыжу и мудовую грыжу, и сердечную грыжу, и ноцную, и полуноцную, ушную и глазную, и синю, и зелёну, и красну, и сорок едину грыжу, зубами загрызу и словами заговорю, и слиной заплюю, и пятой затопцю...» (Мансикка 1926: 204, № 64; Почозеро); «Все двенадцать сестер, отойдите от раба Божья от Федора проць, а то ножыком сколю и слинами заплюю или глаза пепелом засыплю и в тюрьму посажу, замком заложу и винтом завинцю» (там же: 215, № 145; Почозеро).

При сохранении традиционной основы текст определенным образом трансформируется. Это происходит главным образом благодаря введению дополнительных слов и словосочетаний. Так, например, в начальном фрагменте текста имеются указания на исполнительницу заговора и место ее жительства, а также на персону пациента и его болезнь, обращения к пациенту (он именуется «солнышком»), обстоятельства места и времени, которые конкретизируют ситуацию, описываемую в тексте. Появление уточнительных конструкций (*ее пташкой зовут*), возможно, обусловлено тем, что баба Маня не уверена в том, насколько адекватно приезжие горожане понимают слова заговора. В совокупности дополнения, привносимые бабой Маней в текст заговора трансформируют его таким образом, что ситуация конкретизируется, привязываясь к определенной местности, и приобретает характер реального взаимодействия между субъектом заговора («я») и пациентом («ты»):

«Выстанем благословясь и пойдём благословясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле ко мне пришёл и приехал в Андому к нам. С чистого поля встану и поедешь вон туда на большую дорогу. На большой дороге на обочинке, солнышко, стоит ракитовый куст. У ракитова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает эта птица-пташка (*ее пташкой зовут*), и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья — вот у ней золотые перья, серебряные крылья, оловянные зубы. Золотыми перьями эту боль, твой этот недуг смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами-то пташка эту боль твою, этот ушиб, все двенадцать ушибов, все двенадцать болей, все двенадцать грызей закусывала, съедала и на ветер ей — тфу — и выплёвывала».

Поскольку в прошлом записи заговоров производились, как правило, не в процессе реального исполнения, а в искусственной обстановке под диктовку исполнителя, сегодня нам трудно судить о том, является ли описанная трансформация заговоров результатом индивидуально-

го подхода к делу самой бабы Мани либо это какая-то более общая тенденция. Для того чтобы судить об этом, нужно прежде всего сравнить записи от бабы Мани с записями от других исполнителей заговоров — как современных, так и их предшественников, в той мере, в какой они доступны.

Сеанс 21 июля 2006 г. Приведем сначала текст, записанный от бабы Мани во время лечения ушиба¹¹.

Сеанс длился около 20 минут и состоял из нескольких частей: 1. чтение заговора перед массажем; 2. массаж ноги в сопровождении отдельных реплик магического и бытового характера; 3. чтение заговора с параллельными манипуляциями серебряной вилочкой; 4. заключительные благословения. Учитывая большой объем текста, мы отобрали для публикации только третью и четвертую части. Они включают в себя трехкратное повторение заговора, который в свою очередь состоит из трех фрагментов (№ 1–9), и заключительную часть (№ 10). Фрагменты заговора мы поместили условно арабскими цифрами.

Это был последний, 5-й сеанс лечения ноги А.Л. Топоркова, на следующий день мы уезжали. Ситуация нашла непосредственное отражение в заговоре: «С чистого поля поедешь завтра утром на большую дорогу». Возможно, данная ситуация стала одной из причин того, что текст, произнесенный бабой Маней в этот день, отличался значительной полнотой и ясностью. В заключение женщина благословила пациента и пожелала ему счастливого пути.

1. Выстанем благословясь и пойдём благословясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле ко мне пришёл и приехал в Андому к нам. С чистого поля встану и поедешь вон туда на большую дорогу. На большой дороге на обочинке, солнышко, стоит ракитовый куст. У ракитова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает эта птица-пташка (*ее пташкой зовут*), и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья — вот у ней золотые перья, серебряные крылья, оловянные зубы. Золотыми перьями эту боль, твой этот недуг смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами та пташка эту боль твою, этот ушиб, все двенадцать ушибов, все двенадцать болей, все двенадцать грызей закусывала, съедала и на ветер ей — тфу — и выплёвывала.

2. Раба Божья Мария крещёная, прошу тебя, Пресвятая Дева Мария, избавь от недуга, я крещёная, у меня имя святое, как у тебя. Чтобы не болело, не кололо, не болело, не рвало, не нагрызало ноженьку

¹¹ При сеансе присутствовали Е.В. Публичук, А.А. Соловьева, А.Л. Топорков и Д.М. Шлепнев. Д.М. Шлепнев производил видеосъемку, Е.В. Публичук и А.А. Соловьева производили параллельно аудиозапись, А.Л. Топорков выступал в качестве пациента.



ни днём, ни ночью этот ушиб. Господи [целует икону] Боже, благослови! Заколола, заговорила все двенадцать болей, все двенадцать грызёй, все двенадцать ушибов. Чтобы не щипала ноженька, не колола, не болела, не нагрызала ноженька. Аминь, Господь. Господи Боже, благослови!

3. Не от ветра ли эта боль к тебе пришла, не ветром ли дунуло к тебе — мы ей на ветер прогоним, не от лесу ли — мы ей в лес прогоним, не от худого ли взгляда от чужого, не от худой ли думы, не от худого ли звериного и змеиного, холодного, мокрого следá. Уйди, эта болесь, в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь, Господь. Господи Боже, тебя аминь, Господь.

4. Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двері, из ворот в ворота, в чисто поле пришёл ко мне, приехал к нам сюда. С чистого поля поедешь завтра утром на большую дорогу. На большой дороге, на обочинке, стоит ракитовый куст. А у ракитова куста где-то в лесочке там серый камень. Вот на этот камень прилетает эта птица-пташка, и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья, серебряные крылья и оловянные зубы. Золотыми перьями этот ушиб твой, эту боль смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами этот ушиб закусывала, съедала и на ветер выплёвывала — иди туда, тфу, откуда пришёл.

5. Раба Божья Мария крещёная раба Божия Андрея заколола, заговорила все двенадцать болей, все двенадцать грызёй, все двенадцать ушибов. Чтобы не щипало ноженьку, не кололо, не болело, не нагрызало ни днём ни ночью этот ушиб.

6. Не от ветра ли пришёл этот ушиб — я и грю, что на ветер всё отправляла птица-пташка, на ветер уйди, не от лесу ли дунуло тебе — и в лес уйди, не от худого ли взгляда бывает — может, кто-нить поглядел не так, ехал, либо что не так, не от худого ли взгляда, не от худой ли думы, не от худого ли звериного и змеиного следá — может на след на худой где ни ступил, собаки бродят, все бродят, в лесу дак. Уйди, этот недуг, в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь, Господь. Господи Боже, благослови тебя, и всё тело и тебя.

7. Ещё раз выстанем благословясь, ещё пойдём перекрестясь из дверей в двері, из ворот в ворота, в чисто поле. С чистого поля поедешь на большую дорогу. На большой дороге, на обочинке, солнышко, стоит ракитовый куст. А у ракитова куста где-то в лесочке там стоит серый камень. Вот на этот камень прилетает птица-пташка, и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки золотые перья, серебряные крылья и оловянные зубы. Золотыми перьями эту боль твою, ушиб смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами все двенадцать болей, все двенадцать ушибов закусывала, съедала и на ветер — тфу — иди на ветер, откуда пришёл.

8. Раба Божья Мария крещёная раба Божья Андрея Львовича заколола, заговорила всю щипоту, всю ломоту, все призоры, все оговоры, все худые думы — ничего не думай никогда, все худые взгляды чужие. Чтобы не щипал ушиб, не колол, не болел, не рвал и не нагрызал под любую погоду. Господи Боже, благослови тебя.

9. Не от ветра ли эта грязна боль-то к тебе пришла, этот ушиб — мы ей на ветер прогоним, не от лесу ли дунуло — мы и в лес прогоним, не от худого ли взгляда от чужого, не от худой ли думы от твоёй, не от худого ли звериного и змеиного, мокрого, холодного, сырого следá. Уйди, эта боль, этот ушиб в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь, Господь. Господи Боже, благослови.

10. Солнышко, я тебя благословила, я тебе двенадцать раз заколола, заговорила, все призоры с тебя сняла, все оговоры с тебя сняла. Поедешь по большой дороге — не расстраивайся. Чтобы сердечко у тебя не кололо в дороге, грудь не кололо, головушка была чистая, лучистая, светлая, здоровая, как месяц и звёзды. Господи Боже, благослови. Благослови тебя в дороженьку дальнюю. Господи Боже, благослови. Дай тебе здоровья крепкого, сна сладкого на всю жись. Аминь, Господь. Благослови тебя, Господи. Аминь. Не боли, ноженька, не коли, ноженька, не беспоккой. Господи Боже, благослови. Господь. Все двенадцать болей, все двенадцать недугов, уйдите прочь в тёмны леса, в сини моря на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь Господь. Благослови тебя Господи, солнышко. Аминь. Аминь. Благослови, любушка, тебя [целует А.Т.] за молитву данную.

Лапонька. Всё наладится. Дай тебе всего хорошего. Хорошим людям хорошее и пожелаешь.

Сеанс 7 июля 2006 г. Е.В. Публичук лечилась у бабы Мани от заикания. Процесс заговаривания не сопровождался массажем, как в случаях с А.А. Соловьевой и А.Л. Топорковым. Больше внимания было уделено беседе с пациенткой; баба Маня убеждала девушку, чтобы та меньше волновалась, хорошо относилась к людям, была доброй. Во время заговаривания баба Маня несколько сильнее интонировала текст, более медленно и выразительно произносила слова, пытаясь добиться эффекта внушения, выделяла голосом слова, призванные избавить Е.В. Публичук от недуга: «Птица-пташка болезнь *смахивала, закусывала, съедала и выплёвывала*; эта боль *уйди, мы ее прогоним*». Поскольку запись производилась уже после обеда, баба Маня в конце прибавила: «Я тебя на ноченьку перекрестила».

Приводим текст заговора:

1. Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота в чисто поле. С чистого поля пойдёшь сейчас туда, на



большую дорогу. На большой дороге на обочинке, где-то там, у кювета, стоит ракитовый куст. А у ракитова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает птица-пташка и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья — вот они [показывает на плечи Е.П. вилкой], серебряные крылья и оловянные зубы. Золотыми перьями этот недуг с тебя весь смахивала головной, сердечный, нервный. Серебряны[ми] заговаривала. А оловянными зубами птица-пташка эту боль твою закусывала, съедала и навеки — тфу — [вы]плёвывала.

2. Раба Божья Мария крещёная, прошу тебя, Пресвятая Дева Мария, образ там [кивает головой в сторону образа Девы Марии, который висит на стене на кухне]. Заколола Катеньке, заговорила все призоры, все оговоры, все худые думы, все худые взгляды, все худые звериные, змеиные, мокрые, холодные, сырые следы. Чтобы не щипало сердечко у тебя никогда, не колола грудь никогда, не беспокоила головушка, ушки ни днём, ни ночью. Аминь, Господи. Господи, была чистая головушка, светлая, здоровая, как месяц и звёзды. Аминь.

3. Ни от ветра ли от грязного, от холодного этот недуг к тебе подошёл — мы его на ветер прогоним. Не от лесу ли дунуло тебе чем-то, холодом всем — в лес прогоним. Не от худого ли взгляда бывает от чужого, может, кто не так поглядел на тебя, не от худой ли думы — ничего не думай. Уйди эта боль от тебя, все двенадцать болей, все двенадцать в сини моря, в тёмны леса, на всех злых зверей, на всех худых, солнышко, и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь Господен. Господи Боже, благослови тебя [крестится].

4. Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле ко мне пришла. С чистого поля пойдёшь сейчас на большую дорогу. А вот на большой-то дороге, там, на обочинке, стоит ракитовый куст. И в лесочке вот тут, на проезжей дороге, у ракитова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает эта птица-пташка, и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья [показывает на плечи Е.П. вилкой], серебряные крылья — вот они, имеет и оловянные зубы. Золотыми перьями этот недуг с тебя, эти все двенадцать болей смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами птица-пташка эту боль твою всего тела и тебя закусывала, съедала и выплёвывала на ветер. Раба Божья Мария крещёна, прошу тебя, Пресвятая Дева, избавь от недуга рабу Божию Катеньку. Заколола, заговорила все призоры с тебя, все оговоры с тебя, все худые взгляды, все худые думы, все худые следы. Штобы не щипало сердечко никогда, не колола грудь никогда, не беспокоила головушка ни днём, ни ночью. Была чистая, лучистая, светлая, здоровая, сильная и добрая. Аминь.

5. Ни от ветра ль этот недуг к тебе подошёл — мы на ветер прогоним, не от лесу ли это все к тебе пришло — мы и в лес. Не от худого ли взгляда бывает, не от худой ли думы — ничего не думай, всё пройдёт. Не от худого ли взгляда. Уйди этот недуг в тёмны леса, в сини моря, на всех злых

зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Амин Господен.

6. Солнышко, я тебя благословила, я тебя на ноченьку перекрестила. Я тебе все двенадцать болей заколола, заговорила. Не щепите, боли, не колите Катеньку боли, не беспокойте никакая боль Катю ни днём, ни ночью. Не откидывайся вся боль у тебя всего до гробовой доски. Будь ты здоровая, чистая, хорошая. Аминь Господень, светлая. Аминь Господень. Благослови тебя, Господи. Аминь.

Сеанс 8 июля 2006 г. У студентки А.А. Соловьевой баба Маня лечила боль в спине. Лечение включало, как и в случае с А.Л. Топорковым, массаж с мазью випросал и заговаривание с использованием вилки. Перед массажем знахарка перекрестилась перед иконой: «Господи Боже, святая... Господи Боже, благослови. Вилочкой заколю». Во время массажа баба Маня что-то шептала, но расслышать можно было только отдельные слова из заговора: «Кость, мясо закусила... Господи, аминь».

Заговор включал в себя только два цикла. Можно отметить, что баба Маня больше внимания уделяла сеансам с А.Л. Топорковым, поскольку быстро распознала в нем руководителя экспедиции. При лечении А.Л. Топоркова заговоры были длиннее, и вместо положенных четырех сеансов баба Маня провела их пять. Видеозапись сеанса А.А. Соловьевой не велась, из посторонних людей в доме находилась только Е.В. Публичук что, вероятно, поддерживало мнение знахарки о малой значительности происходящего.

Во время сеанса в доме бабы Мани также присутствовала ее «названная» внучка Елена Сверчкова. Она осмотрела спину А.А. Соловьевой и шепотом, чтобы не обидеть бабу Маню, предложила на следующий день зайти к ней для более профессионального массажа. По ее мнению, знахарка своим массажем увеличивала расстояние между позвонками больной спины, хотя нужно было стараться его уменьшить. При этом нельзя сказать, что Сверчкова совсем не верит в магическую силу бабы Мани: за день до этого она рассказала, что знахарка спасла ее от тоски по ушедшему мужу.

Приведем текст заговора:

1. Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле к бабушке пришла опять. С чиста поля пойдёшь на большую дорогу. На большой дороге на обочинке, где-то там, в лесочке, стоит ракитовый куст. У ракитова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает птица-пташка и сидит всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья — вот они здесь [показывает на плечи А.С. вилкой], серебряные крылья — вот они здесь и оловянные зубы. Золотыми перьями эту боль, спинную боль смахивала. Серебряными крыльями заговаривала. А оловянными зубами птица-пташка эту боль спины в позвоночнике закусывала, съедала и на ветер выплёвывала.



2. Раба Божья Мария крещёна рабе Божьей Алевтины (Алюшка, да?) заколола, заговорила спину, всю щипоту, всю ломоту спинную, все призоры, все оговоры, все худые думы, все худые взгляды, все худые звериные и змеиные следы. Чтобы не щипало спину, не кололо, не болело, позвонок не нагрызало ни днём, ни ночью. Господи Боже, благослови.

3. Не от ветра ли этот... пришёл к тебе эта боль — мы на ветер прогоним. Не от лесу ли дунуло — и в лес прогоним. Не от ушиба ли — где это место ушибла, туда уйди. Чтобы не щипало, не кололо, не болело, не нагрызало позвонок ни днем, ни ночью. Господи Боже, благословите. Аминь.

4. Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле пришла. С чистого поля пойдёшь сейчас на большую дорогу. На большой дороге на обочинке стоит ракитовый куст. У ракитова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает птица-пташка и сидит всегда на нём. А у птицы-пташки золотые перья [показывает на плечи А.С. вилкой], серебряные крылья и оловянные зубы. Золотыми перьями этот ушиб, эту боль твою смахивала птица-пташка, серебряными крыльями заговаривала птица-пташка, а оловянными зубами птица-пташка эту боль твою спинную, позвоночную закусывала, съедала и выплёвывала ей — тфу.

5. Раба Божья Мария крещёная, прошу тебя, Пресвятая Мария, заколола Аленьке, заговорила спинную боль, позвонок, всю щипоту, всю ломоту, все призоры, все оговоры, все худые думы, все худые взгляды, все худые звериные, змеиные следы. Штобы не щипало спину, не колот позвонок, не нагрызал позвонок ни днём, ни ночью. Господи Боже, благослови. Аминь.

256

6. Ни от ветра ли от холодного, взгляда эта боль к тебе пришла — мы на ветер прогоним, не от лесу ли тоже дунуло — мы и в лес проводим. Не от худого ли взгляда, не от худой ли думы, не от худого ли следа и не от ушиба ли. На каком месте ты ушиблась, Пресвятая Дева, прошу тебя, на тое место и уйди эта боль. Не щипли позвонок, не коли позвонок, не рви, позвонок, не беспокой Алюшку ни днем ни ночью. Уйди боль позвонка в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь Господен. Господи Боже, благослови.

7. Я тебя благословила, я тебя перекрестила на ночь Господню. Я тебе эту боль, этот ушиб заколола, заговорила. Не щипи, ушиб, не коли ушиб, не беспокой ушиб ни днём, ни ночью. Не откидывайся эта боль позвонка ни днем, ни ночью до гробовой доски. Господи Боже, благослови. Аминь. Господи Боже, благослови тебя, аминь. Аминь. Господи, Господи, аминь [крестит спину А.С.].

Сеанс 19 июля 2006 г. Это был четвертый сеанс лечения А.Л. Топоркова и второй, во время которого производилась видеосъемка.

Возможно, это совпадение, но баба Маня надела более красивую одежду. Несмотря на то что во время сеанса присутствовал дополнительно только Д.М. Шлепнев с камерой, было заметно, как знахарка волнуется и больше обычного запинаясь во время произнесения заговора. При этом баба Маня ни разу не посмотрела на камеру или в объектив, словно не замечая, что производится видеозапись.

Во время сеанса знахарка четко произносила текст, так что можно было без труда слышать слова. Баба Маня рассказала также о происхождении своих медицинских знаний: «У меня у папиной... сестры... врач жена. Она в Кызыл-орды... ж[ив]ет... Так она мне все рассказывала про все эти про нервные волоски да все-все мне рассказывала тоже». Баба Маня объяснила и свое критическое отношение к врачам: «А в больницу придешь, так ведь не помассажируют ничего. „Что болит?“ — спросят. — „А, это болит. Ну на тебе таблетки, давай тебе укол!“»

Знахарка описала случай, когда ее дочка вывихнула ногу, после того как сказала «пойду быстро»: «У меня у Танюшки маленькой было тоже вывих, она: „Мамушка, быстро сбегаю да к Коле, накормлю да я и приду“. „Таня, нельзя так говорить! Подь с Богом!“ Она пошла да вот тут у бани пала, ногу сломила, два месяца в гипсе была, бедная. Гипс сняли, дак вот така нога, дак я все время терла да глядела, дак у нее поправилась быстро нога. Придет, я ей массажирую, массажирую».

Она вспомнила также, как выпрыгнула в окно во время пожара, после чего стала инвалидом: «Пожар у меня много унес. Весь глаз спортил, сколько крови потеряла, любушка, не дай Бог никому. Дедо выскочил и говорит: „Где Мария?“ Нету. А я там бегаю, я уж горю. Я уж горела. „Ой, — я говорю, — ой, Пресвятая Дева, бабушки, помогите мне, я погибаю!“ Думаю: „Ой, нет“. Я в окошко-то как дам, окошко-то все туды вылетело. Да я перекрестила глазоньки: „Пособи ты мне, Пресвятая Дева!“ Да голову туда сунула, меня как за зад ткнуло, я улетела, встать не могу, нога висит и рука висит. Мышца пришита вот. Погода-то, вишь, меняется тоже, ветер сильный. От ветра болит. У меня самой переломы болят. Это тяжелая болесь».

257

Текст заговора на этот раз включал в себя три цикла. В конце сеанса баба Маня сообщила, что в следующий раз будет дополнительно просить здоровья для А.Л. Топоркова у месяца. Она объяснила также, почему не шепчет, а четко произносит слова, хотя никто из присутствующих ее об этом не спрашивал: «А двенадцатый раз буду глядеть завтра, дак еще побольше там прибавлю, у месяца буду просить. Господи Боже благослови тебя. Аминь Господь. Благослови тебя Господи на ночь Господню, благослови. Аминь. По три раза гляжу¹². У меня заговоры... я говорю вслух, я никогда не шепчу, у меня мать тоже: „Пусть знают. Что ты будешь шептать?“ Люди скажут: „Ой, что бабка шёпчет?“ Я чтобы слышали, какой заговор».

¹² Глядеть в данном случае обозначает «шептать, лечить с помощью заговора».



Сеанс 15 июля 2007 г. Через год после экспедиции в Андомский погост было решено для сравнения сделать еще одну видеозапись бабы Мани, для чего Е.В. Публичук, А.Л. Топорков и Д.М. Шлепнев специально на один день снова поехали к знахарке. Следует отметить, что на протяжении года мы поддерживали связь с целительницей при помощи писем. Поскольку сама баба Маня плохо видит и не может писать, ей помогала вести переписку Елена Сверчкова. Баба Маня и на этот раз приняла гостей очень приветливо: сразу усадила за стол пить чай, согласилась снова провести сеанс заговаривания и начала рассказывать о своей жизни. Большая часть ее рассказа была уже известна — все так же знахарка жаловалась на тяжелую жизнь, описывала, как спаслась при пожаре, как умер ее муж, говорила, что она всех любит, всем помогает и надеется, что за это Бог даст ей легкую смерть. Рассказывала она и о событиях прошедшей зимы.

Перед заговариванием баба Маня сначала помолилась перед иконой Богородицы, произнося при этом фразы из заговора: «Чтобы не щипало ноженьку, не кололо, не болело, не нагрызало ни днём, ни ночью. Господи Боже, благослови [целует икону]. Прошу тебя, я крещёная, я добрая, у меня имя святое, как у тебя, я тоже Мария, как и ты. Я в двух церквях крещённая, я прошу тебя, избавь от недуга, от ужасной болезни, чтобы не болело, не кололо, не нагрызало ни днём, ни ночью. Господи». Затем баба Маня приступила к массажу ноги с мазью випросал, говоря А.Л. Топоркову о происхождении его болей («Подвихнул, наверно, вот и болит») и о пользе массажа. Присутствие в этой же комнате Д.М. Шлепнева и Е.В. Публичук, которые вели видео- и аудиофиксацию, знахарку не смущало. Когда А.Л. Топорков сказал, что ноге стало тепло, баба Маня перестала делать массаж и взяла в руки вилку.

Текст заговора по структуре остался прежним, но в нем появились отдельные новшества. Например, вместо слова «камень» знахарка стала произносить «камешок». На этот раз баба Маня подчеркивала многочисленность птиц-пташек: «Она не одна, их много», «а у птицы-пташки, у всех, золотые перья». После заговора и благословения баба Маня снова начала рассуждать о причинах болей А.Л. Топоркова («На худое место, наверно ступил неловко. Звери ходят, собаки тоже, такие же проходимцы есть, не домашние, злые, кошки бродячие») и дала разные практические рекомендации.

Некоторые выводы. Несомненно, что баба Маня считает свою целительскую деятельность богоугодным занятием. Не случайно, что даже «птица-пташка», которая фигурирует в ее заговорах, по ее мнению, заимствована из Библии. В своих действиях баба Маня использует икону; она совершает вилочкой крестообразные движения у ноги больного и крестится сама; именует себя рабой Божией и напоминает Богородице, что они с ней тезки.

Большинство заговоров, записанных от М.И. Площицыной в ходе магических актов, на самом деле представляют собой один и тот же текст, который несколько варьируется ею в зависимости от болезни пациента, его возраста, пола и социального статуса, наличия или отсутствия посторонних, самочувствия целительницы, времени дня и т.д.

Приведенные выше тексты позволяют сделать некоторые наблюдения об отличии заговоров, произнесенных во время трех сеансов лечения: 7 июля (лечение Е.В. Публичук от заикания), 8 июля (лечение А.А. Соловьевой от болей в спине) и 21 июля (лечение А.Л. Топоркова от ушиба ноги). Как уже отмечалось, текст, записанный 21 июля 2006 г., отличался значительной полнотой и включал 10 фрагментов (3х3 + 1), в то время как текст от 7 июля состоял только из 7 фрагментов (3х2 + 1), а текст от 8 июля — 6 (3х2). Вероятно, это объясняется тем, что 21 июля проводилась видеосъемка, при сеансе присутствовало больше народу, и вообще, А.Л. Топорков как мужчина и руководитель экспедиции имел в глазах бабы Мани более высокий статус, чем девушки-студентки. Кроме того, это был последний сеанс лечения, и соответственно, последняя встреча перед расставанием, поэтому текст закончился обширным благословением на дорогу.

Наиболее очевидные различия между текстами относятся к характеру именования пациентов: с одной стороны, это Андрей Львович, а с другой — Катенька и Аленька. Различаются также описания болезни:

21 июля 2006 г.	7 июля 2006 г.	8 июля 2006 г.
Заколола, заговорила все двенадцать болей, все двенадцать грызей, все двенадцать ушибов. Чтобы не щипала ноженька, не колола, не болела, не нагрызала ноженька.	Заколола Катеньке, заговорила все призоры, все оговоры, все худые думы, все худые взгляды, все худы звериные, змеиные, мокрые, холодные, сырые следы. Чтобы не щипало сердечко у тебя никогда, не колола грудь никогда, не беспокоила головушка, ушки ни днём, ни ночью. Аминь, Господни. Господи, была чистая головушка, светлая, здоровая, как месяц и звёзды. Аминь.	Заколола, заговорила спину, всю щипоту, всю ломоту спинную, все призоры, все оговоры, все худые думы, все худые взгляды, все худые звериные и змеиные следы. Чтобы не щипало спину, не кололо, не болело, позвонок не нагрызало ни днём, ни ночью.

Таким образом, в текстах, произносимых андомской знахаркой бабой Маней, имеется определенная «конструкция» (набор формул и их общая последовательность), которая в общем остается неизменной, и такие единицы текста, которые допускают варьирование или



даже предполагают его. Это прежде всего имя пациента и описание реальных симптомов той болезни, от которой знахарка предполагает его исцелить.

Рассмотренный материал позволяет предложить, что варьирование заговора определяется не столько состоянием памяти целительницы, сколько реальным социальным и ритуальным контекстом магического акта.

«Прожила как в мельничном колесе, вот такую жись»: записи мифологической и биографической прозы из с. Тихманьга

А.Б. Ипполитова, А.Л. Топорков

Как хорошо известно, одно из основных качеств фольклора — вариативность, а «проблема варианта, оценки соотношения вариантов, природы вариативности как специфического явления возникла в процессе формирования фольклористики и до сих пор воспринимается как одна из фундаментальных проблем»¹. Для получения различных вариантов одного произведения в полевой практике применяется прием повторных записей от одного и того же информанта с различными временными промежутками — от нескольких дней до нескольких десятилетий.

Повторные записи былин делались на Русском Севере еще в XIX в. Как правило, это происходило спонтанно в результате того, что разные фольклористы в разное время работали с одними и теми же исполнителями². В 1930–1950-х гг. идея о необходимости целенаправленных повторных записей от одного и того же исполнителя получила теоретическое обоснование и последовательное практическое воплощение при создании так называемой устной, или формульной теории американского ученого Альберта Лорда³. В настоящее время изучение повторных записей находится на скрещении двух интенсивно развивающихся субдисциплин — текстологии фольклора и экспериментальной полевой фольклористики.

Настоящая статья посвящена анализу повторных записей быличек — жанра, который только в последние десятилетия привлек внимание фольклористов. Как справедливо отмечала Э.В. Померанцева, «былички сравнительно поздно стали записываться как фольклорные тексты, а не только фиксироваться как свидетельские показания наличия тех или иных верований»⁴. К сожалению, многие из записей быличек, которыми мы располагаем сегодня, имеют весьма несовершенный

¹ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 127.

² Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 178–185.

³ Лорд А.Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. М., 1994.

⁴ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 17.



характер. Не говоря о том, что до появления магнитофона, а потом и диктофона записи передавали содержание устных рассказов весьма приблизительно, со значительными сокращениями, а собиратели мало интересовались биографическим и бытовым контекстом мифологической прозы. Опыты повторных записей несказочной прозы и их анализа в отечественной фольклористике⁵ пока единичны, но представляются весьма перспективными⁶.

Тексты, послужившие материалом для статьи, были записаны летом 2002 г. от Александры Ивановны Русановой, 1921 г.р., в с. Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл. А.Б. Ипполитовой, А.Л. Топорковым и М. Сподаревой в ходе экспедиции Лаборатории фольклора РГГУ (рук. А.Б. Мороз)⁷. Использованы также записи от А.И. Русановой, сделанные в экспедиции Лаборатории фольклора РГГУ в 1994 г. Е.Е. Левкиевской, Л.Р. Хафизовой и Ю. Варламовой, а также в 2002 г. А. Стеховым⁸.

⁵ В этом плане российская фольклористика несколько отстает от чешской и украинской. Так, например, чешские фольклористы практиковали повторные записи несказочной прозы уже в 1950-е гг. (Rychnová D. K metodice zapisu lidové prozý. O vyznamu pŕírozeu vupravěšské situace // *Český lid*. Ročník 44. 1957, č. 3. S. 123–128; обзор этой и других работ Д. Рихновой см. в: Богатырев П.Г. Роль ситуации при исполнении фольклорных произведений // Богатырев П.Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы) / Сост., вступ. ст. и комм. С.П. Сорокиной. М., 2006. С. 218–228). Целенаправленный сбор и анализ повторных записей устной традиционной прозы ведется в последние годы украинской исследовательницей А.Ю. Брициной (Брицина О. Усні тексти повторних виконань і питань «пам'яті традиції» // Брицина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. Киев, 2004; Брицина А.Ю. Фиксации повторных исполнений и некоторые аспекты теории традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. II. М., 2006. С. 42–51; Брицина О. Українська усна традиційна проза: Питання текстології та виконавства. Київ, 2006. С. 181–202, 282–298, 367–372).

⁶ Мигунова Е.А. Повторный опрос (к проблеме интерпретации полевых материалов) // Антропология. Лингвистика. Фольклористика. СПб: СПб, 2001. Вып. 1. С. 156–171; Иванова А.А. От реального факта к фольклорному тексту (о роли экспериментальных методик в полевой работе) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 153–160; Новиков Ю. Собирающие фольклора по программам в современных условиях // Комплексное собиране, систематика, експериментальна текстология: Материали V Международной школы молодого фольклориста (6–8 июня 2001 г.) / Отв. ред. Н.В. Дранникова. 2002. С. 34–41; Сафронов Е.В. К вопросу об индивидуальной вариативности фольклорного прозаического текста // От конгресса к конгрессу. Материали Второго Всероссийского Конгресса фольклористов / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, А.С. Каргин. Т. 2. М., 2011. С. 29–42.

⁷ Материалы хранятся в Каргопольском архиве Лаборатории фольклора РГГУ (далее — КА). Расшифровку текстов с аудиозаписи осуществила А.Б. Ипполитова. Часть записей от А.И. Русановой 2002 г. опубликована в: Ипполитова А.Б., Топорков А.Л. Фольклорные записи 2002 г. из с. Тихманьга (Александра Ивановна Русанова) // Полевые исследования студентов РГГУ: этнология, фольклористика, лингвистика. Вып. 2. М., 2007. С. 143–180; Каргополье: фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2009. С. 202–203.

⁸ Расшифровки этих текстов были заново сверены с аудиозаписями. На основе материалов, собранных в 1994 г., Е.Е. Левкиевская подготовила две публикации (Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования

При беседах с А.И. Русановой нами был избран стиль общения, располагающий к доверительности, человеческому контакту; мы стремились не столько получить от нее ответы на конкретные вопросы программ, сколько как можно более полно зафиксировать ее репертуар и записать развернутые нарративы. Опрос велся в форме свободного нестандартизованного интервью, когда рассказчик может без принуждения переходить от текста к тексту, припоминать различные случаи, извлекать полузабытые тексты из памяти.

За неделю, с 6 по 14 июля 2002 г., мы трижды встречались с А.И. Русановой и записали от нее больше 30 текстов (в том числе и нарративы значительного объема): былички, легенды, описания обрядов, поверья, приметы, рассказы биографического характера. В первые две встречи выявлялся репертуар исполнительницы (6 и 7 июля), а в третий раз, неделю спустя (14 июля), были произведены повторные записи нескольких нарративов.

А.И. Русанова родилась в Тихманьге в крестьянской семье. Недолго училась в школе, уже с 11 лет (после смерти отца, инвалида Первой мировой войны, проходившего военную службу в лейб-гвардии Волынском полку) начала трудиться в колхозе, где и проработала большую часть жизни дояркой на ферме. Кроме этого, она участвовала в лесозаготовках, во время войны разгружала на Белом море иностранные суда. В семье было четверо детей: три сестры и брат. Брат погиб во время Великой Отечественной войны, к настоящему времени не осталось в живых и двух сестер Александры Ивановны. Муж был старше ее на 8 лет, прожили они вместе долгих 47 лет и вырастили пятерых детей — двоих сыновей и трех дочерей. Дети Александры Ивановны разъехались по разным местам, только один сын живет в Тихманьге. Несмотря на свой возраст (81 год), Александра Ивановна по-прежнему вместе с родственниками заготавливает сено, держит огородец⁹.

У А.И. Русановой яркая образная речь, сохраняющая диалектные особенности. Ее тексты очень живые, красочные, с обилием диалогов, разнообразной, богатой интонацией (восклицания, повторы, диалоги, риторические вопросы). В них поражает сочетание конкретности, обилия



А.И. Русанова с «иванским веничком»

и материалы. М., 2001. С. 259–299; Левкиевская Е.Е. Демонология севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 432–476).

⁹ Повсюду в статье мы имеем в виду ситуацию 2002 г., когда производились записи.



бытовых деталей, привязки к местности с тягой к сверхъестественному. При общении с Александрой Ивановной мы заметили, что на каждый наш вопрос она стремится не просто дать ответ, но рассказать какой-то случай, историю из собственной жизни. Процесс рассказывания увлекал ее, она вспоминала дополнительные детали, другие сходные случаи из своей жизни или услышанные от кого-либо, каждый раз будто вновь переживая ситуацию. Исполнительница сопровождала слова жестами, ее рассказы звучали темпераментно и эмоционально.

О своей жизни Александра Ивановна говорит с горечью и одновременно с юмором: «Вот я прожила как в мельничном колесе, вот таку жись. Пока по нарядам гоняли, потом на ферме, дети пошли. Вот ферма без выходных, без ницёво. Ни выходных не давали, ни отпуска, ницёво» (№ 44). На вопрос о том, как она вышла замуж, отвечает: «Замуж-то вышла? Ну, как вам сказать, вышла... Шутя вышла, а до забыли¹⁰ прожила!» (№ 45).

В биографических рассказах Александра Ивановна видит себя активной, уверенной в себе, в своей правоте и своих силах. Вот, например, как в ее изложении выглядит характерный диалог между ней и ее мужем: «У меня хозяин, цясто мода была как тожо он напьеца пйотый: „Я хозяин!“ Я: „Ты, ты! Твоево хозяйство никому не надо“. А проспится, так я скажу: „Настоящий хозяин, ён каждой к ночи домой приходит, а ты подзаборная собака, вот ты хто! И никогда ты кулаком не стучи, да я тебя и не боюсе. Не нравитця, так сматывай отседова. Вот тебе всё“. Как он у нас теперь... Какой он хозяин» (№ 46).

В нескольких рассказах Александра Ивановна обращалась к событиям своего детства (№ 1, 10, 11, 26, 38–40). Все они относятся ко времени, когда еще был жив ее отец (конец 1920-х — начало 1930-х гг.). В этих рассказах маленькая Шура, 8–10-летняя девочка, выступает как помощница родителей; вместе с тем возникающий в них образ девочки чрезвычайно насыщен эмоционально. Вот, например, она везет на лошади мать и сына местного парторга за несколько десятков километров на реку Свидь, потому что в Шуриной семье есть лошадь, но отец инвалид, а матери некогда, и кроме Шуры, некому править лошадей (№ 1). В дороге девочка очень волнуется за лошадь, не может ни пить, ни есть, плачет, боясь, что лошадь не перейдет страшного моста через реку с темной водой: «Я думаю, Господи, теперь бахнетце, а мост-то такой высокой, вода-то темная, теперь кобыла падёт туда». И лишь когда мост позади и дорога налаживается, девочка успокаивается. Но впереди путников поджидала новая опасность: под деревней Сварозеро ни них напали разбойники. Александра Ивановна до сих пор помнит одного из них: «Я эту противную рожу дак и теперь, до смерти не забуду. Рыжа, эка рыжа борода, бежит и со жердиной». Маленькая Шура, старушка и мальчик спрятались в телеге, думая, что пришла их смерть. Но мужик лишь замахнулся жердиной и ударил в колесо. Колесо сломалось, разбойники убежали. Александра Ивановна объяснила чудесное спасение тем, что у них нечего было взять: «Ак у нас,

видишь, цёво, ницёво у нас нету, ни в телёге, ницёво нету, дак за што нас бить-то? Но, а мы-то думали, што он нас убьёт, а ён вишь, в колёсо».

В другой раз Шуре приходится одной идти через лес отнести хлеба отцу, который ловит рыбу на озере (№ 26). По пути девочка слышит странные звуки, будто кто-то смеется над ней. В слезах прибегает она к отцу, который утешает ее, объясняя что напугала ее безобидная птица лесной бурашек.

Во время войны она побывала на Белом море, в устье Онеги, участвовала в разгрузке судов, в том числе и американских. На всю жизнь она запомнила общение через переводчика с американцами (№ 48). После того как она пережила бурю на Белом море, у нее появился страх перед водой (№ 32).

В причудливых рассказах Александры Ивановны действие часто разворачивается где-то совсем близко: около реки, которая протекает через село, у одного из соседних домов, на пожне. Странные события происходят в знакомой обстановке, и действуют в этих рассказах реальные люди.

В одной из историй Александры Ивановны — о встрече с «лешачихой» (№ 2) — чудесный сюжет замаскирован под бытовой случай. Меморат содержит загадку: в нем так и не сказано, что на самом деле Александра Ивановна встретила на сенокосной пожне не соседку Ульяну, а лешачиху. Сюжет традиционен, но он расцвечен живописными подробностями: детально описано, во что именно была одета Ульяна, которая потом оказалась «лешачихой», и даже какого цвета была ее одежда: «Ульяна идёт, у ней вот — тогда тожо ницё одежды-то не было — так портяная, ис портна, домотканая юбка голубая, кофтоцька тожо ис портна, только та красна и плат тожо портяной красной, эк вот овязан. Ну, Ульяна и Ульяна. Ульяна шла и по моей кошенине перешла и ушла в кусты. И... и я-то тожо. <...> А всё на тот куст гляжу, ска: „Што долго она ходит-то, — думаю, — мне сходить? Нет, не пойду опеть и бутто меня оттенёт“». Вскоре после этого из деревни пришли старушки и настоящая Ульяна с дочерью, и Александра Ивановна поняла, что видела-то она вовсе не Ульяну, а кого-то другого. Одна из подошедших старушек объяснила, что попади она на след «псевдо-Ульяны», та увела бы ее за собой.

Мирного, сверхъестественного находится, судя по рассказам Александры Ивановны, всегда где-то рядом с миром реальным. Маленькому мальчику может привидеться идущая мимо избы смерть с косой на плече (№ 7), о ходячем покойнике может рассказать не только сосед (№ 3), но и такой авторитетный источник, как радио (№ 4). Лешачиха может показаться в образе соседки (№ 2), а обычное на первый взгляд слово «куда» — отнять у рыбака улов (№ 24). Свое отношение к миру потустороннего А.И. Русанова определяет фразами «что-то есть», «что-то действует» («...ну кака-то сила есь, я вот этому верю, што што-то есь» (№ 15)), нередко резюмирующими ее рассказы (№ 1, 3, 5, 12, 15). Но что именно «есть», что это за сила — из русановских рассказов остается неясным.

А.И. Русанова создает собственную мифологию, компенсируя то, что когда-то ее насильно лишили церковной жизни. Из окон ее дома видна полуразрушенная церковь, которая расположена на другой стороне реки и

¹⁰ Забыль — на самом деле (СРНГ. Л., 1972. Вып. 9. С. 288).



была действующей еще во время Великой Отечественной войны, но сама Александра Ивановна, по ее словам, была в этой церкви только один раз. Одно из ярких ее детских воспоминаний о том, как они с подругой во время обучения в школе решились посетить местную церковь и принять участие в крестном ходе на Пасху и за это их обругали и поставили в угол в классе (№ 11). О значимости этого биографического эпизода для А.И. Русановой говорит то, что она рассказала его независимо трем группам собирателей и в 1994, и в 2002 г. Уровень знаний А.И. Русановой о православной вере и церковной жизни поразительно низок. Он ограничен по преимуществу несколькими сюжетами «народной Библии», но многое в них уже непонятно рассказчице. В изложении Александры Ивановны смешались легенды о Новом ковчеге и Христе, ходившем по воде: ей представляется, что Христос спас тонувший во время бури корабль и пошел по волнам, после чего все поверили, что он Бог (№ 20); в легенде о Господе Боге и святых Николае Чудотворце и Касьяне Александра Ивановна изменила имена действующих лиц: роль Бога досталась самому Николаю Чудотворцу, а роли святых — двум мужикам (№ 22). По словам Александры Ивановны, она знает одну-единственную молитву («Вот только одну я на свете и знаю молитву»), которой ее научила знакомая — в действительности же этот текст является стихотворением Ю.В. Жадовской «Молитва к Божией Матери» (№ 23).

Мимо Александры Ивановны прошла и другая возможность: в молодости она общалась со знахаркой Дарьей Алексеевной, но не догадалась попросить ее о том, чтобы та передала ей свое знание. Александра Ивановна до сих пор об этом сожалеет (№ 5). В своей жизни ей не раз приходилось вступать в контакт со «знающими» людьми. У одних Александра Ивановна просила помощи в обращении со скотиной, при лечении (№ 5, 9, 34), выведении клопов (№ 6), других побаивалась и старалась не видеться с ними (№ 13, 14). Любопытно, что хотя сама Александра Ивановна не считает себя «знающей», ей все же удалось перенять от разных людей некоторые магические приемы: пронимать хлеб под одеждой, чтобы не разбредались куры и овцы (№ 9), водить с приговором безмянным пальцем вокруг нарыва (№ 34), умывать ребенка от сглаза (№ 35). Когда же знахарка Дарья Алексеевна помогла Александре Ивановне приучить телушку к поскотине и унять грыжу у свекрови, многие в Тихманье решили, что Русанова сама колдовка, и стали обращаться к ней за помощью: «Придут крещоны-то, плачут, молятце: „Шура, пособи!“ Я цё пособию-то, как я не знаю? Дак я вот эк — говорю, вот верьте, хоть не верьте. Што бы было мне дуре спросить? Науцила бы. Дак вот я не спросила. А телушка ходить стала. Я гворю, я бы рада пособить-то вам, дак я не знаю ницё» (№ 5).

События, описанные в рассказах Александры Ивановны, связаны с разными этапами ее биографии и являются, таким образом, частью ее жизненной истории. Выявить роль биографического контекста в мифологической прозе помогают, в частности, повторные записи.

Анализ повторных записей. Всего от А.И. Русановой нами в 2002 г. было записано в двух версиях 7 текстов (№ 1–5, 7, 11). Кроме того, непреднамеренно возникли повторные записи рассказов № 6, 8–12, поскольку, как выяс-

нилось, А.И. Русанова исполнила их и участникам экспедиции 1994 г. Для нашего исследования из записей 2002 г. мы отобрали 4 текста (№ 1–3, 5), так как они являются развернутыми и подробными повествованиями. В жанровом отношении это былички (мемораты). Изложим вкратце их содержание.

№ 1. Рассказ о переводе лошади через р. Свидь.

Когда А.И. было 8 лет, ее отправили везти на лошади в другую деревню мать и маленького сына местного начальника Пичугина. Лошадь была молодая и испугалась ветхого моста через реку Свидь. Старушка-мать позвала шестерых мужиков, и они перевели лошадь. На обратном пути старушка попросила знающего старичка Костю перевести лошадь через мост, что он и сделал при помощи «слов». При повторной записи А.И. рассказала также о случившейся в конце этой поездки страшной встрече с разбойниками на Сварозере.

№ 2. Рассказ про лешахию в образе соседки Ульяны.

Однажды во время сенокоса А.И. стала косить пожню, не докошенную двумя местными женщинами — Ульяной и ее дочерью Клашей. Проходившие мимо соседки передали А.И., что Ульяна и Клаша просили оставить им нескошенную траву на один стог. На следующий день А.И. поспешила на пожню, опасаясь, что Ульяна с Клашей ее опередят и докосят сами. Придя на пожню, А.И. действительно увидела на ней Ульяну, которая прошла по кошению А.И. и скрылась в кустах. А.И. стала косить, поглядывая на кусты и думая, что Ульяны почему-то долго нет. Через некоторое время А.И. услышала разговор, а потом увидела пришедших из деревни Ульяну, Клашу и двух старушек-соседок. Те уверили А.И., что никакой Ульяны она не могла видеть на пожне, так как они все вместе только теперь идут из дома. А одна из старушек сказала, что если бы А.И. наступила на след Ульяны-лешахи, то та бы ее увела с собой. При повторной записи А.И. рассказала в продолжение этой былички историю о девушке Паше, которую увела с пожни неизвестная женщина.

№ 3. Умершая жена приходит к мужу.

Однажды (около 1992 г.) в Тихманье приехали врачи из Архангельска. А.И. сходила на прием, и ей дали направление в город на операцию. Спустя несколько дней А.И. собралась ехать в Каргополь вечерним автобусом. В это время к ней пришел сосед и пожаловался, что к нему по ночам приходит недавно умершая жена и лезет на его кровать. Он боится ее, не может спать и поэтому проводит ночи на улице. Сосед попросил А.И. взять у него денег и поставить свечки в церкви. А.И. в городе сходилась с дочерью в церковь, поставила свечки за здоровье, за упокой и за скотину. Потом сосед рассказал ей, что ему именно в этот момент сделалось легко и он пошел домой ночевать.

№ 5. Рассказ о знахарке Дарье Алексеевне.

Старушка-соседка Дарья Алексеевна помогла А.И. приучить телку к поскотине при помощи слов, нашептанных по течению реки, а также научила успокаивать грыжу у свекрови А.И. Этот текст известен нам в трех фиксациях: помимо двух версий 2002 г. в КА имеется также запись, сделанная Е.Е. Левкиевской и Л.Р. Хафизовой в 1994 г.



Начнем с такого формального показателя, как объем текста. Понятно, что при повторной записи объем нарратива может измениться, причем нередко происходит его сокращение за счет увеличения объема «общей памяти» собеседников, в результате эллипсиса уже известных и понятных слушателям моментов¹¹. Однако при работе с А.И. Русановой в большинстве случаев объем нарратива при повторной записи существенно возрастал: прирост составляет от 15 до 72% от первоначальной записи (см. табл. 1). Объем былички № 5 в повторной записи 2002 г. несколько уменьшился, но общей тенденции это не нарушает.

Таблица 1. Объем нарративов

№	1994 г.		2002 г., 1 версия		2002 г., 2 версия	
	кол-во слов	%	кол-во слов	%	кол-во слов	%
1	-	-	379	100	651 (+779 — доп. меморат)	171,8
2	-	-	639	100	1013 (+332 — доп. быличка)	158,5
3	-	-	905	100	1041	115
5	640	82,4	777	100	710	91,4

Разрастание текста происходит по нескольким причинам: 1) увеличение объема отдельных микроситуаций; 2) появление новых микроситуаций; 3) появление повторов. На вопрос, как именно это происходит в русановских текстах, мы ответим чуть позже, рассмотрев их структуру.

Благодаря повторным записям можно установить, что для каждого из анализируемых здесь нарративов характерна достаточно стабильная структура, в большей или меньшей степени реализующаяся во всех фиксациях (несмотря на то что отдельные микроситуации могут менять свое положение внутри текста, а также отсутствовать в одной записи и появляться в другой).

По всей вероятности, степень устойчивости структуры во многом зависит, во-первых, от предмета рассказа, и, во-вторых, от того,

¹¹ Лотман Ю.М. Устная речь в историко-культурной перспективе // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 186–187; Мигунова Е.А. Указ. соч. С. 162.

принимал ли участие сам рассказчик в описываемых событиях¹². Наиболее четкой и устойчивой структурой, повторяющейся без отклонений в обеих записях, обладает нарратив № 1 (о переводе лошади через р. Свидь). Возможно, это связано с тем, что в нем описана поездка в другую деревню, и пространственные образы послужили для А.И. своего рода «картой памяти», облегчающей воспроизведение структуры рассказа¹³. Столь же устойчивой оказалась структура текста № 3 (об умершей жене), совпадающая в обоих вариантах (только один блок переставлен в другое место). Вероятно, здесь тоже сыграли роль пространственные перемещения и сама логика последовательности фрагментов, вытекающих один из другого: врачебный осмотр => сборы на операцию => приход соседа => поездка в Каргополь => разговор с соседом по возвращении.

В остальных текстах (№ 2, 5) действие более дробно: оно растянуто на несколько дней, разворачивается в различных местах (№ 2 — пожня, дом; № 5 — дома, у знахарки Дарьи, на реке), перебивается отступлениями. Тем не менее и в этих нарративах структура выражена достаточно четко.

Таким образом, наблюдения за текстами А.И. Русановой позволяют в целом (хотя и с оговорками) подтвердить тезис А.А. Ивановой о том, что «расчленение реального события на микроситуации в сознании одного и того же рассказчика при многократном рассказе о нем происходит по одной и той же схеме (причем совпадает не только число описываемых ситуаций, но и их последовательность в развернутом нарративе)»¹⁴. Действительно, как показывают наши материалы, общая схема нарратива сохраняется, но число и последовательность ситуаций, как будет показано далее, — не всегда. В общую схему могут добавляться одни элементы или выпадать другие.

Посмотрим, что изменилось в нарративах А.И. Русановой при повторной фиксации (отдельные мотивы, микроситуации и блоки, отступления, повторы).

№ 1. Рассказ о переводе лошади через р. Свидь.

Смысловые интенции рассказа в двух записях различаются: в первом случае его темой является перевод лошади через мост знахарем Костей, во втором — в целом поездка на Свидь.

¹² Так, в наших записях наименее отчетливая структура характерна для нарратива, передающего содержание рассказа, якобы услышанного А.И. Русановой по радио (№ 4). Этот текст рассказывался оба раза настолько путано, что, даже имея две записи, сложно сказать, что именно и в какой последовательности происходит в нем.

¹³ Ср. мнемонические места и образы, использовавшиеся римскими риториками для упорядоченного изложения мыслей (Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997).

¹⁴ Иванова А.А. От реального факта к фольклорному тексту (о роли экспериментальных методик в полевой работе) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 154.



Таблица 2. Структура нарратива № 1

	версия 1, 2002 г.	версия 2, 2002 г.
I. Преамбула	1	1
II. А.И. отправили в путь	2	2
III. Цель поездки: забрать приданое; бедность сестры	—	3
IV. Ночевка в Боросвиди; лошадь боится	—	4
V. Мост через Свидь	3	5
VI. Мужики переводят лошадь через мост	4	6
VII. Ночевка в Боросвиди: А.И. волнуется о том, как они переведут лошадь на обратном пути	5	7
VIII. Старуха утешает А.И., обещает сходить за Костей	6	8
IX. Бедность старухи, хвастовство сарафанами	—	9
X. Чем платить Косте?	—	10
XI. Костя переводит лошадь	7	11
XII. А.И. отдает Косте рубль	—	12
XIII. Резюме	8	13
XIV. Меморат о встрече с разбойниками на Сварозере	—	14

Во второй версии появляются дополнительные мотивы и эпизоды:

— фрагмент о ночевке в Боросвиди и пугливости молодой лошади (IV);
 — мотив бедности старухи Пичугиной и ее родни: едут за «прида-
 ным», у сестры ничего нет, кроме курицы, хвастовство сарафанами,
 нечем платить за перевод лошади; в первый раз А.И. Русанова сказала,
 что Пичугин был парторгом, во второй раз засомневалась в этом, так
 как его семья была слишком бедной (III, IX, X);

— мотив платы за перевод лошади: у А.И. были с собой житник и
 рубль; рубль она отдала Косте за перевод лошади (X, XII);

— эпизод встречи с разбойниками из Сварозера на обратном пути
 (XIV), представляющий, по сути, самостоятельный рассказ.

В двух версиях различаются и зачины: если в первом случае говорится о
 силе «слов», то во втором А.И. просто апеллирует к своему личному опыту (I).

№ 2. Рассказ про лешахиу в образе соседки Ульяны.

Этот меморат наиболее сложен по структуре среди прочих, и при
 повторном исполнении многие блоки поменяли свое место (поэтому
 изменилась последовательность изложения эпизодов во времени). При
 этом общий набор структурных элементов рассказа практически не из-
 менился (см. табл. 3).

Таблица 3. Структура нарратива № 2

	версия 1, 2002 г.	версия 2, 2002 г.
I. Преамбула	1	1
II. Ульяна с дочерью оставили недокошенную пожню	2	3
III. А.И. взялась косить пожню, думает о свекре	3	5
IV. Диалог А.И. со старушками: можно ли косить; Ульяна и Клаша велели оставить одно остожье	4	4, 6
V. А.И. утром вымыла пол, торопится на пожню, бо- ясь, что Ульяна и Клаша все скосили	5	2, 7
VI. Ульяна идет по пожне	6	8
VII. В первый день работы А.И. положила пиджак и котелок в куст; мысли о свекре	7	9
VIII. Одежда Ульяны	8	10
IX. Ульяна идет по пожне и смотрит на А.И., неестественно вывернув голову	12	11
X. Ульяна ушла в кусты	9	12 (встав- лено в прямую речь А.И., обращен- ную к на- стоящей Ульяне)
XI. Ульяна не выходит из кустов	10	13
XII. Диалог со старушками, Ульяной и Клашей, пришедшими из деревни	11	12, 14
XIII. После объяснений со старушками и Ульяной А.И. так испугалась, что не могла согреться	13	15
XIV. Лешахиа могла увести А.И. с пожни	14	16, 18
XV. Резюме (в форме риторического вопроса)	15	17
XVI. Быличка о Паше, которую «увело» с пожни	—	19

Различия двух версий касаются прежде всего начальных фраз расска-
 за (I), а также некоторого увеличения объема отдельных микроситуаций.
 Так, например, во второй версии несколько больше внимания уделено
 свекру, который должен был прийти к вечеру на покос (III, VII). Согласно
 первой версии мемората, А.И. беседовала со старушками-соседками Уль-
 яны один раз; согласно второй — она разговаривала с ними дважды: сна-



чала спросила разрешения косить, а потом поинтересовалась, сколько оставить сена Ульяне и Клаше (IV). При повторной записи вслед за мемуаром об Ульяне А.И. рассказала быличку на сходный сюжет — о девушке Паше, которую увела с пожни неизвестная женщина (XVI).

№ 3. Умершая жена приходит к мужу.

Как мы уже отметили, обе записи по структуре практически идентичны (только блок 6 при повторном исполнении поменял свое положение в тексте и встал на место, логически и хронологически ему соответствующее). В повторной записи добавился небольшой блок, еще раз кратко повествующий о переживаниях соседа и объясняющий причины его прихода именно к А.И. (VIII).

Таблица 4. Структура нарратива № 3

	версия 1, 2002 г.	версия 2, 2002 г.
I. Преамбула: А.И. собирается на операцию	1	1
II. К А.И. приходит сосед	2	2
III. Сосед сообщает, что к нему ходит по ночам умершая жена	3	3
IV. Сосед просит А.И. поставить свечки в церкви	4	4
V. А.И. приезжает в Каргополь к дочери	5	5
VI. А.И. с дочерью идут в церковь, ставят свечки	7	6
VII. Соседу стало легко на душе, и он подумал, что А.И. уже сходила в церковь	6	7
VIII. Переживания соседа; объяснение А.И., почему он пришел именно к ней	—	8
IX. Резюме: есть какая-то сила	8	9

Что касается содержания отдельных блоков и общего смысла рассказа, то они схожи в обеих версиях. В повторной записи более подробно описаны сборы А.И. на операцию (I).

№ 5. О знахарке Дарье Алексеевне.

Как уже отмечалось, эта быличка известна нам в трех вариантах.

Таблица 5. Структура нарратива № 5

	1994 г.	версия 1, 2002 г.	версия 2, 2002 г.
I. Преамбула	—	1 В Тихманье были знающие люди	1 Дарья помога- ла людям
II. Дом Дарьи	2	2	—
III. Дарья знала	3	3	2
IV. Дарья заговаривала грыжи детям; птицы не клевали у нее зерен	—	4, 7	—
V. а) У свекрови А.И. была грыжа, б) свекровь посылала А.И. за Дарьей	1 (а), 9 (а, б)	5 (а, б)	3 (а, б)
VI. Дарья торговала вином, просила А.И. стучаться в окно	—	6	4
VII. Дарья знала слова, но А.И. их не спросила	6, 8	8, 13, 15, 18	10
VIII. У А.И. не ходила телушка на поскотину	4	9	5
IX. а) А.И. ходит к Дарье три ночи; б) Дарья наговаривает на воду, в) велит выломать прут; г) телушка стала пастись	5 (а, б), 7 (а-г)	10 (а-г), 12 (б)	6 (а-г), 11 (б)
X. «Есть какая-то сила»	—	11	—
XI. Дарья ходила к А.И. поест рыбки	—	14	—
XII. А.И. «лечит» грыжу	10	—	7
XIII. а) Свекровь называла А.И. «колдовкой», б) свекровь считает, что А.И. «знает», рассказала об этом людям	11 (б)	16 (б)	8 (а, б)
XIV. Люди стали просить А.И., чтобы она помогла им с выпасом коровы, думая, что А.И. «знает», хотя сама она не считает себя «знающей»	12	17	9
XV. А.И. попала в «колдовки»	—	—	12



Наиболее полной является первая версия 2002 г., вероятно, потому, что как раз перед этим А.И. рассказала две длинные былички (№ 1 и 2) и «разговорилась». Отличия данной версии:

— наиболее подробно разработан образ знахарки Дарьи (описание дома Дарьи; Дарья использовала «слова», чтобы лечить грыжу, в том числе детскую, чтобы возвращались коровы с пастбища; птицы не клевали у Дарьи зерен в поле; она торговала вином, поэтому советовала А.И. по ночам стучаться в окно, а не в дверь; Дарья любила рыбку и ходила к А.И. поесть ее, что свидетельствует о близких взаимоотношениях двух женщин);

— достаточно откровенно изложены непростые взаимоотношения А.И. со свекровью;

— детально описаны проблемы с телушкой (см. табл. 6).

Таблица 6. Фрагмент VIII нарратива № 5

1994 г.	версия 1, 2002 г.	версия 2, 2002 г.
У меня была корова и нетель. Корова-та ходила, а телушка-та не ходила на покотину. <...> Вот она и на коров не глядит, только глядит, где я хожу. Ну как я домой, и она домой за мной вслед. Не оставатце никак.	И вот тожо ешчѣ телушка у меня не ходила, корова и нетель были. А они не в одном хлеве стояли, она и не дѣржалась матери. Так я тожо со двора вот приду и утренуту всю кладу — она не глядит ни на корм, только караулит, где я. Я думаю: вороцюсь, она убежит. Убежит, так я хлышшю, дома-та и ись-то ей не даваю, голодом. Дак она потом стала меня проводить. Я убежу по деревне, она полѣм да всё равно вот этта ходит за деревней, а в покотине всё равно не ходит.	Я до тово добежала вѣсну, дак и она не глядит ни на траву, ни на коров, только меня караулит.

В первой версии 2002 г. отсутствуют только фрагмент о том, как Дарья научила А.И. «лечить» грыжу у свекрови, и заключительный (XV).

Лейтмотив, проходящий через весь рассказ в этой версии и многократно повторяющийся, — сожаления А.И., что она не спросила слов у Дарьи (VII): «Я, ска, нонешне-то время, што бы доспроситься, какие слова?»; «Я нонь-то собя ругаю: дура, што она бы старуха-та сказала мне, не спросила-та, думала, не дойдѣт до меня»; «Она шопцѣт, шопцѣт, шопцѣт. А подь знай — цево? Вот што бы доспроситься бы было? Дак вот поди.[А она передала слова кому-то эти?] Эти-то? Дак я и говорю, што дура. Пошто б... она ко мне постоянно ходила. У меня хозяин-то ловил. А она рыбку любила. Придет, там когда робята в школу уйдут, ли што. А она не брезговала. Там со двора придѣшь, дак там цево не дойдено, на столе-то не убрано, они в школу уйдут. „Шурошка, мне тут можно?“ — „Ешь, Да-

рыюшка, ешь, я теперь свежево сварю“. — „Нет-нет, мне этово хватит“. Дак она тут косточки, всё. Ведь, вот сама виновата <А.И. Русанова говорит о себе>. Было бы спросить — скат¹⁵, вот привязалась. Спросить, дак она бы ведь сказала. Но вот это действовало, действовало»; «Што бы было мне дуре спросить? Науцила бы. Дак вот я не спросила. А телушка ходить стала. Я гворю, я бы рада пособить-то вам, дак я не знаю ницѣ. Только бы спросить. Она <Дарья Алексеевна> постоянно ко мне ходила. Дак вот ты поди». Появление такого лейтмотива именно в данной версии может быть связано с тем, что перед этим А.И. рассказала былички № 1 и 2 в ответ на вопрос собирателей о «словах».

Обе записи 2002 г. отличаются от записи 1994 г. В последней свекровь упоминается лишь вскользь — вероятно, потому, что в 1994 г. еще был жив муж А.И. и часть записей велась в его присутствии. Образ знахарки Дарьи обогатился в 2002 г. новой подробностью: Дарья приторговывала вином, поэтому, чтобы отличить А.И. от желающих выпить в неурочное время, просила ее стучать в окно, а не в дверь. Не исключено, что в 1994 г. этот эпизод был опущен исполнительницей из соображений автоцензуры.

Во второй версии 2002 г. появились новые детали, которые, вероятно, свидетельствуют о большей раскрепощенности информанта и возросшем его доверии к собирателям: А.И. сообщила мнение своей свекрови, что А.И. околдовала и свекровь, и своего мужа: «Говорит, как люди-то, она <т.е. А.И. Русанова> околдовала Ваньку и меня» <т.е. мужа и свекровь А.И.>. Околдовала обоих. Ну, дак я терпеть не могу над ней. Я скажи: «Я б умела колдовать, я бы так наколдовала, штобы вас леший от меня унѣс, тово и друго, вы бы не поглядили, где я ести. Дак хорошо, я не знаю ницѣво».

Если в записи 1994 г. Дарья научила А.И. «лечить» грыжу, то во второй версии 2002 г. А.И. сама стала имитировать несложные магические действия:

Таблица 7. Фрагмент XII нарратива № 5

1994 г.	версия 2, 2002 г.
Она вон этово... Тожо бывало научит. У бабки-то была грыжа, у моей-то свекровки. Как среди ноци она меня и гонит: «Иди за этой Дарьей». А Дарья-та старая, цясом не справитця. Да ведь и самой-то тожо. И выходных не давали, только иного робѣнка укладѣшь, надо итти за ней. А она меня и научила. Говорит: «Ты сама-то». Я скажи: «Чево?» Она, слов-то видно нельзя сказать-то мне-то, дак гот: «Вот этим-то пальцем поводи кругом-то грыжи, дак вот губами-то шевели, она, — гот, — подумает, што ты цѣво знаешь-да». Я ницѣво-то не знаю, она как научила. А бабка-та, наверно, себе внушит, што я цего знаю.	Ну, а ищѣ я у Дарьи-то, мне неохота в кажну-то ноць ходить за ней. Так я вижу, што она цѣртит-то вот этим <безымянным> пальцем... Ну, вот я-то тожо, неохота ведь за старухой итти да и самой-то, вот приходишь иногда со двора, придѣшь иногда в одинацать, коровы теляця, иногда в двенадцатом придѣшь. Надо итти старуху тревожить и самой... «Давай ты, я-то, я умею». Поцерцю, она потом во всяко-то время <?> ходила, я в колдовки и попала. А я ведь ницѣво не знаю. Я вот эк умею, повожу над грыжей-то. Ей... она, наверно, внушит себе, што я оцертила, так ей лехче станѣт.

¹⁵ Скат — скажет.



Попробуем объяснить, чем могут быть обусловлены происходящие с рассказами изменения.

1) Высокой степенью вариативности отличаются вводные блоки, так как они в значительной мере зависят от конкретной коммуникативной ситуации. Например, один и тот же нарратив может быть исполнен в ответ на различные вопросы собирателя. В случаях, когда рассказываются подряд несколько быличек, нарратив может быть встроен в общий контекст беседы (см. ниже о быличке в системе других текстов).

2) В результате изменения смысловых интенций рассказа появляются новые микроситуации и эпизоды (например, в быличке № 1).

3) Сам процесс повторной записи может стимулировать рассказчика на более подробное изложение, так как во время первого исполнения текст уже актуализировался в памяти, после чего могли вспомниться дополнительные детали.

4) Более близкое знакомство рассказчика с собирателями, доверительная атмосфера способствуют снижению автоцензуры.

Быличка в системе других текстов. Нередко при исполнении текста за одной быличкой следует другая, вспомнившаяся по какой-либо ассоциации. Наблюдения за такими текстами очень важны, так как здесь мы непосредственно можем видеть, какие именно тексты «притягиваются», соотносятся друг с другом, находятся в одном ассоциативном поле — как в сознании отдельного исполнителя, так и в традиции в целом. Собственно говоря, рассказывание «цепи» быличек друг за другом нередко в полевой практике, но обычно они расписываются по отдельности, и логическая связь их не фиксируется.

276

Ближайшей аналогией в рукописной традиции является так называемый «конвой» (более или менее постоянное окружение того или иного памятника в рукописях). О важности изучения конвоев для историко-литературного анализа произведения писал Д.С. Лихачев: «...изучение состава сборников помогает получить объективные данные о том, как рассматривалось, как оценивалось, с чем сопоставлялось то или иное произведение в определенные моменты своего существования»¹⁶.

Анализ конвоев в отношении сказочной прозы пока почти не привлекал внимания фольклористов. Исключением является недавняя статья Е.В. Сафронова о повторных интервью, включающих значительное число текстов сказочной прозы: «...беседа обычно организуется на основе макротема, устанавливаемых через взаимодействие вопросов собирателя и интересов («знаний») информанта. В ответ на определенную макротему (например, на вопрос «о приходящих мертвецах») нередко воспроизводится серия быличек, серия ассоциативно, смежно, тематически связанных текстов. <...> В связи с этим уместно поставить вопрос о правомерности тех границ фольклорных прозаических текстов, которые

¹⁶ Лихачев Д.С. Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв.). СПб., 2001. С. 251.

по негласной договоренности устанавливаются исследователями в публикациях и при цитировании в научных работах. Обычно эти границы конституируются по принципу: «отдельный текст — это рассказ об одном-двух тесно связанных случаях, скрепленных сюжетно, персонажно и композиционно». На наш взгляд, есть смысл указать на искусственность таким образом установленных границ, поскольку при подобном подходе элиминируется обязательная включенность рассматриваемых текстов в рамки целостной беседы. Беседа имеет свои композиционную и сюжетную организации, нередко подразумевающие тесную связь рассказов, входящих в блок. Границы между такими текстами прозрачны»¹⁷.

Возвращаясь к нашим материалам, отметим, что при повторной записи А.И. Русанова в дополнение к быличке № 1 рассказала продолжение мемората о поездке на р. Свидь (встреча с разбойниками на Сварозере). К меморату о лешачихе на пожне (№ 2) была добавлена еще одна быличка на сходный сюжет (девушку Пашу увела с пожни незнакомка).

Первая запись быличек № 1 и № 2 показывает, что они тоже хранятся в памяти исполнительницы «на одной полке». На вопрос «А вот словами никак не заговаривали?» А.И. Русанова ответила: «Словами-то тожо есць заговаривают и слова помогают. Вот я два раза испытала», и рассказала друг за другом мемораты о поездке на р. Свидь (№ 1) и об Ульяне (№ 2), причем в начале второй былички отметила: «А ещѣ один раз поверила на пожне» (заметим, что в меморате № 2 нет речи о силе «слов», хотя вопрос был именно об этом). Сходство указанных меморатов обусловлено их укорененностью в личном опыте А. И., тематикой (встреча со сверхъестественным и эмоциональное переживание этой встречи), резюмирующими фразами (№ 1: *Вот я тут повирила, ска: што-то ести*; № 2: *Вот, вот этому месту я уж тожо поверю*).

В 1994 г. вслед за быличкой о знахарке Парасковье (№ 6), выводившей клопов, А.И. Русанова не останавливаясь рассказала быличку о знахарке Дарье Алексеевне (№ 5), приучавшей телушку к поскотине.

Нередко стимулом для дополнительного рассказа становится вопрос собирателя, заданный по окончании первого нарратива. Причем, по-видимому, важен не столько сам вопрос, сколько демонстрация собирателем своей заинтересованности. Так, например, рассказ о разбойниках на Сварозере был спровоцирован уточняющим вопросом собирателей «А где это было?» (то есть где тот мост, через который перевели лошадей). Ответив на него, А.И. Русанова упомянула топоним Сварозеро, что, очевидно, и напомнило ей о продолжении этой истории.

Иногда такие сопроводительные, вспоминающиеся по ассоциации тексты не идут друг за другом, а выполняют функцию отступления в тексте.

277

¹⁷ Сафронов Е.В. К вопросу об индивидуальной вариативности фольклорного прозаического текста // Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докл. М., 2011. Т. 2. С. 33. См. также: Дианова Т.Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68-74; Иванова А.А. Метатекстовые единства в локальной фольклорной традиции // Фольклор: текст и контекст / Сост. М.Д. Алексеевский. М., 2010. С. 12-29.



Таким образом, мы наблюдаем, как в разных коммуникативных ситуациях одни и те же тексты могут по-разному «тасоваться», сопрягаться друг с другом.

Роль повторных записей для постижения смысла и границ текста. Понятно, что собиратель оценивает быличку несколько по-другому, чем рассказчик. Для первого быличка — текст типовой, наиндивидуальной природы, для второго, напротив, — выражение индивидуального жизненного опыта, связанного с личными, подчас весьма интимными эмоциональными переживаниями.

Нередко информант (как представляется собирателю) «отвлекается», уходит в сторону, рассказывает «ненужные» подробности из собственной жизни, побуждая тем самым собирателя нажать на диктофоне кнопку паузы. Повторная запись той же былички может показать, что в тех же самых местах рассказа информант опять «уходит в сторону» или же повторяет какие-то детали, незначительные, казалось бы, для рассказа в целом. Таким образом, повторная запись позволяет лучше понять, что именно важно в рассказываемой быличке для самого исполнителя, а также показывает, что границы текста с точки зрения информанта и собирателя не всегда совпадают.

Поясним эту мысль на некоторых примерах.

Быличку № 3 исполнительница начала с длинной преамбулы о предстоявшей ей операции (что в точности повторено и во второй записи; объемом этой преамбулы составляет 33,9% в первой и 38,6% во второй записи). Тема больницы так или иначе повторяется на протяжении рассказа, а в кульминационный момент, когда героиня ставит свечки в церкви по просьбе соседа, говорится о том, что она также кладет оставшийся рубль в церковный ящик за себя, так как ей предстоит операция: «К трём иконам поставила по свечки, а рубль остался, я гворю: „Рубль вот“. Она грит: „Вон туды в ящицок“. „Ой, — гворю, — возьми давай“. Ну и я и за себя. Думаю: сама под ножки подхожу то же так же». Таким образом, биографическое введение актуально для исполнителя и является органической и неотъемлемой частью данного мемората, тогда как для собирателя собственно быличка начинается скорее со следующего блока (показательно, что вводная преамбула о том, как А.И. ходила на прием к приехавшим в Тихманьгу врачам, первоначально в одной из версий даже не была нами расшифрована). Этот пример показывает, что границы текста для исполнителя оказываются шире, нежели для собирателя. К сожалению, вне поля зрения последнего, как правило, остается социальный и биографический контекст. Между тем принципиальной особенностью быличек является то, что исполнители рассказывают их как эмоционально пережитые реальные эпизоды собственной жизни. Есть основания предполагать, что те «безличные» тексты, которые нередко печатаются в современных собраниях мифологической прозы, не являются аутентичными, а появляются в результате того, что собиратель при записи «от руки» или при расписы-

вании материала с диктофона просто пропускает все то, что кажется ему «лишним», в том числе и биографический материал.

В тексте № 1 эпизод о переводе лошади через мост является частью обширного автобиографического нарратива. Изложенные в нем события запомнились А.И., потому что это была одна из первых ее самостоятельных поездок, к тому же она несла ответственность за лошадь. Именно поэтому в рассказе столько эмоций — девочка очень боялась, что что-то случится с лошадью: «Ну вот, а обратно-то дак, дак мы там две ноци ноцивали, дак я ни пить, ни есть не хоцю. Боюся, што кобылу не перевести, лошади не перевести. Она всё дак: „Не плаць ты“. Я плацю, ума-то нет. Останетця кобыла, тут как я?»; «Я созади стала эту телёгу-ту толкать. Он [Костя] овернулся, грит: „Не тронь, у ней силы больше твоёво“. Ён только ногу вынёт, она тут и тяпат, так и тяпат и ступает. Ой, и я так обрадовалася: перевёл, перевёл мужык!»; «На Свить туды через Сварозёро да вон той дорогой, а теперь-то, говорят, туды дорога налажена, а тогда-то не было, двенацать километров болото дак всё вот этак лягает. Я ска: „Ой, всё, всё изломается“. Дак я тут нагореваласе так, дак напугаласе».

В тексте № 2 сюжет о лешачихе в образе Ульяны обрастает подробностями, с настойчивостью повторяющимися в обеих версиях. Детально описываются изменения эмоционального состояния рассказчицы: она волнуется, что стала косить чужую пожню, радуется хорошему покосу, торопится на пожню, переживая, что хозяева уже скосили ее, пугается так, что не может согреться. Представляется, что для исполнителя завязкой рассказа здесь служит конфликт из-за пожни. Существенно, что такой же конфликт лежит и в основе сопутствующей былички о девушке Паше, которую увела с пожни незнакомка. В Тихманьге был записан от другого информанта и еще один рассказ со схожей коллизией¹⁸. На этих примерах хорошо видно, что традиционные сюжеты быличек играют существенную роль в социальном дискурсе деревни¹⁹.

* * *

Подведем некоторые итоги. Что дает фольклористу повторная запись?

В чисто техническом отношении она позволяет получить недефектные записи, прояснить смысл текста в целом и отдельных деталей, особенно в тех случаях, когда текст, записанный при первом исполнении, был сбивчивым и имел лакуны. Это легко объяснить, если вспомнить, что наши исполнители — это в основном пожилые люди, которые имеют проблемы с памятью. Весьма вероятно, что до встречи с собирателем в течение многих лет у них просто не было возможности поделиться с

¹⁸ Левкиевская Е.Е. Демонология севернорусского села Тихманьга // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 455. Автор публикации не приводит имени информанта. Согласно базе данных КА, любезно предоставленной нам А.Б. Морозом, этот текст записан Е.Е. Левкиевской и А.Б. Морозом от Поляковой Анисьи Сергеевны, 1910 г.р.

¹⁹ Христофорова О.Б. Символическая интерпретация социального дискурса (рассказы о деревенских колдунах) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб., 2006. С. 184–202.



кем-нибудь своими воспоминаниями. В такой ситуации первый рассказ имеет характер припоминания, репетиции, актуализации забытого.

Повторные записи имеют значение и для постижения структуры тех или иных текстов, степени их «текучести» и «устойчивости». Они позволяют определить, насколько устойчив и структурирован текст былички в устах одного информанта, что представляется ему важным в озвученном тексте и должно быть сохранено в разных ситуациях рассказывания, а что варьируется, отрефлексировать герменевтические проблемы диалога информанта и собирателя.

При анализе повторных записей можно получить дополнительные сведения о бытовании рассказа, его контекстуальных связях с другими нарративами, прагматике (биографический и социальный контекст быличек). Так, например, в рассказах А.И. Русановой отчетливо видна разница между «своими» (связанными с личным опытом) и «чужими» (услышанными от других людей или даже по радио) текстами: для первых характерна более устойчивая структура, чем для вторых.

Методика повторного записывания стимулирует собирателя к более интенсивной работе с одним информантом (что нередко упускается из виду при часто практикуемых в экспедициях фронтальных опросах местных жителей), ее результатом становятся не только сами повторные записи, но и новые тексты.

Рассмотрение репертуара того или иного исполнителя на фоне всего корпуса текстов, записанных в данной традиции, позволяет отличить в этом репертуаре индивидуальное от типового. В любом случае исследователь должен работать с аутентичными текстами, записанными на диктофон, желательно также снятыми на видео.

В заключение отметим, что изучение повторных записей от одного и того же исполнителя не является самоцелью. Не менее важно фиксировать один и тот же текст от разных исполнителей, проживающих вместе или по соседству. Важно, чтобы текст осмыслялся в рамках биографического, бытового и социального контекста. От публикации безличных текстов необходимо перейти к фиксации корпуса текстов, записанных от определенных исполнителей и осмысленных в связи с их биографией, бытовым и социальным контекстом.

Приложение

При подготовке к публикации записанные от А.И. Русановой тексты были разбиты на семь групп (см. оглавление). Границы между ними часто достаточно условны, т.к. нередко один текст сочетает в себе несколько относящихся к разным рубрикам тем. Вопросы и реплики собирателя даются курсивом, пояснения, вставки пропущенных или неясных в слове звуков, указания на слова, которые не удалось разобрать — в угловых скобках < >. Полужирным выделены фразы, имеющиеся в текстовой базе данных КА, но отсутствующие по тем или иным причи-

нам в соответствующей аудиозаписи. Цоканье передается буквой ц и диграфами тц.

Большая часть текстов записана в 2002 г. А.Б. Ипполитовой, М. Сподаревой и А.Л. Топорковым²⁰. При текстах, записанных в 1994 г. Е.Е. Левкиевской, Л.Р. Хафизовой и Ю. Варламовой, в 2002 г. — А. Стеховым дается соответствующее указание.

Оглавление

Рассказы в нескольких версиях

А) О нечистой силе и знающих людях

1. Рассказ о переводе лошади через р. Свидь (2 версии 2002 г.)
2. Рассказ про лешаиху в образе соседки Ульяны (2 версии 2002 г.)
3. Умершая жена ходит к мужу (2 версии 2002 г.)
4. Погибший муж приходит к жене. Рассказ, услышанный по радио (2 версии 2002 г.)
5. Рассказ о знахарке Дарье Алексеевне (версия 1994 г., 2 версии 2002 г.)
6. О знахарке Парасковье, выводившей клопов и тараканов (2 версии 1994 г.)
7. Мальчику привиделась смерть (2 версии 2002 г.)
8. При пожаре женщина бегала вокруг избы (2 версии: 1994, 2002)
9. Чтобы куры и овцы не разбредались (2 версии: 1994, 2002)

Б) Из рассказов о рыбаках

10. Нельзя подметать, когда рыбак уходит (2 версии: 1994, 2002)

В) Биографические рассказы

11. Девочек наказали за посещение церкви (4 версии: 1994, 2002)

Г) Народная медицина

12. Чтобы ребенок не плакал, кладут под подушку можжевельник (2 версии: 1994, 2002)

Рассказы в одной версии

Былички о знающих людях

13. О колдовке Дарье Виссарионовне (2002)
14. Анна Васильевна может намотить на худо (2002)
15. Пастуха хлестал леший (2002)
16. Глухая цыганка гадала с зеркалом (1994)
17. Мужчина гадал при помощи стола (1994)
18. Как выводить червей из огорода (1994)

Христианские легенды и молитва

19. Легенда о человеческом веке (2002)
20. Христос ходил по земле; Христос плыл на корабле (2002)
21. Легенда о Христе, спасшемся под можжевельником (2002)
22. Легенда о Николае Чудотворце (2002)
23. Молитва-оберег (стихотворение Ю.В. Жадовской) (1994)

Из рассказов о рыбаках

²⁰ Эти записи приводятся без указания на собирателей.



24. У рыболова нельзя спрашивать, куда он идет (2002)
 25. Рыбачья примета про добрую встречу (2002)

Рассказы о природе

26. О птице лесной бурашек (2002)
 27. Вороны мстят собаке (2002)
 28. Техник рубит посаженные деревья (2002)
 29. Деревья засыхают, как люди (2002)
 30. О елочках (2002)
 31. «Кукушкины слезы» на березе (2002)
 32. О морском млекопитающем белухе (*Delphinapterus leucas*) и буре на Белом море (2002)
 33. Чтобы дождь перестал, считают «сорок плешатых» (1994)

Народная медицина

34. А.И. Русанова лечила нарывы (2002)
 35. Ребенка от сглаза умывают через скобу или через камеленку (2002)
 36. От зубной боли помогает крушина (2002)
 37. Как лечить бородавки и выводить веснушки (2002)

Биографические рассказы

38. Камень с дыркой — *жерновок* (2002)
 39. В школе детей водили «встречать лето» (2002)
 40. Воспоминания о том, что ели в детстве, праздник Введенъё (2002)
 41. Рассказ о разрушении колокольни в Данилове (2002)
 42. Об иконах в доме А.И. Русановой (2002)
 43. Свекровь любила говорить «изняло» (2002)
 44. О жизни как в мельничном колесе (2002)
 45. О замужестве А.И. Русановой (2002)
 46. Диалог с мужем-пьяницей (2002)
 47. А.И. Русанова ходила пешком из Каргополя (2002)
 48. О встрече с американцами во время войны (2002)
 49. О Соловецком монастыре (2002)

Рассказы в нескольких версиях

А) О нечистой силе и знающих людях

1. Рассказ о переводе лошади через р. Свидь (2002)

версия 1, зап. 06.07.2002

А вот словами никак не заговаривали?

(I)²¹ Словами-то тожо есць заговаривают и слова помогают. Вот я два раза испытала. (II) Когда ешщѣ лошадь-то у нас была. А был Пичугин, ён з Боросви-

²¹ Римские числа вводятся для условного членения текста на фрагменты. См. выше анализ повторных записей с учетом данных чисел.

ди²², у нево умерла жена и вон остался сын, и мать он с собой возил и тово сына. Ён у нас был парторгом. Ну вот ён прышол — а цѣ, мне, наверно, годов восем ли так было: и што у нас лошадь дак, а тогда не откажесся, пойидешь. Ну вот, меня отправили с ним ехать на Боросвидь-то. (V) И туды-то мы приехали, а как мост-то, перила нету, церез эту Свидь²³. Перил-то нету, дак середина-то прямо, а этот конец-то вот эк покосился, а на середине двух мостин нет. Ой, страшно итти! Лошадь-та, я скажу, лошадь-то скотит²⁴. (VI) Она грит: «Обожди, я схожу, тут четыре километра избушка есте, там, — грит, — сенокосники живут». Она сходила, привела шести мужиков. Дак мужики прышли, а почти лошадь-ту на руках почти перенесли. Ещѣ от этово места еще четыре до деревни. (VII) Ну вот, а обратно-то дак, дак мы там две ноци ноцивали, дак я ни пить, ни есть не хоцю. Боюся, што кобылу не перевести, лошади не перевести. Она всё дак: «Не плаць ты». Я плацую, ума-то нет. Останетця кобыла, тут как я? (VIII) «Не бойси. Обратно, я, — грит, — за Костей схожу». (XI) Вот и привела Костю. Костя грит: «Хорошо». А я опять дак и ой: вся душа выходит. Шесць мужиков чуть на руках, почти на руках перетащили, а тут Костя, экой старичок-то старенькой... прышол. Ну вот, ох, да дошли до моста-та. Он: «Как кобылу зовут?» Я гворю: «Манька». И ён во так вот эк от носа и церез хребет до хвоста провѣл тры раза: «Манька, я пошол, и ты иди! Манька, я пошол, и ты иди!» Я созади стала эту телѣгу-ту толкать. Он овернулся²⁵, грит: «Не тронь, у ней силы больше твоёво». Ён только ногу вынѣт, она тут и тяпат, так и тяпат и ступаѣт. Ой, и я так обрадовалася: перевѣл, перевѣл мужик! Ска: «Ты погляди, ежели бы вот не эти слова, дак веть и как бы?» Цѣво, наверно, подмогли. Меж уши, от ноздрѣй и между уши провѣл три раза: «Манька, я пошол, и ты иди! Манька, я пошол, и ты иди!» Она... ён только ногу вынѣт — она так тут ногу, так и за ним и идѣт. (XIII) Вот я тут повирила, ска: што-то ести.

версия 2, зап. 14.07.2002

Расскажите, как вы переводили лошадь через мост!

(I) А, ну-ну. Тут тожо, тут тожо у меня у самой тут было. (II) Я ещѣ тогда — не в колхозе были — дак цѣво ещѣ, я молодая была. Отець никуда не йиздил, што больной был, с такой ногой, дак он боялся. Но²⁶, а... мама тожо в хозяйствах, меня куда тожо не отправят. Ой, куда и не отправят. (III) Ну вот, туда приехали, а старуха-та всё эта йиздила. У всё... эта... сноха умерла, у сына жена... паренѣк был, ему года, наверно, цѣтыре или пять, вот около тово было. Приданно надо было взеть на парня у сѣстры, а у сѣстры избушка — дак вот на земле и окошка. И ницѣво у ней и в избе-то нету. Я хоть тогда... я ту избушку до нынѣ теперь помню, ска, вот пошто эку далину приехали, а она говорит: «У меня ницѣво нету, одна курица, — говор<ит>, — нать, дак возьми ту». Да она курицы не взя-

²² Боросвидь — село в Каргопольском р-не.

²³ Свидь — река в Архангельской обл., вытекает из оз. Воже, впадает в оз. Лача, принадлежит бассейну Онеги.

²⁴ Скотит — т.е. скатится, упадет.

²⁵ Овернулся — обернулся (СРНГ. Л., 1987. Вып. 22. С. 293).

²⁶ Но — утвердительная частица, «да», «ну» (СРГК. СПб., 1999. Вып. 4. С. 29).



ла. (IV) Мы ночь ещё ноцёвали, а лошадь — так моторка²⁷ пристават к самой к избе дак хлопаецця моторка-та — а лошадь-та у нас была молодая, дак она так на задних-то ногах и ходит, а я плацую, што лошадь убьетце. (V) Но вот и так... мы ещё доехали, туды-то ехали, дак она цетыре, говорит, километра, а как мост тот, дак, Господи, какой! Вот этот-то край вот от нас-то ехать, вот эдак приклонился, середина прямо, на середине нету двух мост... этих... мостинок... оне... мостинки ли не мостинки, а как будто из дерева эти горбы-то, горбы-то <нрзб.> вот такие. Двух нету, дак пешком-то итти страшно. А лошадь-то молодая, дак боитьце. (VI) Она гворит: «Ты постой, я гворит, схожу в эту... тут вот есть мельничная избушка, дак там мужики». Шесть мужиков пришли, дак лошадь-ту почти на руках перенесли. (VII) Я там-то, дак и ни йись, ни пить не могу, только плацую: «Лошади не перевести обратно». Шесть мужиков почти на руках перенесли. А как мы? (VIII) Она гворит: «Ты не ростраивайся, я схожу к Косте». Я гворю: «Дак што там один Костя, цёво?» — «Ён переведёт!» Ну вот Костю это созвали, (IX) а у ней ницёво нету, у старухи-то, у неё тожо, ён был Пицюгин, я запомнила фамилию, ён был... не парторгом был у нас, дак... потому што они, наверно, худо сами жили. У старухи-то сарафан на сарафане, а там старухе-то: «Ой, Паша, у тя какой сарафан-то!» Она вот эк завёрнет: «А у меня ещё и внизу другой есть, да ещё дома сарафан остался!» <А.И. Русанова смеется> Я <нрзб.> сарафан этот как теперь помню. Така цёрная земля²⁸, а были розовы цветочки, а внизу тут цёрный, ищё дома сарафан есть. Но... она этово Костю и созвала. (X) Я думаю, ска, знай чем платить, а у меня был рубель да житник²⁹ своёво пеценья хлеба. Но... она и гворит: «У тебя цёво есть?» Я гворю: «Рубель да житник». — «Дак придётця Косте-то оддать». У ней ницёво нету. «У меня ницёво нету». (XI) Идёт Костя, такой старицёнка, дак я опять не жива, ни мёртва: цёво этот Костя сделает? Ведь мужики эки едва перевели, а Костя вон какой... Дошли до моста, а ён... а дорога-так нонь-то, говорят, налажена. Трясёт, дак мы все идём пешком. Старуха-та и парнишка один сидит: лягат³⁰, дак мы пешком идём, этот Костя идёт. Дошли до моста, а ён спрашивает: «Есть кличка кака?» Я гворю: «Манькой зовут». И ён вот эк от ноздрей и меж уши три раза провёл <рукой> до хвоста <приговаривая>: «Манька, я пошёл, и ты иди! Манька, я пошёл, и ты иди!» Я думаю: «Господи, теперь бахнетце, а мост-то такой высокой, вода-то тёмная, теперь кобыла падёт туда». Нет. Ён только ногу вынимает, а она тут и тятат. Я стала созади пихать телегу-ту, он овернулся: «Не троны! У ней силы поболее твоёво». И так и перешол. Дак мы рады ли, нет? (XII) Дак ён... отдала ему рубель, говорю, вот: «У меня тут только всево рубель да житник есь». — «Ак у тебя цёво там?» — «А мы доедем как-нибудь» <А.И. Русанова смеется> Доедем. Што хоть перевёл-то. Вот. Тожо. Виш, цё бы не было, дак... цё бы этот

²⁷ Моторка — значение слова неясно. Ср. мотор — палка, с помощью которой носили воду в ушатах; деревянный крюк, жердь, при помощи которого вешался котел над костром; кол, палка, используемые в рыболовных снарядах; телега для сена (СРНГ. Л., 1982. Вып. 18. С. 301).

²⁸ Земля — фон ткани.

²⁹ Житник — хлеб из ячменной муки (СРНГ. Л., 1972. Вып. 9. С. 190).

³⁰ Лягать — трясти (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 172).

старицёнка. Ён ей не дотронул... никак, ни толкал, и ницёво. Вот только три раза провёл и... (XIII) Вот видно цёво-то действует.

А где это было?

(XIV) Было, вот ехать на Свидь. На Свидь туды через Сварозёро³¹ да вон той дорогой, а теперь-то, говорят, туды дорога налажена, а тогда-то не было, двенадцать километров болото дак всё вот этак лягает. Я ска: «Ой, всё, всё изломается». Дак я тут нагореваласе так, дак напугаласе. Ешчэ обратно-то ехали, старуха-та всё плацёт... Я это вот ещё вам забыла рассказать. Старуха-та всё: «Господи!» — Бога-то молит, штобы нам Сварозёро-то проехать. Я думаю, ска: «Сварозеро, наверно, горы или цёво ли?» По Сварозёру хороша дорога и всё... но нихто нас, мы туды-то ехали, нихто не видел. А обратно-то едем, она опять только: «Господи! Сварозёро...» Я старухе-то, што хоть тогда небольша была: «Цёво это Сварозёро боисси, ка, дорога хороша?» А она мне не говорит. Ну вот как едем обратно-то, а народ-то с роботы пришёл. И вот выбегают дикари, мужики. Я эту противную рожу дак и теперь, до смерти не забуду. Рыжа, эка рыжа борода, бежит и со жердиной. «Хлыщите³², хлыщите!» Цётыре нетопыря, вот это, называется у телеги-то полубень <?> ззади-то, оне два, один тут, вон тут, а два-то их дёржат, дёржат, штоб лошадь-то не бежала. А один колом хлыщет, дак они дёржатца, ноги-то уперли, а кобыла-то скацёт, скацёт, а этот бежит. «Вы опуститесь!» Мы думали, што он нас убьёт. Мы сидим в телеге, дак ково бить-то, старуха-то да вот парню года цетыре да мне бы... около девяти было. «А опустите!» Мы думали, мы руки все устави, думали, он нас жердиной, а он возмёт, да как саданёт в колёсо. У нас колёсо-то всё оброснул³³, пало, дак на Сварозёре ешчэ эки были нетопыри. Видит, што народ-то кабы хоть хороший ехал-то — вон какие ехали-то. И колёсо у нас пало. Мы выехали за деревню, у нас и всё волокётце, ска: «Теперь ещё другое отлетит — и мы цё будём делать?» Но старуха-то всё-таки ешчэ она прожила-то, я бы теперь дак случилось, дак тожо бы знала, цё делать. Говорит: «Ты стой на дороге, карауль, штобы не прибежали». Ак у нас, видишь, цёво, ницёво у нас нету, ни в телёге, ницёво нету, дак за што нас бить-то? Но, а мы-то думали, што он нас убьёт, а ён вишь, в колёсо. И я стою, гляжу — нету, нету никоно. А она вышата, вышата, взяла жердинку, вышата из огорода. Огорода так назавивана, дак цясто-прецясто, она до тово дошата, ницёво не сделать, ницё не сделать. «Ты гляди, гляди!» Гляжу — никоно нету от деревни-то. Она жердину отшата, одной вождёй привязали, подняли все троё, здымаем³⁴ эту ось-ту, подняли, она сунула эту ось-ту да к этому переду-то тут примотала. И вот так до Ухты³⁵ доехали. Так она в Ухту-ту — уж сами идём пешком. Парень той сидит, а мы-то с ней идём. Она только: «Ты попомни...» Я говорю, у нас тут вот ухотски госцили, а сама-то напугалася, так и забыла, как зовут-то. Вспомнила: мужика зовут Иваном, а вот забыла, как нать прозвище или фамилия. Харюшин. «Харюшин, — она, —

³¹ Сварозеро — деревня в Каргопольском районе.

³² Хлыстать — бить.

³³ Колёсо-то всё оброснул — зд.: сломал, выломал спицы из колеса (ср.: СРНГ. Л., 1987. Вып. 22. С. 209).

³⁴ Здымать — поднимать, приподнимать (СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 239).

³⁵ Ухта — деревня в Каргопольском районе.



ну, слава Богу, хоть ты вспомнила-то». Он у нас госчил. Ну, вот идём, а мужик нам попадат стрету³⁶. Она: «Спрашивай, спрашивай!» Я: «Дяденька, ты сяко не знашь Ивана Харюшина, где евоной дом?» А ён мне, ён-то меня опознал, у нас госчил да и говорит: «Тебе на што?» А я гврю, ска: «У нас вон на Сварозёре колёсо изломали». А ён-то боялся, што их раскулацят. Ён говорит: «Я Иван-то Харюшин». А избу-ту... ну я в Ухте-то не бывала. Избу-ту мне рассказал, да и говорит: «Ишчѐ не туда уйдите». Я плацую. Ён: «Давай, не бойся, теперь уж вы не погинете. <А.И. Русанова смеется>. Ноцуйте!» Дак мы в Ухте-то ноцѐвали, отдохнули, ён нам ешчѐ украдкой не заднее хоть колёсо дал-то, а переднее, да нас в потѐмках и выпроводил. «Поежжайте!» Ён тожо боялся, што раскулацят, а всё-таки хоть переднее колёсо нам дал. Вот кака поездка-та.

Кто на вас напал?

А они раньше, говорят, людей били, людей били эти люди, хто йидѐт. Вот раньше рыбой торговали да всё на конях уедут, и оне там всё ограбят и целовека убьют, а лошадь повернут и обратно отправят. Лошадь-то домой-то и придѐт, привезѐт — ницѐво там нету, а этово хозяина мертво. Вот што творили они. Они такие дикари там были какие-то. Вот за што бы нас, за што бы, ведь ницѐво, видят, што у нас в телѐге ницѐво нету. Ну, нонь-то говорят, там нету их, пришпорили. Это я и небольшая была, это было. А вот тогда в больнице-то <говорили>, што у нас народ хороший да всё. А я взяла и сказала: «Скажи, это где хороший-то народ, со Сварозёра где такие боевые, ска: вот так буде хороший стал нонь». Я гворю: «Я расскажу!» Одна: «Ой, врѐшь, врѐшь, врѐшь!» А друга говорит: «Правда! Не врѐт!» Я гворю: «Я пошто буду врать, как я сама на всѐм деле была, — я гворю. — Я сколько за эту поездку слѐз пролила. То плакала оттуда, што лошади не вывести да лошадь убьѐтце, тут ешчѐ вон шороха дали». Вот.

2. Рассказ про лешачиху в образе соседки Ульяны (2002)

версия 1³⁷, зап. 06.07.2002

А еще один раз, вы сказали два раза?

(I) А ешчѐ один раз поверила на поже³⁸. (II) Косили в сенокос вот этово... Старуха... старуха с дочерью заняла... у них тожо мужика не было, косы-то худые, тупые... оне горбышки-то³⁹ скосили, а ту-то низоту-ту оставили, што им сила не заберѐт. (III) Ну вот, я ету давай. Вода, кошу, а трава дак эка большая, я радуюсь. Кошу. Он этово... И кошу, вода уходит, так, по шчѐтке сено сохнет. У мня дело идѐт. Свѐкор придѐт, я до нѐво, я думаю, стог накосит, стог накосит, а другой сграбит, смецѐт. Да эка травишча дак, ён мне метать-то пособил. А я всё таскаю на торокѐ⁴⁰. (IV) Ну вот, а тут ешчѐ остоваецѐ и они идут.

³⁶ Стрету — навстречу (СРНГ. СПб., 2007. Вып. 41. С. 333).

³⁷ Непосредственно перед этим текстом был рассказан меморат о поездке на р. Свидь (№ 1, версия 1), который закончился словами: «Вот я тут повирила, ска: што-то ести».

³⁸ Пожня — покос (СРНГ. СПб., 1997. Вып. 28. С. 299).

³⁹ Горбыш — сухое возвышенное место, холмик, пригорок (СГРС. Екатеринбург, 2005. Вып. 3. С. 102).

⁴⁰ Торок — вероятно, имеется в виду веревка, ремешок (СРНГ. СПб., 2011. Вып. 44. С. 281).

Ихны соседки две старушки идут. Я гворю: «Скажите Ульяне-то да Клаше-то. Они меня заругают. Нет, — я гворю, — пусть хоть придут, стог-то накосят. А то я и докошу всю пожню». Они гвоят: «Мы вчѐра говорили. Они велели тебе остожѐ оставить йим». Одно остожѐ. А я походила, йим стог оставила. Ска: «Эта скошу, а тут им оставляю». (V) Ну вот, и дело-то было в субботу. Я пол вымыла, уж картошка поспела, такой хлеб-то ешчѐ тогда буханок-то не было, дак пикли сами. Я бежу да тороплюсе. Скосят, уж Ульяна да Клаша скосили. (VI) Гляжу: эта Ульяна идѐт по пожни. (VII) Я как с первово дня пришла и пинжацѐк скинула в кустик райдовой⁴¹ да котѐлок, думаю, скипяцую, а одна, дак мне и всё кажетця, што мало я наработала. Ну вот, и не кипятила. Восемь стогов сметала, не кипицивала. Весь день клятаю. Но... (VIII) Ульяна идѐт, у ней вот — тогда тожо ницѐ одежды-то не было — так портяная, ис портна⁴², домотканая юбка голубая, кофтоцька тожо ис портна, только та красна и плат тожо портяной красной, эк вот овязан⁴³. Ну, Ульяна и Ульяна. (X) Ульяна шла и по моей кошенине перешла и ушла в кусты. И... и я-то тожо. Тогда уж малина поспела да вот эта смородина. Я-то думаю: я тожо кусну да в кормане, йисць-то хоцую, дак наливки⁴⁴ откушу да опять суну в халат да опять и кошу. (XI) А всё на тот куст гляжу, ска: «Што долго она ходит-то, — думаю, — мне сходить?» Нет, не пойду опеть и бутто меня оттенѐт. (XII) Вдруг слышу розговор от деревни, от деревни розговор такой. Я гляжу, идѐт та-то Ульяна с дочерью-то, идут остожѐ-то этово косить и две-то старушки дальше-то меня косили. И те-то идут. Но... «Мы так и знали, што уж ты косишь, ты сказала, што не скосила». Ульяне-то гворю: «Ты-то как попала с ними?» — «Да што ты, вот с дома идѐм». — «Да ить я за тобой след шла». Так оне тут где-то, тут где-то бабы-то все, старухи-то. «Да ты што ты, — доць-та хохоцѐт, — я Тольку водила в садик, а мама дома была, и мы все от избы идѐм». Ну, Ульяна-приульяна. А одна-то старуха така набожна да она така прихрамовала, сторожом вот тут на дворе всё сторожила, та грит: «Ну, Шура, ково ты выглядела. Хорошо ты... — говорит, — босая шла?» — «Босая». — «Хорошо на след не попала, а то бы эта Ульяна тибя выводила».

(IX) Дак ведь я и вижу: она вот так вот: ну, Ульяна это лицѐ-то дак вот так вот кинула <А.И. Русанова поворачивает голову набок>. А я-то и след-то вижу, што у меня-то шея так не поворачиваетця. У ней лицѐ эта, шея-то, будто вот Ульянина шея, а как-то она повернет — вот на меня глядит-то. Я вот то... меня-то што ни эк... куда-то на меня поглядела. Вот я тожо тут где, ну я видела: точно, она. Видь я всю пожню шла, только я ницѐво ей не сказала. Я котѐлок и оболочку-ту⁴⁵ взяла, ска: сѐдня мы троѐ, дак вскипятим. (XIII) А и кипятить не пришлось: меня всю дрож взял, да я эту оболочку <нрзб.>, косила и нагритьце не могла. (XIV) Вот, вот этому месту я уж тожо поверю. Што я след шла, след

⁴¹ Кустик райдовой — куст ивы или вербы (СРНГ. СПб., 2000. Вып. 34. С. 85).

⁴² Портно — домотканый холст (СРНГ. СПб., 1996. Вып. 30. С. 95).

⁴³ Овязан — повязан (СРГК. СПб., 1999. Вып. 4. С. 133).

⁴⁴ Наливка — открытый пирог с наливной начинкой (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 347).

⁴⁵ Оболочка — одежда (СРГК. СПб., 1999. Вып. 4. С. 101). Имеется в виду пиджак, который А.И. Русанова взяла с собой на пожню.



шла. Ак эта Паша-та и грит: «Хорошо, што... Ты босая шла-та?» Гворю: «Босая». «Хорошо, што ты на след не попала, — грит, — а то бы тебя увила». (XV) Так вот от тожо: хто тут был?

версия 2, зап. 14.07.2002

Расскажите еще раз про Ульяну!

(I) Про Ульяну-ту. Ну вот Ульяна тожо сама выглядела не знай ково, да по глупости-то, этово, рассказала бабке своей свекровке-то, а она у меня така злая была, дак она потом как на меня озлитце, дак и говорит: «Вот ты какая ести-то, тебя лешайха увести не могла!» <А.И. Русанова смеется>. Бабы-то говорят: «Ты пошто ей сказала-так?» Я гворю: «Я што? Я бы не видела, так я бы што думала, што она... да цёрт с ней, пусть она говорит-то». (V) Иду, уж и дело было, тогда ещё буханок-то не было, пекли свой хлеб. Уж рожь поспела, дак так нажнут да снопы... ну, снопы видали, наверно? наколотят, на руках мололи. Картошка свежа поспела. А я пол мыла, да вот, со двора-та пришла да пол вымыла да натъ бежать к сену. (II) На... пожня-та была тут одной старухи... оне с дочерью косили. А горбышок-от выкосили, а в ложину⁴⁶ не пошли. Трава эка большая, што они ложины не косили? Я стала косить эту ложину-ту. (IV) Сперва не знала, потом три старушки шли. Я грю: «Это вот хто пожню закосил?» А нихто косить не идёт. Грю: «Я вот кошу». Грят: «Уля Шамина с Клашей». Дак я гворю: «Ладно ли нет?» — «А они отступились, дак, наверно, не будут». (III) Но вот я и кошу. Трава така коская и кошу, там хоть вода была — вода уходит, у меня дело идёт. Дедко придёт, вот свёкор-то придёт. Я вот таскаю на этом... ён такой тожо высокой был, а вон худое здоровье-то было. На тороке таскаю, знаю, што он придёт к вечеру. Стог смецём. Иногда придёт: «Я вот пришёл да и метать не могу. Вставай на стог!» Но... хто мимо пойдёт, скат: «Владюха⁴⁷ стала <нрзб.> выше стожара⁴⁸!» <А.И. Русанова смеется> Стать не ставить и метать не могу. «Ну, давай отдохни!» «Я, — грит-то, — покошу ли цёнибудь». — «Ну, давай иди, смецём, веть вецёр скоро». От так и сметали. Ну он... (IV) Старухи-то потом идут. Я гворю... Идут домой. Я гворю: «Вы скажите Ульяне, будет ли, нет она косить и цёво ей оставить ли, нет». Ну, оне говорят: «Она велела одно остожье оставить, на один стог». Но, я ска: «Давай я ещё тут три стога накошу». Длинная пожня-та была. Гворю, ишчэ три стога накошу, а тут... (V) Ну вот я раз иду и тогда-то и сама-то исць-то хоцю и тороплюсь на пожню-ту, што я долго пол пока мыла, дак, ска, наверно, Ульяна да Клашка уж скосили это остожье⁴⁹. (VI) Иду — Ульяна идёт. (VII) А я по первой-то день пришла, у меня така была жакетка да котелок, это, скипятить. А одна, так мне всё кажетца, што я мало наработала. А дедко-то придёт, грит: «Ой-ой-ой, ума-то у тебя сколько, эо ты место накосишь. Стог накосит на день, другой

награбит». Я грю: «Мне всё кажут: „Мало, на-ко, убейся ты, убейся“». Грит: «Ты и так больше всех накосила в колхозе». Но. А тут Ульяна-та да Клашка-та, дак я котёлок от выняла из кустика да и жакетку-ту. Ска: «Седни мы трое-то, дак вскипятим». А родник у меня был вырыт, думаю воду далёко носить, дак в ложине-ту вырыла эдак, лопату принесла да вырыла. Ска: «Седни скипятим». Я тут и склала. (VIII) Ульяна-та эта идёт по пожне, а тогда ницёво такой одежды-то не было. Кофточка на ней вот така сошита, ну, без пуговиц така сверху одевать из красново портна, красным окрашена и плат тожо из портна домотканой, а юбка голубым окрашена. (IX) Вот Ульяна идёт вперее меня, идёт и на меня-то поглядит эк <А.И. Русанова поворачивает голову на 90° в сторону>, а я-то тожо головою-то верцю, у ней голова-то дак на плечё закинетце. Я-то верцю, я-то што эк не могу? Иду. У меня голова не так повёртываетце. Она гворит: ну просто Ульяна и одежда-та. И ейная одежда, всё. Я... круг обошла, две воротни⁵⁰, пошла третью. (XII) Тут слышу от деревни вон разговор, вот как с дому-то идёшь. А пожня-та эта вот с Заполья-то⁵¹, вот из города ехать, дак вот первой против той деревни пожня-та. Идут... я гляжу... идут вот две Анны и эта Ульяна с дочерью. «Ну, вы... мы так и знали, што уж ты на пожне». Я гворю: «Да я сёдня поздно пришла, — я гворю, Ульяне-ту гворю, — а ты-то как тут попала?» — «А я с ними вмисте шла». — «Да ты што? Я... ты преже меня шла по пожне». Оне говорят: «Да ты што? Всяко с ладново?» — «С ладново! Ульяна шла преже меня и по моей кошенине». А одна старушка така тожо она набожна, а глядит на ноги-то: «Ты босая?» Гворю: «Босая». Раньше и привычки не было, нонь вот по пожне не пройти ни за што босиком. Всё босиком, всё лето босиком. «Ты босая?» Гворю: «Босая». Вот... «Хорошо ты на ейный след не попала. Попала-то та Ульяна бы тебя выводила». Я Ульяне-то гворю: (XI) «Да ты вот в те кусты ушла!» Я-то тожо подошла да йисть-то хоцю, отломила этой картофной-то наливки и сама думаю (тогда малина поспела и смородина), я думаю: «Пойду я с наливкой <нрзб.> — ой, долго прохожу». А этой Ульяны я дождатца не могла, а всё кошу, кошу, думаю: вот она выйдёт. Она из куста-та не вышла. (XII) Она с дома, а вот подь знай, хто мне показался. Ну вот я взяла да и рассказала. Гворю, ска: «Вот так и так, в Ярмениной пожне». Ульяна шла и в том жо она к сену-ту идёт, в том жо, та жо одежда, вот каку я видала-та. Она така была небольшая ростиком, ну старая така тожо дак ну голова-то у ней дак вот эк вот закинетца ли на плечё, лицё-то Ульянино. Оне-то: «Шура, нам-то поверь, — старухи, — нам-то поверь, ведь мы вмисця!» Гворит: «Клаша водила, — у ней парень был, — водила в садик, а Ульяна, — гворит, — Клаша из садика пришла, и эти вот старухи-то шли — мы вмисця, идём от дому». (XIII) Дак меня дрожь взял: эту жакетку не одевала. Шесть стогов было поставили, я и не одевала в само <?> к ноци оставляла, а тут одела и весь день кошу и нагритца не могу, вот как испугаласе. Ска: «С чево хоть я не пошла в кусты-то?» Оне говорят: «Тут это Паша...» Паша была эта... стара дева была, дак ей увело на седьмой километр. (XIV) «Из этой пожни-то, гворят, ещё хоть ты не пошла». (XV) А вот подь знай, хто был?

⁴⁶ Ложина — неглубокая впадина на местности, ложбина (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 139).

⁴⁷ Владюха — так называли А.И. Русанову, видимо, по имени свекра, которого звали Владя.

⁴⁸ Стожар — кол, вокруг которого наматывают сено на стог (СРНГ. СПб., 2000. Вып. 34. С. 71).

⁴⁹ Остожье — площадь, с которой накашивают один стог сена (СРНГ. СПб., 2000. Вып. 34. С. 71).

⁵⁰ Воротня — по-видимому, прокос от одного края пожни до другого.

⁵¹ Заполье — одна из деревень, входящих в с. Тихманьга.



А что было бы, если бы пошла?

(XIV) Дак вот хорошо мне ума хватило, не пошла. Старухи-то говорят: «Ежели босая была да на ейный бы след попала, дак увела бы». <...>

А если обутая?

Ак обутому-то не так. Босая дак... <...>

Кого увело на седьмой километр?

(XVI) Одна старая дева была, и вот ей увело на седьмой километр, но а тут вот говорят тожо, я это слыхала... Манылово⁵², вы там не бывали? На Манылове-то были? Ну дак там тожо... вот пожни-то раньше-ить народу-то было много, у каждой корова была, а нонь коров-то ведь через двор на третей, дак немного-то пожень-то надо... Ну дак тожо девка вот слышат, их пришли две девки, одна-то вон с матерью да одна соседка. Пришли и гвоят, говорят... Слышат, што говорят, а пожню-ту йим досталось та пожня. Ну вон эту девку-то отправили: «Сходи, погляди, хто пришёл на нашу пожню, дак выгони што йихна пожня!» Ну вот оне, она прибежала, а женщина по пожне идёт, ей захотись поглядеть, какая. Ну, она ей тожо увела на большу дорогу. Говорит: така страшная. Ак она шла сперва да: «Подожди, подожди ты меня, подожди ты!» Девка-та бежала, а она не дожидает ей, всё равно идёт. А потом повернулася к ней, она уж заплакала, гвоят: «Больше итти не могу!» Трава-та высокая да кусты-то, заплакала: «Што ты меня не подождёшь-то?» Она повернулася, гвоят, у ней плат с головы сняла, весь по лентоцкам прервала, вот так всё растаскала плат. Потом гребёнку из головы взяла и, гвоят, каждый зуб с черешком всё выломала всё под ноги скидала. Она пла... «Тебе, — гвоят, — жалко?» — «Ницёво мне не жалко! Только покажи мне, куда домой итти!» А она, гвоят, отвернулася, рукой махнула. Дак она гвоят уж не с... «Иди прямо!» Рукой куды махнула. Так она гвоят: «Я так бежала», — девка-та. Не спрашивала ницёво, куды рукой махнула, ак тожо на большу дорогу вышла. Ак вышла, гвоят, не знаю, в какой стороне и дом-то. <А.И. Русанова смеется> Вот.

Значит, бывает такое?

Да. Ну, вот эту Ульку, дак я сама точно видела, я сама. А вот эту-то я вот слыхала вот в той стороне там мельница была. Наши-то мельници уж были нарушены все, но дак... там муку молола, дак рассказывали. Этой девки-то уж ноне нету. То... она тогда сразу уехала, не стала больше в колхозе работать. Уехала нонь-то не знаю, жива ли, нет. Уж давно тожо дак.

3. Умершая жена ходит к мужу (2002)

версия 1, зап. 06.07.2002

(I) Вот тожо было. Вот тому време десеть годов. Я ноге делала операцию — вены удаляла. Работа-то всё тяжёла. Да мне врачи говорят: «Тяжело». Да и потом слабый организм. Я гворю, у меня три дощери, а сама меньшая всё: «Мама, ну што, у меня такие ноги будут, как у тебя». Оне говорят: «Ты скажи, што пусть она не боитсе, вот у нее и не будут». У мамы, у тётки — ни у ково не было, а у меня вот вены меня сгубили. Я собираюсь... Мне было натъ це-

рез год, враци-то говорили через год, одна живёшь, дак всё равно на одной ноге будешь ты оберегать, а как обоим — дак как ходить будешь? А у меня ещё корова была. Го<во>рят, год перемежи. Но я и — два. А на другой-то год уж меня стало спирать. Я прихожу на почту, а на почте-то говорит: «Шура, ты на ноги-то жалисся, а там есте враци. С Архангельска. Сходила бы-да!» Я только захожу, вдруг женщина выходит: «Кто к хирургу?» Я гворю: «Мне можно?» — «Пожалуста». Я зашла. Он гот: «Ты на што жалисся?» Я гворю: «Да вот два года, как из одной ноги вены удалили, а, — гворю, — вот другая меня спират». Ска: «Я пришла совета спросить. У меня есте мазь, есте бинты, вот от этой ноги, — гворю, — дак, цево мне-ка мазать или», — гворю... Через два дня... «Два дня тому назад, — гворю, — пала, никова нет, вот мне, как я отлёжалась?» Пошла, наверно, я включить да дякнуло (?), отлёжаласе, и сама не знаю, как я на полу? А потом как ногу-то эдак повёрну, а меня-ка схватило, так думала, што всё. Он: «Сечас же. На операцию». Но. Дак я и этово.. Мне операцию выписал... В Архангельск. Я гворю: «В Архангельск не поеду. Мне в Каргополе сделают». В Архангельск не поеду. Ну, вот я собираюсь с другой-то ногой-то ехать, сказали: «Через день приежай». Вот я сйиздила-то: «Через день приежай, койка будет свободна».

(II) Я собираюсь <в больницу>, приходит ко мне мушчына, а у нево вот жена умерла, год как жена умерла. Ён заходит: «Шура, ты дома?» Я гворю: «Дома». Я иду... я собиралася уж, одевалася. Я на нёво взглянула, гворю: «Ты пьяной?» — «Нет, не пьяной». — «А ты што, заболел?» — «Нет, не заболел». Сам заплакал. Я гворю: «Ты што?» — «У тя нету Люськи?» (Дощери. У меня в Каргополе живёт дощ). Гворю: «Нету». — «А Кукушиной нету?» — «Тожо нету!» А гворю: «Тебе на што?»

(III) «Ой, Дуня ходит! Я не могу». — «Да ты што, всяко с ладново?» — «Ходит!» Грит: «По две ноци придёт, по избе пошаркат». Дак тожо у нёво от давления ли, от цёво ли? Бог знает от цёво. Ну, по избе, грит, шаркат, а грит, ноцюесь, дак и на кровать идёт. Грит: «Идёт». Я гворю: «Прямо идёт ли?» «Нет, задом и, — гвоят, — на кровать садица. Я, — гвоят, — да што ты, што ты, ведь ты умерла. Што ты!» Дак, гвоят, так испугался, дак заревел, свет выбил⁵³. Дак, грит, цуял, как из избы пошла. Да <я> ска: «Ты што, всяко с ладново? Много ли...» Мне теперь страшно. Мне и теперь, гворю, вон... «Што ты, хто бывал мёртвый, хто пришол? Нихто не бывал, а к тебе Дуня да ходит». Грит: «Я ведь по улице никому ни смею сказать. По улице хожу, — гвоят, — долго вецёром-то, думаю, людям итти надоедать». Дак, скажу: «Ты цёво хотел-то? Я поежжаю от теперь вот на вецёровой автобус». — (IV) «Ой, Шура, возьми деньги да в церкву, как тебе некогда, дак, — гот, — Людмиле оставь, она мо<ж>ет свечки поставит, дак дай лучче».

(V) Ну вот, дело было в воскресеньё. Я приехала к Людмиле. Стою на кухне, а у ней из окошка-то церковь-то видно. Я стою, а старушки-то всё идут. Ну, у нас не служат, дак я и не знаю, а ска, ни знай, куды все идут. По две захватились да по одной с батожками, всё идут, идут, гоурю <нрзб>. Она грит: «Да в церковь». Да ска: «Што, вецёром служат?» Грит: «Как, служат». Я гворю: «Ой, Люсьенька, мне

⁵² Манылово — одна из деревень, входящих в с. Тихманьга.

⁵³ Свет выбил — т.е. включил свет.



Саша Володин, — я ей рассказваю, — принёс десять рублей, што свечку поставить, грит, што Дуня ходит, ска, сам плацёт и глаза-то все на крове. И ён гворит: „Я уж неделю муцаюсь“».

(VII) Ну вот, и я уехала, и ён гворит: «Я хожу, хожу по улицы. Как домой опять зайти, да как цёво делать?» Гворит: «Вдруг мне так стало хорошо, хоть песни запевай!» Я приехала, так хоть песни запевай. «По улице хожу, грит, так зделалось лёгко, я грит, большим шагом к избе, батог вынёл⁵⁴, замок отложил, зашел, лампоцкву включил, цяй налил, грит, хоть хохоци, так мне зделалось лёгко». Я, гворит, подумал: «Наверно, Шура в церковь сходила». (VI) А я скажи. Я хотела Людмиле-то оставить, я не знала, што служат-то вецёром-то. А думаю, ска: «Ой, Люся, мне бы сходить сёдня, скажи, я буду, уж я под ножики похожу-то, дак пойдем со мной». Мне скажи, што я одна схожу. Она тожо боитьця, у ней давлениё, дак боитьця от кадила-то. «Нет, я иду, ты ешчэ в поцёмках уйдёшь не туда ночью-ту». Ну, сходила. <А сосед потом сказал>: «Это, наверно, ты свецьки поставила». А теи десеть рублей ён мне и дал. Я подошла эта и спросила, которая свецки-то продавала. Я гворю, вот так и так и сказала: мушчина послал всю десятку. Она грит: «Вот тебе три свецьки» У нево скотина. Я ска: «Давай за здравие, за упокой и, это, за скотину (овец ён ешчэ держал)». К трём иконам поставила по свецьки, а рубель остался, я гворю: «Рубель вот». Она грит: «Вон туды в ящичок». «Ой, — гворю, — возьми давай». Ну, и я и за себя. Думаю: сама под ножики подхожу тожо также. Ён грит: «Так зделалось лёхко». (IX) Дак вот виш, цёво-то-нибудь, наверно, действуёт. Неделю бродил по улице, не смел к избе подойти.

версия 2, зап. 14.07.2002

Расскажите, как вы поставили свечки в Каргополе

(I) А это мужику-ту? Ну, я этово собиралася вот другой ногой, через два года да с другой ногой меня прижало. Вены-то уж они были, но у этой-то ноги, у правой-то, не так спирали. Ну, пришла я сюда дома-то в эту... на почту. А тут што это все друг дружку знаем дак... мне эта женщина-та и говорит: «Ты бы сходила, — гворит, — сёдни хирурги приехали! — гворит, — ногу-ту бы показала». Ну, она своя ешчэ, Нине сестра. «Сходила бы!» Я прихожу, гворю: «Где?» А говорит: «У нас в аптеке». Я прихожу, а вдруг выходит девушка, гворит: «Хто к хирургу?» Я гворю: «Мне можно?» — «Пожалуста». Я живо зашла. «Ну, на што жалуисси?» Я ему сказала, скажу вот: «Мне одной ноге вот два года прошло, — ска, — велели-то через год, а мне не к кому» (корова ешчэ тогда была, дак я гворю, мне не к кому, дома одна живу дак). Овцы да воды нать <?> на Горке⁵⁵, я не смела через год-то, гворю, всё ешчэ ту-то ногу берегу. Гворю: «Как мне спасатце? У меня мазь ести, да и есть бинты. Перевязывать ногу-ту, дак скажи, тем бинтам или мазью мазать?» Но, а ён поглядел да и гворит: «А не бинтами и не мазью, — гворит, — тебе на операцию». И стал писать и пишот... вон. Я гворю: «Ты куда пишешь-та?» — «В Архангельск». Я

гворю: «Я век не бывала». — «А не бывала, дак вот с нами и уедешь!» — «Не пишы, ради Бога! У меня сын приидёт в гости, вот этот... Не бывать мне-ка туда». Ну дак я с этим с этой-то... А ён направление-то всё равно мне написал, и я с этим направлением-то потом в город-то и собираюсь, што написал ён всё направление, дак ён: «Приежжай, приежжай всё к нам». Я сюда приехала, эта говорит, свои-то хирурги этто говорят: «Да ты што, люди просяця в Архангельск, а ты с Архангельским направлением... Ты што ездила да оттуда приехала?» — «Никуда я не ездила». К нам в аптеку приехали, я сходила, мне написал, я гворю: «Не пишы!» А ён пишот. Я гворю: «Я с этим-то направлением к вам и приехала». Ну дак они похотали надо мной дак: «Люди просяця туда!» А што туда-то просятця, я от скольких человек слыхала: там вену удалят, а сюда едут долечиватця. Там походят, а это-то всё-таки... Я это позвоню в совхоз, да за мной машина приидёт, привезут домой. А это из Патровы, дак вон этово, когда тут была рознопута⁵⁶, дак на лошаде привезли на сельповской. К самой косьбе, дак я и не брожу.

(II) Ну вот я собираюсь с другой-то ногой, приходит мушчина, вот стал в это место, а я тут себе ишу одежду. Заходит: «Ты дома, Шура?» Я ска: «Дома!» — «А у тебя Людмилы нет?» Это вот которая доць в Каргополе-то. «Нету!» — «А Кокушиной нет?» Я гворю: «Тожо нету!» Я на нево как взгляну, а у нёво глаза так все на крове. Я гворю: «Скажи, ты што, пьяной?» — «Нет, не пьяной!» — «А ты што, заболел?» — «Нет, не заболел!» А сам заплакал. (III) «Ты што, а цё-то ли, цё-то с тобой?» — «Дуня ко мне ходит!» А жена-то у нево умерла. «Да ты не збирай-то, не делай так!» А гворю: «Хто мёртвый пришел?» «А ходит! — говорит. — По те ноци, дак приидёт, по избе пошаркат, походит, ницёво. А, — гворит, — сёдни пришла, дак и, — гворит, — на кровать лезёт». Дак ска: «Как лезёт-то?» А гворит: «Задом! Задом повернулася, — гворит, — и лезёт на кровать. Я, — гворит, — вскоцил, — гворит, — испугался да... Што ты, што ты, ведь тебя похоронили!» И, гворит, ушел из избы да до утра по улице ходил. И гворит: «Сколько ноцей сказать никому не смию, а вот по улице хожу, хожу, — гворит, — и всю ночь так в избе просижу, боюсе». Дак я гворю: «Ты цёво от них хотел-то?» — (IV) «А в церкву бы свицьки поставили и всяко бы лучше не было?» Дак я гворю: «Вот я поежжаю».

Ой, ён обрадовался: «У меня деньги, вот с собой!» Ну, тогда свицьки были всякие по пидесят копеек, на десятку. «Хоть там на што клади, только в церковь сложи, а то на пятёрку купи, а пятёрку хоть...» — «Нет, — скажи, — на всю десятку. Раз так сказал, дак так пусть тебе лучше будет!»

(V) Ну вот, я и приехала, стою у доцери-то, гляжу эк в окошко: а всё идут старые-то старушки, то по две, то одна дак с батогом. Я гворю: «Люся, глянь, куды все старые бредут, — гворю, — старушки всё?» Она гворит: «В церковь». А в воскресенья уехала-то, а мне в понедельник-то уж, штобы койка оставлена будёт. Велели приехать. (VI) Но я этово... ей гворю: «Скажи, вот мне Саша Володин дал десять рублей, дак, — гворю, — цем мне-ка на тебе оставлять, — а ска, — я-то под ножики похожу, дак-ка давай, я сама исполню, дак хоть мне думатця не будет». Она гворит: «Пойдем, я с тобой иду!» Я ска: «Пойди давай!» Она тожо

⁵⁴ Батог вынёл — т.е. вынул палку из дверной скобы, которую закладывают, уходя из дома.

⁵⁵ Горка — название деревни, в которой живет А.И. Русанова.

⁵⁶ Рознопута — ср. разнопутица — распутица (СРГК. СПб., 2002. Вып. 5. С. 426).



не может этово... это... от кадила-то слу... нюхать. Я гворю: «Дак, давай, ты-то не ходи! Я схожу» «А поди ишчѣ ты, — говорит, — в потѣмках побредѣшь куда-нибудь». <А.И. Русанова смеется> Ну и пошли мы обе. Так она постоит да на улице постоит. Ну вот, и я, эти свицьки-то, подошла к этой женщине, опять спросила и скажу так, ну, я иконы-то знаю дак. Она гворит: «Три свицьки, скажи, я куплю». У нево скотина — овцы ешчѣ были. «За здравие, за упокой и за скотину». Ну она гворит: «Знаешь куда?» Я гворю: «Знаю! Я тут хозяина-то отпечвала». Дак я и поставила три свицьки. (VII) Ён <сосед> говорит: «Так сделалось лѣхко! По улице хожу, боюсе в избу зайти. Тут, говорит, дошел до полудеревни, так мне сделалось лѣхко, хоть хохоци! Хоть песню запевай, так лѣхко! Я, грит, подумал: „Наверно, Шура в церковь сходила“. И так хорошо! Я, — грит, — бегом к избе, пришѣл, батог выкинул, замок отложил, свет включил, сел цяю пиць, грит, даже самому это любо. Так хорошо!» Так вишь, видно, што-то ести. Вот. «И так, — гворит, — хорошо стало. И ты...» Я приехала-то. «Я тебя едва дождался. Сам везде... Што вот што-то-небудь ести: вот вишь, поставила свицьки, я теперь не боюсе и дома. А то сказать никому и не смею». (VIII) И от ён до тово допереживался, што у нево глаза так эки все кровяные стали. Всѣ сказать не смел. А потом в ум впало, гворит, всяко не приехали к ней, этово... там приежжают, доць-то приедет на выходные и эта Кукушина-та тожо приежала вот, соседка. Это её-та своя-та изба, ну холодно, дак она у меня ноцует. Проведаёт избу туды. Вот. (IX) Так вишь, видно, што-то ести.

4. Погибший муж приходит к жене. Рассказ, услышанный по радио (2002)

версия 1, зап. 06.07.2002

И потом вот ешчѣ по радио говорили, наверно, и вы это знаете, как к одной женшчыне... Мужа убили на войне, а... наверно, вы слышали.

Ну расскажите!

Ну вот, пять годов у мян радио не говорило. Тогда я слышала по радио, я ешчѣ не оглухелась. И вот ён к ней ходил. Она всё плакала, плакала, муж был убит. Ну вот, ён ходил к ней и потом гворит... Она побежала сказать брату, што пришол-то, а брат пришол, они с ней обходили, нигде нету. Она гворит: «Я увидела, — гворит, — што ён на сарай убежал». На сарае... пришли, а на сарае никоно нету. Ну, она спать легла, а ён опять пришол. Пришол, грит: «Зацем ты говоришь, зацем ты, — гворит, — гворишь, то тебе худо будѣт». Она только ладила, грит, и только руку наднесла⁵⁷, штоб перекреститьца, а потерялося в голове, грит... одне рассказвали по радио, што не я одна слышала. Голова-то, грят, вся во така, в волышах⁵⁸, была голова острижена, а вся в волышах, вот как, грят, бугроватая пожня. Во такая. Ну, так тут и сказала: никакой ни ён, а это такое ей привидение ходило. Она бы... брата-та не приняла, показался кедровы сапоги⁵⁹... Сам в сени зарылся, а кедровы сапоги лежали ниц, она

⁵⁷ Наднести — поднести (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 313).

⁵⁸ Волыш — шишка от ушиба, волдырь от укуса, прыщ и т.п. (СГРС. Екатеринбург, 2002. Т. 2. С. 167).

⁵⁹ Кедровы сапоги — видимо, оговорка вместо кирзовые сапоги.

видела. Ён пришол к ей на кровать, а потом она на голову-ту... это пригладила по голове-то, а голова-то бугроватая. Она на имя назвала, а ён растерялся. Она пошла: да шчѣ, да шчѣ такоё? А потом на сарай пошла, скотине-то, корове давать сена срыть⁶⁰, а ён лежит в сени, а ноги-то кирзовые, и ена за братом. Грит: «Григорий, приди, как Иваном звали ли, как ли, домой пришол и што-то не показываитцы». Вот, с братом пришли, ево опять нигде нету. Вот. Дак тут тожо сказали, што тут привидение, што она плакала, так ей пригрезилось. А подь знает, правда ли, нет, привидитцы или чѣго ли, так ли.

версия 2, зап. 14.07.2002

Вы слышали по радио, как убитый муж приходил к жене. Расскажите

А к жене-то? Дак это по радио, по радио-то рассказывали, што этот... мужика-то еёново мужа-то убили. А она всё плакала, женщина-та. Это я по радио слышала. Ну вот, и ён однажды пришѣл. <Обрыв записи>. Ну, она потом побежала за братом, штобы пришѣл домой и говорит: голова вся в углах. Ну, я видала такую голову, когда я в военторге работала, одна женщина, — и вы бы знали, (дак ли я не то уж говорю-ту?), видала эку голову, видала; у ней столько накопилось вшей, дак, не дай Бох (этово-то вот, наверно, не надо бы тут говорить? [Ничего <страшного>!]) Ништо? Ну. Дак вот это мужика-та, как она-то говорит, я и подумала. Я приду домой, а она меня заставит: «Поищи!» Дак некуда ей уж и гребнем не вычесать и никак. Вот такие вот, как камелѣнки⁶¹ на пустом месте, ска: «Тьфу!» Дак ой, да как она и не лецилась или што. Ну вот, и эту как рассказывают, тут-то я и поняла, ска, наверно, это голова как вот у бабы-то я видала. Гворит: по голове провела, одне горбыши таки. Ну, и ён стерялся⁶² и ушѣл. Она обрадоваласе, што, думает, пошла брата это говорить, этому брату евоному брату, што пришѣл домой. Она про голову-ту рассказала потом уж, когда он стерялся совсем.

[У него были вши на голове?

Не вши, волышки такие. Оне как называюще эти како жо? Жировики. Дак у этой у бабы-то я ешчѣ не слышала о такой болезни вот, я-то видала, дак я не смела никому даже сказать. Некуды, вот у ей бедной ни цѣсать и никак. Ей не знаю она нонь-то ей живой нету, што я тогда молодая была, дак она только: «Шурошка, не говори никому!» А нать бы ей к врачам либо может как-нибудь сделали. Дак я этово мужика-то, вот говорили, так я и поняла тожо, ска, у нево вот така голова. Но вот и брат пришѣл, а ён... ево нету и ён говорит: «Ты до тово доплакалась, што уж тебе кажетце. Нико-во нету...» А... Ну она пошла к корове сена срывать, зашла, а в сарае, в сарае лежит, в ниц лѣжит, так кирзовые сапоги видно одне. Она опять ево: «Што ты, што ты, ведь зацем в сарай-то лѣг. Иди домой-то». Дак ён только ей сказал: «Зацем, — грит, — ты брата созвала? Зацем ты созвала?» А тожо хто, какой был брат? Ей казалось, так ли тожо пригрзилось, наверно. Это я слышала по радио.

⁶⁰ Срыть — сбросить, скинуть, сгрести, свалить (СРНГ. СПб., 2006. Вып. 40. С. 330).

⁶¹ Камелѣнка — груда камней среди поля (СРГК. СПб., 1995. Вып. 2. С. 322).

⁶² Стеряться — возможно, здесь в значении «исчезнуть» (СРНГ. СПб., 2007. Вып. 41. С.).



5. Рассказ о знахарке Дарье Алексеевне (1994, 2002)

Версия 1994 г. Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова

(Va) А у свекровки у меня была грыжа. (II) Одна старушка — тожо вот пойдитё, тут дак такие большие деревянные ставни вот эки — вот одна избушка бу<д>ет стоеть к лесу... к этому, к реке, така маленькая. А тут большие деревянные ставни. Вот в той избушке тожо жила старуха. (III) Она знала⁶³. Ей нет уж годов, наверно, восемь. Нету. Дак вот она знала к этому... как коровы как не ходят. Вот бывало, што корова не ходит на поскотину, дак она тожо чёго-то мороковала⁶⁴. Дак я к той сама ходила. (VIII) У меня была корова и нетель. Коровы-та ходила, а телушка-та не ходила на поскотину. (IXa,б) Ак я по три утрены ходила к ней. Дак она вышла на быстринку⁶⁵, и надо притти среди ноци. (VII) И тожо слов⁶⁶ она мне не сказала, а я не допытывалась.

А что такое быстринка?

(IXa-г) А быстринка вот — где быстро вода текёт. Вот там у нас где ларёк, вот так она до ларька-то не дойдёт — вот мимо-то ларька проходили? Но вот, она выйдёт и вот эк вот на быстринку встанёт, што вода-та ей на встречу. На коленки вот эдак вот станёт, на коленки и вот эк чево-то говорит-говорит-говорит. Но. И долго она стоит. А я на берегу стою. Потом этово... по два дня я сходила — всё равно не идёт. Я на третий день пришла: «Дарья Алексевна, всё равно не идёт». Никак, никак. Вот она и на коров не глядит, только глядит, где я хожу. Ну как я домой, и она домой за мной вслед. Не оставатце никак. Она гот: «Давай ищё, приди третий раз». Я третий раз пришла, она мне сказала, говорит, погонят... А у нас раньше вот улица вот этим местом была, туда гонели и по берегу. Она мне: «Дойдёшь до первово кустика, гот, выломай вицку⁶⁷ и влепи. В тот же кустик и влепи. Но не оворачивайсе обратно, не оворачивайсе. Бежи домой — не оворачивайсе». А я говорю: «А ежели по берегу погонят?» — «А все равно по берегу до первово кустика доходи». Ну вот, как велела, я так сделала — стала ходить. Не пришла и всё. Откуль знать, цё и помогало?

Значит, надо было обломить...

Обломить, и в то место вlepить, и воротитце домой, и не оворачиваться.

А в какое место?

Влепить прямо в этот кустик. В кустик, в кустик. Прямо, но... Сломил и влепи и не оворачивайсе. Я говорю: «А ежели она вслед пойдёт?» — «Не оворачивайсе, всё равно иди». И я так ушла. Пошла — и стала ходить телушка. Больше не вернулась. С коровами стала приходить. (VII) А вот цёво она вот знала? Ведь вот теперь бы дак она бы пригодилась. Распросить бы, она простая старуха-та, она до меня хороша была. Она вон этово... (Va,б) Тожо бывало научит. У бабки-то была грыжа, у моей-то свекровки. Как среди ноци она меня и гонит: «Иди за этой Дарьей». (XII) А Дарья-та старая, цясом не спра-

⁶³ Знать — уметь колдовать (СРГК. СПб., 1995. Вып. 2. С. 255).⁶⁴ Мороковать — думать, соображать (СРНГ. Л., 1982. Вып. 18. С. 274).⁶⁵ Быстринка — быстрое течение на реке, быстрина (СРНГ. Л., 1968. Вып. 3. С. 350).⁶⁶ Слова — заговоры (СРНГ. СПб., 2007. Вып. 38. С. 295).⁶⁷ Вич(ц)ка, вица — гибкий прут, ветка (СРНГ. Л., 1969. Вып. 4. С. 307).

витця. Да ведь и самой-то тожо. И выходных не давали, только иного робёнка укладёшь, надо итти за ней. А она меня и научила. Говорит: «Ты сама-то». Я скажи: «Чево?» Она, слов-то видно нельзя сказать-то мне-то, дак гот: «Вот этим-то пальцем поводи кругом-то грыжи, дак вот губами-то шевели, она, — гот, — подумает, што ты цёво знаешь-да». <А.И. Русанова смеется> Я ницёво-то не знаю, она как научила. А бабка-та наверно себе внушит, што я цего знаю. <4 нрзб.> Я сколько за ней походила за этой Дарьей. Но она это мне подмогла с телушкой-то хорошо. И с бабкой-то. (XIV) А потом этово... телушка-та перестала ходить... не стала ходить там у одной вот там в Тирюшине, дальше на Патрову. Тожо приходит: «Ой, Шурушка, в ножки паду, ради Бога, подмоги!» «Да, — говорю, — в цём подмоць-то тебе?» «У меня корова не ходит на поскотину, подмоги! — Гот, — верный мне целовек сказал, что ты знаёшь». Я грю: «Цё я знаю-то?» — (XIIIб) «Твоя свекровка, гот, сказала, што ты умеешь грыжу заговаривать да телят <конец фразы нрзб.>». Какая я колдовка! <Дарья сказала>: «Пальцем-то кругом поводи, дак она подумат, што ты всё знаешь, дак и перестанет». Вот я какая!

2002 г., версия 1

Были у вас знающие женщины, что слова знали?

(I) Были. (II) Вот это, старушка была, вот пойдите, так увидите, три окошка на лицевой стене, вот эки ставни большие, (III) та старушка ко всёму знала, ко всёму знала. (IV) Вот грыжи заговаривала вот маленьким робятам, вот это раньше си'яли, дак дорожили-то каждым зерном, усадьбы-то си'яли. Ну вот, у ней усадьбы-то были три гумна там рядом, три гумна, птичек-то сколько у гумён-то. У людей клюют, у ней не дотронут. (Va,б) Ну, а у меня свекровка-та всё грыжи и вот втемит⁶⁸, што грыжа заболела. И меня ночью сгонейт: «Пойди к Дарьюшке сходи». (VI) Так ёна <Дарья> меня научила: иногда колоцисся, дак то денег-то не было, винцё держала, а от винця бутылку пустую (ищё кто оддаёт, а хто не оддаёт), ак она и знала. «Ты колони⁶⁹ стёкло, дак я буду знаць, што ты. А как пыници-то, дак колотятця во двири, так я, — грит, — не выйду». Ну, дак я в стёколко-то побрякаю. (IV) Она заговорит — и легче, и вот она и робят заговаривала грыжи. Но а я у ней тожо, ска: «Дарья Алексевна, у всех клюют, а у тебя што не тронут?» «А оне и не будут, — грит, — не будут они у меня клевать. Они не видят моёво номера». Но, не видят, не видят, не видят. Она тожо умела слова. (VII) Я, ска, нонешне-то время, што бы доспроситься, какие слова? (VIII) И вот тожо ещчэ телушка у меня не ходила, корова и нетель были. А они не в одном хлеве стояли, она и не дёржалась матери. Так я тожо со двора вот приду и утрону-ту⁷⁰ всю кладу — она не глядит ни на корм, только караулит, где я. Я думаю: вороцюсь, она убежит. Убежит, так я хлышшю, дома-та и ись-то ей не даваю, голодом. Дак она потом стала меня проводить. Я убежу по деревне, она полём да всё равно вот этта ходит за деревней, а в поскотине всё равно не ходит. (IXa-г)

⁶⁸ Втемить — вбить в голову (СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 226).⁶⁹ Колонуть — постучаться (СРНГ. Л., 1976. Вып. 14. С. 172).⁷⁰ Утрена — утренний корм для скотины.



Я опять к ней: «Дарья Олексевна, вот телушка-та не ходит». Ну, она по две вещерины: «Приди в самую полночь». Я прихожу в полночь, она выйдет, вот тут, где ларёк-то, дак по эту сторону вот пойдите, ларёк-то, дак по эту сторону ларька, тут дом стоит вот большой-то. Она станёт, там камень, она на камень забредёт, (ну, я-то стою на дороге) забредёт. Вот эдак это вода-то текёт эдак <навстречу Дарье>, и она на воду, на коленки станет и цёво-то шопцёт, шопцёт. Я нонь-то себя ругаю: дура, што она бы старуха-та сказала мне, не спросила-та, думала, не дойдёт до меня. Но... по две утрены... на третий день пришла, гворю: «Дарьюшка, опять ницёво». — «Приди ишчэ раз». Ну вот, я по третью ночь пришла. «Среди ночи, — гот, — только приди». Как двенадцать цасов, я уж маюсь, пойду. Приду, она опяць стояла, стояла, говорит: «Пойди, с утра сходи, только в поскотину не ходи, до первово куста». А у нас гоняли, вот тут улица была туда и потом по берегу. А я говорю: «А если по берегу погонят?» — «Всё равно до первово куста, где вицку выломаш, до первой вицки. Выломай вицку и тут жо втыкни. Втыкни и не оворацвайсе, иди прямо домой». И всё — стала ходить. (X) Вот тожо бы вот силы бы не было дак. Тожо вот кака-то сила есть.

А она встречу течению говорила?

(IX6) Вода, вода на ней. Она на коленки станёт, а вода ей текёт. Она шопцёт, шопцёт, шопцёт. (VII) А подь знай — цёво? Вот што бы доспроситься бы было? Дак вот поди.

А она передала слова кому-то эти?

Эти-то? Дак я и говорю, што дура. Пошто б... (XI) Она ко мне постоянно ходила. У меня хозяин-то ловил. А она рыбку любила. Придет, там когда робята в школу уйдут, ли што. А она не брезговала. Там со двора придешь, дак там цёво не дойдено, на столе-то не убрано, они в школу уйдут. «Шу-рошка, мне тут можно?» — «Ешь, Дарьюшка, ешь, я теперь свежее сварю». — «Нет-нет, мне этово хватит». Дак она тут косточки, всё. (VII) Ведь, вот сама виновата <А.И. Русанова говорит о себе>. Было бы спросить — скат⁷¹, вот привязалась. Спросить, дак она бы ведь сказала. Но вот это действовало, действовало.

А другим она не передала никому?

Никому, наверно, никому. (XIII6) Потому што у меня старуха-то така вредна была свекровка-та. Она и росказала <другим людям>. Телушка как не стала ходить-то... Это... Стала ходить-то. А у людей-то тожо ести, бывают по Тихманьге-то. А она <свекровь> всё в больнице, всё нать было долго жить, дак в оптеку ходила. Как ни хо<ди>т: «Ой, подьте вы к нашей-то бабе — она всё знаёт. Телушка-та не ходила, она ведь до того добегают — дак и сапоги потеряёт. А нонь телушка-та ходит». (XIV) Придут крещоны-то, плачут, молятце: «Шура, пособи!» Я цё пособию-то, как я не знаю? Дак я вот эк — говорю, вот верьте, хоть не верьте. (VII) Што бы было мне дуре спросить? Научила бы. Дак вот я не спросила. А телушка ходить стала. Я гворю, я бы рада пособить-то вам, дак я не знаю ницё. Только бы спросить. Она <Дарья Алексеевна> постоянно ко мне ходила. Дак вот ты поди.

⁷¹ Скат — скажет.

2002 г., версия 2

А вот вы нам еще про Дарью рассказывали... Как она вам помогала с водичкой там...

(I) А, Дарья-та... Ну, Дарья-та своя тожо местная старушка. Ну, она помогала. (VIII) У меня эта телушка не ходила на поскотину. (III) Дак он этово, гворят, Дарьюшка знает. (V) А это... к этой Дарьюшке-то я цясто дотыкаласе⁷², она... у бабки-то моей-то свекровки грыжа была, ну дак вон старуху-ту нать всё волочить⁷³, так она меня и научила. (VI) Она ешчэ винцём торговала. Раньше винцё-то — ведь ни пензии, ницёво не давали дак. Там она вина-та принесёт, а за эту, за бутылку-ту только посудину вёрнут и ту всё-таки пятацёк, пять копеек была бутылка. Так она меня и научила, грит: «Ты колотись в окошко. Как пьяницы-то придут, дак те во дверь, ак буду знать». Я как в окошко-то колону, дак ты колонёшь в окошко-то, дак я и знаю. (VIII) Но я опять к ней пришла: «Дарья Олексевна, вот телушка-та не ходит», — я гворю. Я до тово добежала вёсну, дак и она не глядит ни на траву, ни на коров, только меня караулит. (IXa-г) Она гворит: «Дак давай!» Я... ну, я по два дня сходила, ницёво! На третий день ешчэ, гот, приди. На третий день я пришла, а тут вот до ларька-то не доходя до нашево-то, дом-то стойит, до ларька-то не доходя. Тут в воду забредёт и вот, вот эдак к ней настрету⁷⁴ текёт. Она на камень, камень, наверно, уж вот... не могу сказать, наверно, уж гладенькой был камень. Она на коленки станёт, вот так шопцёт, шопцёт, шопцёт туда в воду. Я по два дня сходила и ницёво. Она как ницёво, дак от приде по третий день. Я по третий день пришла, а пришла по третий-то день: «Дарья Олексеевна, всё равно не ходит!» Она гворит: «Давай ешчэ пойдём, шчэ будет». Ну вот опять и по третий-то день пришла, она и говорит: «Вот это... пойдёшь, коров погонят, до первово кустика только доходи, дальше не ходи! Выломай вицку, и тут же и влепи, и иди домой не оворацвайсе. Не гляди назад себе». Ну, я так и сделала. Я гворю: «Если берегом погонят?» Тут у нас улица была, вот туда гоняли и берегом. «А хоть куда погонят, до первово кустика». Ну, и погонили как раз по берегу. Я дошла до первово кустика, вот за домом, где вот этот мужик вот ко мне приходил, только евоной дом пройдёшь, тут кустики нацнют — ёвонной самой последней дом. Я кустик... эту выломала вицку, втыкнула — и домой. И стала ходить корова. Вот бабка-та, моя бабка-та всем расказала, што телушка-та стала ходить. (XII) Ну, а ищэ я у Дарьи-то, мне неохота в кажу-то ночь ходить <А.И. Русанова смеется> за ней. Так я вижу, што она цёртит-то вот этим <безымянным> пальцем... Ну, вот я-то тожо, неохота ведь за старухой итти да и самой-то, вот приходишь иногда со двора, придёшь иногда в одинаццать, коровы теляця, иногда в двенадцатом придёшь. Надо итти старуху тревожить и самой... «Давай ты, я-то, я умею». Поцерцю, она потом во всяко-то время <?> ходила, я в колдовки и попала. А я ведь ницёво не знаю. Я вот эк умею, повожу над грыжей-то. Ей... она наверно внушит себе, што я оцертила, так ей лехце станёт <А.И. Русанова

⁷² Дотыкаться — обращаться к кому-либо с просьбой о помощи, об услуге (СРНГ. Л., 1972. Вып. 8. С. 157).

⁷³ Волочить — заставлять, вынуждать ходить, являться куда-либо (СГРС. Екатеринбург, 2002. Вып. 2. С. 163).

⁷⁴ Настрету — навстречу (СРНГ. Л., 1985. Вып. 20. С. 199).



смеется». (XIIIa) Говорит, как люди-то: «Она <т.е. А.И. Русанова> околдовала Ваньку и меня» <т.е. мужа и свекровь А.И. Русановой>. Околдовала обоих. Ну, дак я терпеть не могу над ней. Я скажи: «Я б умела колдовать, я бы так наколдовала, шобы вас лешый от меня унёс, тово и другово, вы бы не поглядили, где я ести». Дах хорошо, я не знаю ницёво. А той грыжи-то ить у миня, я говорю: «Я ницёво не знаю, я вижу, как Дарья поводит, дак и я». Неохота старуху-ту тревожить ночью-то, кажную ночь. Вот. (XIIIб) И гворит <свекровь>: «Она и коровам знат». Коровам-то тожо ведь она <Дарья>, я слов-то ведь не знаю, только то, што вот она мне вичку дала». Корова-та, телушка-та не ходила, а у людей-то ведь у многих не ходят тожо. Вот и сей год у меня тожо недавно только стала ходить. Не ходила, тожо убегала всё время. (XIV) Придут, молятца, плацют: «Помоги, ради Бога!» (VII) Гворю: «Я бы знала, ведь спросить бы у старухи, так она бы ведь научила». Дах што, тогда молодая была, дак я и не нуждалася. К ней схожу, она подмогла и я: «И слава Богу!» Я ведь не знаю, цёво она там говорила. (IXб) Ну, долго стоит на коленках, на обои коленки станёт, и вот эк вот на воду глядит и цёво-то шопцет, а я стою на дороге, я вижу, што цёво-то она говорит. Вот. (XV) Так вот так я в колдовки попала два раза.

6. О знахарке Парасковье, выводившей клопов и тараканов (1994)

1994 г., версия 1. Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова

Грыжу лецили. были, были старушки. Вот клопов выводили, у кого клопы были. Вот мы в Прокино⁷⁵ жили. Я вышла-то туда, в ту деревню, в Прокино. Дах она велела найти кол, обломанный кол, ну, огорода-то вот, огорода — вот теперь всё заборы, а тут раньше ведь изгородь была такая, жердины-то закладывали. Ну вот, два кола ставится. Ак нать найти, чтобы кол обломился, обломленный кол. Ну дах вот этот кол да цёку⁷⁶. Вы цеки тожо не знаете?

Нет.

Цёка — вот это вот телёга. Телёга когда вот, колесо-то, там колесо-то вертится, а называется цёка. Вот она вот так вставляется...

А, знаю!

Вставляется цёка-то, чтобы колесо не спало. Вот эту нать цёку не вынет из колеса, а найти. Найти на дороге. И кол. Вот это старуха велела. Ак она приходила. Делала. Но правда, так сделала... У меня было двое детей тогда, дах мы думали ночь не пройдёт! А потом созвала-то моя свекровь ей и ска: вот дах, созвала — спасу нет. Она говорит: не бойтесь, это они кортомились вместо⁷⁷ да уходили. Они место окапливали⁷⁸ да уходили. Но правда, не стало. А вот как здесь живем, дах у меня клопа не бывало.

Ага, значит, для того, чтобы клопов вывести, нужно найти этот кол...

⁷⁵ Прокино — деревня, входящая в с. Тихманьга.

⁷⁶ Цёка — т.е. чека, закрепляющая колесо на оси.

⁷⁷ Кортомились вместо — ср. кортомить — арендовать за плату (избу, дом и пр.) (СРНГ. Л., 1978. Вып. 14. С. 375). В тексте, по-видимому, актуализировано значение «собираться вместе».

⁷⁸ Ср. окапливаться — скапливаться, собираться в одном месте (СРНГ. Л., 1987. Вып. 23. С. 110).

Но, вот этот кол. Кол, нать найти, кол, чтоб ён обломанный, из земли-то. Ну бывает, раньше огорода была, дах больше было (?) <колов>. И цёка, ну вот цёка.

А что она говорила?

А цёго она говорила, уж я вот не знаю.

Она на это наговорила...

Она на это наговорила.

И куда это дели потом?

А она клала в подпечьё.

Куда?

Под печьку, под печьку. Под печьку клала. И... ну с какими-то тожо на-верно словами.

1994 г., версия 2. Соб. Ю. Варламова

А подкову — хорошо найти?

Подкову тожо, говорят, хорошо.

То есть можно брать на улице?

Но, подкову можно брать.

А что еще можно брать?

Ну раньше искали, чтобы вот овцы там, у других там худо с овцами было, дах кол. А нонь кола не найти, огорода никто не городит дах. Кол — ну вот понимаешь, как огорода-то городят, вот деревянные-то есть огороды. Кол, чтобы это вострённое-то место и ёно к тебе бы на виду попало. Дах этим местом, я вот знаю, что выводили клопов да тороканов.

Как?

Клопы да тороканы.

А вот колом, да?

Но. Кол — это нать найти вот этот кол. Не весь кол, а вот это по земле-то которо вот гниёт, вот бывает. Нонь огородов нет, заборы, да, конечно, кола-то не найти, а тогда были оне, валялись, огороды были. Дах городят, дах их выкидывают — гнилое-то место там отрубят да выкинут.

И что делали?

И вот подкову да вот этот кол клала старуха в подпечьё.

Подпечьё?

Да, в подпечьё. И цего-то она шоптала, чтобы ушли клопы и тороканы. Вот это я слыхала.

А не знаете, что шептала?

Не знаю. Не знаю, не знаю.

А когда она это делала?

Она делала — было перед сенокосом — спасу не было. <разрыв записи>. Она <свекровь> старуху-ту знала дах и сказала. Вот придёт, вот бьётся день на работе, а, гот, ночь с робятами бьётся, клопы не дают покою. Дах она говорит: найдите кол... Но я ска: «Что, кол в избу нести?» Да гот: от кола-то вот эта самая вострина-то⁷⁹. Но тогда огороды были. Ещё цёка... это... от телёги. Вот это как колёсо-то, дах палка-то кладётся, чтобы колесо-то не с...

⁷⁹ Вострина — т.е. заостренная часть кола.



Цёку надо найти. А у нас конюшня была рядом дак. Но. Ак я нашла цёку и это место, а подкову бабка где-то взяла.

И что, через...

И она цёго-то шоптала и склала — дак о-ой, нашоптала! Ак в ту ночь, дак я думала, нас заедят! Столько было! Она опять наутро к ней. Я ска: «Вот дак колдовку нашла, теперь жизни не будет!» Она <свекровь> сходила да ей сказала, гот: «О-ой, что ты натворила, Парасковья! Гот, ноцесь⁸⁰ дак жизни не было!» Вот сколько их было! Гот: «Вы не ростраивайтесь. Оне, — гот, — обунтовалисе, дак оне в поход ушли». Да. «Оне, — говорит, — в поход ушли». И правда, лучше стало. А что вот цево она говорила — вот не знаю.

Значит, чеку тоже нужно положить?

Но-но, цёку, и вот этот кол, и подкову.

Понятно.

А цего говорила — не знаю.

7. Мальчику привиделась смерть (2002)

2002, версия 1

А тот вот старший-то брат, Сашка-то, ён сам признавался, што он не любил <младшего брата>. Вот Сашка-то жив, а Толя-то вот умер. <...> И ён <Сашка> говорит, я ево <Тольку> колотил. Дак вот што и выглядел. Цё-то пригрезилось. Дак вот поди знай. Смерть ходит ли, не ходит ли, так, Бог знает, цёво?

Что ему <Толе> пригрезилось?

Дак ему пригрезилось, што смерть прошла, грит, зубы оскалены и коса на плече. «Смерть прошла, — грит, — к нам за двор, — грит, — я видел, как и шла» — Люба да грит: «Да што ты, Толенька, цёво ты видел?» «Видел, видел, видел, как шла». <...> «Смерть прошла, — грит, — зубы долгие и этово, коса на плече».

2002, версия 2

Расскажите еще раз про то, как смерть приходила!

А смерть-та... Так тут парнишко был дак, парнишко был, всяко ему годов, наверно около одинацати было. Ёво брат, говорят, в этом... в снег тыкал всё головой. Ис школы идут, дак он зимой-то в снег головой тыкал. У нево голова заболела да, заболела да и... тожо до тово ево и... из больницы на самолёте в Архангельск возили, вылецишь не могли. Ён потом уж привезли, отступилися лецишь, ён матери-то говорит: «Мама, я сёдни умру! Видел, как смерть прошла». — «Да што ты, Толенька! Как ты видел?» — «Видел, видел. Такая страшная и коса на плече». Этой ночью и умер. «Видел, сам я видел. Вот о нашу избу шла, за двор ушла. Страшная и коса на плече!»

Он маленький еще был?

Годов одинацать было. Мать-та плакала. Ён такой красивый был парень-то, хоршой.

⁸⁰ Ноцесь, ночесь — ночью, прошлой ночью (СРНГ. Л., 1986. Вып. 21. С. 300–301).

8. При пожаре женщина бегала вокруг избы (1994, 2002)

Версия 1994 г. Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова

Чтобы от пожара соседние дома не загорелись, то что делали?

А вот слыхала у нас, вот от меня церез два дома тут зажёт мальчик, был взят у одной женщины из приюта, из детдома. Ну вот, и ён зажёт сено за домом. Зажёт сено. Дак тут одна бегала, говорят, нагая с иконой. Я не видела. А говорят, Надя бегала нагая с иконой. Уж в каку сторону — не знаю, бегала. Или кругом или как ли. Робята прибежали: «Ой...» — там ей всё звали, хто Надя, хто Надежка, — Надежка бегат нагая с иконой! Чтобы пожар над тем домом только кружился.

Версия 2002 г.

Женщины голышом ничего не делали в огороде, чтобы капуста удавалась?

Одну я знала, ей нет уж нонь живой, дак вот, вот тут вот, изба горела, вот тут вот, тут нынь гряды у Юрьевой, дак она, гворят, нагая бегала Надя. Той тожо старухи уж нету.

Для чего?

С иконой бегала, а, гворят, — и сразу дым пошел кверху. Я на ферме была, я тожо так напугалась-то. Дак ой, Господи, как. Думала, ска, чево-ли сделалось. А прибежала домой — говорят, Надя бегала нагая. И, грят, сразу всё туды пошло <т.е. не перекинулось на другие строения>.

Что за икона?

А вот ни знаю, што за икона была.

9. Чтобы куры и овцы не разбедались (1994, 2002)

Версия 1994 г. Соб. Ю. Варламова

Пояс, дак я только слыхала, вот когда куриц выпускают. Куриц вот по первый день со зимы. Пояс вокруг себя. Вот так вот кругом-то вот концы-то сведут у пояса-то вот эк кружком. В середину тут там насыплют зёрна ли там, пшена ли, цево, штобы эти курушки вот в одном месте поклевали, дак домой станут ходить.

А, то есть они разбегаются не будут?

Но-но. Не будут разбегатце. Вот это дак слыхала. Дак потом еще тут этого... старухи. У меня свекровка така была тожо неграмотная. Я хоть расписатца да письмо умею, а она совсем была неграмотна. Но, дак ни цёрта не знала. А к ней ходила подружка, дак та старуха меня это научила. А потом научила, как овец выпускать. Овец выпускать. Дак и тожо — это действует <сказано с некоторым удивлением>. Вон, овец выпускать. Вот встану, вот у меня там во дворе порог хоть во дворе-то... тут во двор пойдёшь, на пороге. Дак... вот <А.И. Русанова смеется> тебе уж показать. <...> Вот эк вон кусок <хлеба>, кусок вот эк сюды складёшь, этой рукой сюда <т.е. пронять кусок хлеба сквозь платье от подола к вороту>. Вынешь, три раза сунешь и каждой овце, сколько их там есте, по комоцьку даёшь. Помогает это. Я уж испытала. У меня с Пудожа всё ездила женщина, шерсть брала. Дак, говорит, там за лапы все ловят, а ты <т.е. А.И. Русанова> стойшь, как барыня, и оне все из стада выскакивают — все домой!



Это нужно, значит, взять подол и просунуть в ворот?

Но-но. Три раза. И ницево не говорить тожо. Ницево не говоря и по комоцку даёшь каждой хоть сколько <нрзб.>.

А комочек — это что?

Кусоцек вот посолён-то. Вот эк вот отломишь.

От чего кусочек?

Кусоцек, ну... вот хоть бы так вот.

А, от хлебушка, да?

От хлебушка. И каждой, каждой дай.

Версия 2002 г.

А чтобы куры не разбредались, были какие-нибудь способы?

Были. Вот я слыхала, меня тут всё это учила старушка, там далёко жила. Она придёт, дак меня научила, как овец выпускать да вот как куроцёк да... Как куриц выпускать на улицу, дак пояс нать круг себя привязать, потом этот пояс вот так кружком свести, а в середину зернят дать, штоб они все поклёвали дак они будут дому держатця. Но я про куриц не знаю — правда ли, нет. Курицы у меня далёко не уходили. А вот овец, дак это хорошо. Овец тожо научила. Вот кусок... промеж туды <показывает на себе, как пропускать кусок хлеба через платье от подола к вороту>. Три раза вот. На пороге у двора. У своём-то на пороге вот у двора. Три раза. Я овец век не водила, вот стою на горушке. С Пудожа приежала тут женщина всё шерсти брать. Дак и говорит: «В деревне за ноги ловят, а вон Шура стоит, как госпожа, к ней улетают!» Хохоцет <А.И. Русанова смеется>.

А что пропускать-то нужно?

<А.И. Русанова смеется> Пропускать-то вот, через подол и туда <т.е. проникать под платьем из-под подола в вырез на груди>, отсюда вынеть одной рукой пихаёшь, а этой подхватишь, три... три раза ж нать показать. Вот так! <показывает, как проникать> Кусок! <А.И. Русанова смеется>

Кусок чего?

Хлеба, хлеба. Потом этово... этим кусоцком <А.И. Русанова смеется>. Ска<же>те, глупая старуха! <смеется>

Так это сверху вниз пропускать?

Нет, снизу вверх. Снизу вверх. Три раза проймёшь и вон каждой-то и даёшь по комоцку даёшь, вот они и знают.

Б) Из рассказов о рыбаках

10. Нельзя подметать, когда рыбак уходит (1994, 2002)

Версия 1994 г. Соб. Ю. Варламова.

Было когда-нибудь, что вообще нельзя подметать?

У нас дак примечали. У нас когда... рыбаки есте дак, што как рыбак отпавляетце, дак он... Не мести прежде рыбака. Уйдет, да потом. Какие приметы были? Не знаю, какие приметы. Я небольшая была, а мы это... тороканы были, тогда у всех тороканов было дак — ой-ёй-ёй. Мы морозили тороканов. Но дак вон у соседей. У меня отец-то... (ну ён умер, мне одинацатый год был дак).

А я думаю — <я> в цюжом доме, дак я веник взяла, дак она <хозяйка> у меня из рук вырвала и погрозила. А я думаю: што такое, што... Не дома дак. А ён потом ушёл на озёро, она гот: «Никогда, отец собирается на озеро, никогда не паши»⁸¹. Уйдет, дак потом паши». А што за примета, вот я у ней не спросила.

Значит, пока рыбак на озеро не уйдет, нельзя подметать?

Да, нельзя, нельзя. Она у меня веник — видит, что я беру, я думаю, в цюжом доме живем, дак подмести — а она у меня веник вырвала и мне погрозила. А ён-то собирается на озеро, потом ушел: «Когда отец собирается на озеро — никогда не подметай! Уйдет, дак потом подметай хоть сколько».

Понятно.

А я не знаю к чему вот это дак. А так что никогда не разбирались.

Версия 2002 г.

Вот рыбак пойдёт на озеро, дак тожо <...> Вот, бывало тороканов морозили <...> отец-то у меня ещё жив был, <нрзб.> походил⁸² на озеро. А я думаю, в чужой избе дак, я взяла веник да стала подметать пол. Эта хозяйка-та мне-ка погрозила. Ну, я веник склала, думаю: «Што такое?» А потом ён ушёл, она говорит: «Никогда, отец походит на озеро, никогда не подметай пол!» Ска: «Што?» — «А никогда не подметай, вот што...» Не сказала, для цево. Когда уйдёт, дак потом подметай, а походит, никогда не подметай.

В) Биографические рассказы

11. Девочек наказали за посещение церкви (1994, 2002)

Версия 1994 г. Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова

Я в церкви вот только... Ну, наша молодость — запрещали, не давали ходить в церковь-ту. Захотелось — еще вот эта церковь-то людям-то (?) служила. Ну а мы тут вот из этой избушки-то тут, ну, ровесница — она меня на шесть недель еще постарше. Захотелось, когда кругом ходят церкви со крестами, вот это вот... в Паску. Дак мы пошли. Мы сказали, дак нас весь день в углу продёжали. Что сходили в церковь.

2002, версия 1

В церковь я один раз пришла, вот тут вот под горой был дом <подружки>, мы с ней ровесницы, вместе в школу ходили. Пришли, захотелось глядити, как этово кругом со крестами ходят. От церковь-то рядом да. Но дак про нас сказали, дак на весь урок выдержали в угол, в углу. «Вот от-вернись и стой! Ешчо, гворит, мало, так шче на другой поставлю!» Вот. А потом стали ворочать⁸³ <церковь>. А теперь <церковь только> в Каргополе. Дак и где-ка? Хозяин вот умер, дак я ведь в Каргополе только раз съездила отпевать-да.

⁸¹ Пахать — мести, подметать (СРГК. СПб., 1999. Вып. 4. С. 412).

⁸² Походить — уходить, отправляться куда-либо (СРГК. СПб., 2002. Вып. 5. С. 121).

⁸³ Ворочать — разрушать, ломать (СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 126).



2002, версия 2

Сколько раз вы были в церкви?

Один раз⁸⁴. Один раз. Тогда уж запрещали ходить-то, один раз нам захотелось сходить, как вокруг с крестами-то ходят вот в Пасху, всенощну, ну а кто-то сказал, так нас учительница продержала весь урок в углу.

2002, версия 3. Соб. А. Стехов

У нас вот церковь тут недалеко, давно хоть разорёна-то. Я и в церкви один раз бывала. Три класса только и в школу ходила А тут с одной вот, напротив нас жила, мы вместе в школу ходили, ровесницы были. Ак захотелось поглядеть, когда ходят вот кругом-то церкви в Пасху-то вот, круг церкви ходят со крестами. Нам захотелось поглядеть. Ну и учителям сказали, дак нас весь урок продержали. Одну в угол поставили, другую — в другой. Вот чтобы не ходили.

Г) Народная медицина

12. Чтобы ребенок не плакал, кладут под подушку можжевельник (1994, 2002)

Версия 1994 г. Соб. Ю. Варламова

А в колыбель что-нибудь клали?

В колыбель? А я вот век прожила, а не знала. <...> Вот этот парень-то родился, а там у меня в Хотенове ещё внучек есть. Но. И ён этим, егерем. Говорит, парень-то ревит у них тожо, постарше вот этого Никиты-то. А приехал мужчина. Московской ещё даже. Приехал да и говорит: «Вересинки-то⁸⁵ нет в головах». — «На что?» — «Положите вересинку, — гот, — от вересинки будет спокойней». Дак вот это слыхала.

А это щепка должна быть?

Вересинка. Прутышок. Но.

Прутышек?

Прутышок. Дак ён сказал... сказал в этот... Серёжкой ён зовут. А сказал, дак мне пришлось сходить. Тожо куражился⁸⁶, плакал маленькой-то был, дак я сходила. Дак не знай спокойнее ли, не стал, у них не спрашивала, сходила там нашла, принесла, выломала вересинку.

Версия 2002 г.

А вот бывает ребеночек плачет, заливается?

Дак я вам про старуху-ту и говорила. Вот эту и звали. Да еще одну, Дарьей тожо звали. Эта Дарья вот Алексеевна, тут я говорила, что эта-то знает. Дак эта от нас недалёко жила. А тут другая-то Дарья там — та тожо вот это знала — для робят. А вот <2-3 нрзб.> был у меня внучек (живет в Хотенове). Дак ён рассказы-

⁸⁴ Рассказчица имеет в виду, что один раз была в тихманьгской церкви.

⁸⁵ Вересинка — можжевельник *Juniperus communis* L. (СРНГ. Л., 1969. Вып. 4. С. 131).

⁸⁶ Куражиться, куражничать — капризничать, нервничать, волноваться (СРНГ. Л., 1980. Вып. 16. С. 109).

вал. Приехал к нему... Ён этим, как его? егерем, внуцек-то. А у него тожо жена не задумала тут жить, была учительница. В Хотенове не понравилось жить, дак она уехала в Новодвинск, там родители живут. Там живет. Он женился на другой. Ну вот. Родился мальчик, ён тожо плакал. Ак ён <мужчина, который приехал и дал совет> какой-то тожо, не знаю, уж какой-то тожо служащий. И говорит <приезжий мужчина>: «Да что у вас ребенок-то ревит?» — «Дак вот ревит да и всё». Он гот: «Нать вересинку. Вересинку дай под голову скласть». И вот парню лучше стало. Вот Сережка мне внук. Говорит... А я в жись не слыхала. У меня пятеро было дак. И у двух сыновей по два — я говорю, вон сколько перебыло на моих руках. Я не слыхала. Дак вот нонь праздники-то стали — дак я тожо сходила выломала вересинки.

Рассказы в одной версии Былички о знающих людях

13. О колдовке Дарье Виссарионовне (2002)

Кто такая Дарья Виссарионовна?

Виссарионовна-та колдовка была, та далёко на Шагласе⁸⁷ была. К той тут ходили пастухи вот, што как коров пасти да всё. Та умела всё, гворят, этово... там отколдаивать и приколдаивать и всё. Я той дак боялася старухи.

Вы знали ее?

Знала, знала, знала, только не пришлось... я с ней никогда... Она тут гостила по сторону нашу и по другу гостила. Дак тут раз соседка-та пришла дак говорит, што, говорит, она кому дак вон заплатят хорошо, дак она и лягуху высу... выпойт. Я гворю: «Не может быть». Умела колдовать, што лягуху выпойт, сушёную лягуху, высушит нать лягуху и с этой водой напоит, и тот цёловек, он высохнёт. Дак я с ней даже боялася, а уж насколько правда? Вот она у ней гостила, у ней гостила Маремьяна, женщина-то была, тожо нету живой. Говорит (эта Дарья у ней гостила), говорит: с этой Дарьей и опасно знаться. А ска: «Што?» «А, — гворит, — она мне своя, дак». А гворит: «На ково там, хто злой, дак научат, дак хорошо заплатят, дак, — говорит, — она это сделает». Дак я и боялася этой Дарьи Виссарионовны.

Рассказывали, что она делала?

Да, ну, рассказывали, што, говорят, она может сделать это. Ей тожо уж давно нету и брат у ней был тожо... ни знай, забыла, как ёво звали, Виссарионовичь всё, всяко не Иван, не знаю как... Виссарионович звали, она Виссарионовна, тожо умел.

А он что умел?

А тожо дотыкались⁸⁸ люди. Я ево знала тут. Такой всё сам стряпал, всё делал. Доць придёт в гости с Ленинграда, ён ней ни к цёму не допустит, гворит, не даёт ни сострять, ни цёво, сам сварит и всё делал. Така женска басня была у нёво, как женщина.

⁸⁷ Шаглас — правый приток р. Тихманьга.

⁸⁸ Дотыкались — зд.: приходили за помощью к этому колдуну.



Что Дарья давала пастухам?

Пасти, пасти, какие вот слова дак. Пасли.

Это какая-то тетрадка?

Ну не знаю вот. Вот хоть какой пастух, вот у нас сей год тожо пастух пасёт без руки один. Уж он тожо цёво да знает. И погонит рано, пригонит вот... всё угонял... Я вот у Нины-то доила-то корову, она уедёт, дак я доила корову, было ищчѐ минут так пятнадцать седьмово. А теперь шесь часов, ён уж тут. И вечером допоздна пасёт с одной рукой и огороды нигде нет. Как ён держит стадо? Ён тожо неспроста пасёт. Тожо што-нибудь да ёму хто-то помогает. Раньше-то огороды да всё было. А всё-таки корову на эком гнусу и удёржит. Што веть у нево не спросишь, скат: «Тебе какое дело?» А я одна-то подумаю, што он тожо неспроста пасёт.

14. Анна Васильевна может «намолить на худо» (2002)

<Соседка Анна Васильевна часто ругается матом> И вот любит и то ещё, што вот: «Я тому намолила, другому намолила», — вон это. Я третий год ей боюсе даже видеть. Да, даже на родную доць... сидела на диване, на диване сидит... У Ольги Степановны не были?

Были. Были? Вот у ней диван-то видели как стоял?

В доме не были. Не видели? Так она сидит на диване и на икону-ту вот этак вот наизвороть⁸⁹ <т.е. сидит боком к иконе, искоса поглядывая на нее и крестясь> и молит на свою доць. Вот кому <?> — всем намолила. А я третей год, — в одной деревне живём, — да и стараюсь не видеть ей.

Как это «намолила»?

Да так намолила, што у одново мужика там вот у Екимова в-за рекой лошадь украли ночью и сына убили. И приладилося, как што... сына нать хоронить и лошадь украли изо двора, ис конюшни, конюшня напротиву, в-за рекой. Но... вот она и с чем намолила. Тут вот, вот тут вот в доме-то все выкурились. Тожо намолила, што она намолила. Розбило параличём, дак это ить страшно и сама рассказывает люди и молитсе: «Вот я намолила». И в том там Прокине⁹⁰ Замятин — тожо уехали и тожо она намолила. Вот. А доцери молила, што как будто бы этот... у доцери-то, у доцериново-то мужа Олѐшка, сын ейной, украл сети. Но. А сети-то доць опознала, што мужа сети-то — у нёво. Дак она тожо сидела сама э-то наизвороть. Да я ска: «Да с тобой тут опасно знаться!» — «Да, опасно!» Правда ли, неправда ли, вот это што намолит, ак што и молитця, так ведь надоть тожо, ведь надоть, а ищѐ столько матюжок, дак я и подумаю, я уж ёй ницѐ не сказала, я ушла: «Ольга, ты што не придѐшь-то?» Да я знаю, што ёна увидит, как ты идѐшь, дак она придѐт. А у ней только вот это место. Я и... вот в одной деревне живём, я три года не видала и не желаю ей видеть. Вот тут соседка-та с Ленинграду-та приѐжат: «Шура, вы што с Нюркой-то, не говорите, этово, ругаетесь с ней?» — «Нет, не ругаемсе». — «А в цѐм прицина?» А гворю, в том вот, у Ольги была, што тому намолила, а другому намолила она. Живѐт без ней. Я никуда не хожу, вот ко своим-то когда сунуся, а так никуда.

⁸⁹ Наизвороть — с поворотом (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 325).

⁹⁰ Прокино — деревня, входящая в с. Тихманьга.

Кому она молилась?

Дак што молитце, Богу молитце, дак ведь тожо надоть у Бога-то ить тожо заслужить-то как людям-то намолить-то. А тово не подумат, а вдруг да на ей цеве-то обрашчитце⁹¹? Ведь и тожо нельзя это-то, ведь намолить — так нать святому быть. Как она тут, какая, из матюшек не выходит, дак ну што Господь ей будет слушать?

Так не послушал Господь?

Дак с ними-то случилось, это-то случилося, а только што она хвастат, што она намолила-та. Дак што, как она может намолить-то? Вот она-то хвастат, што: «Я намолила, я намолила».

Получается, что можно намолить на злое?

Ну так што, ведь наить молитця-то, нать вить Господу-то Богу тожо ведь как-то услужить, а у ней столько матерново слова. Я Ольге-то гворю: «Как она?» А она гворит: «Скажу, матюгаецця-то эдак». Дак она как намолила-та? Она гворит, што матюшку скажет да креститця: «Спаси, Господи! Спаси, Господи!» <смеется> Вот.

А я думал, что молиться можно только на доброе...

Да, на доброе, а на злое-то ведь нельзя. Вот людям добро сделать, дак от это не грех, а тут што людям вот э-то намаливать. Я вот нагладелась на соседей, так не дай Бог никому крещёному. Эдак. О-ой.

15. Пастуха хлестал леший (2002)

А вот ещѐ в Коласникове знал Бурков Фѐдор, ён ко всёму знал. А вот доць была, оне с доцерью несогласно жили; она и теперь-то, я не знаю, выходила она за Трусова, дак не знай, как она пишетьця-то; она не один раз выходила, не знаю, как ей фамилия-та, Клавдия Фѐдоровна, девоцья-то фамилия Буркова. У ней тожо отец знал хорошо. Скотине, ён пастухам давал эти вот, пастухи-та как погонят, тожо знал. Нонь-то вот ведь ницѐму не верят, а вот это-то я испытала, дак я это знаю.

Что он давал пастухам?

А ён тожо какие-то давал пасти-то дак. Тожо ить пасут вон. Тут вон старик из-за реки, из Заполья пас, дак ён, гворят, с лесным знался, лесным, дак цѐво-то он не так сделал, дак ёво, гворят, берѐзами хлыстало. Ещѐ, тожо што ну кака-то сила есь, я вот этому верю, што што-то есць.

16. Глухая цыганка гадала с зеркалом (1994). Соб. Ю. Варламова.

С зеркалом гадали как-то?

Гадали? А гадали, я цыганку дак видала. Вот эдак в сторону да в другу вертит. Цыганка. И всё говорит да как у ней в зеркале написано. Вот.

А не говорили, что нужно носить зеркало от сглаза?

Не слыхала я. А со зеркалом хто пойдѐт? Вот цыганку я видала. У нас это <нрзб.> был за семь километров, вот деревня. Вся бригада, все соберемся и

⁹¹ Вдруг да на ей цеве-то обрашчитце — т.е. «намоленное» на других зло обернется против самой А.В.



жать (?) ходили. А шли цыганы, на большу дорогу вышли обедать, ён рядом <2 нрзб.>, а цыгане шли, дак вот цыганка в зеркало гадала. Ну уж гадала дак гадала. Молодая цыганка, глухая-глухая, сама ницё не цюет, а в зеркало глядит дак, как будто там у ней написано всё. Мать говорит: «Я не умею». Стали заставлять тут мать: «А я не умею, а вот, — гот, — у меня Женя умеет». Мы говорим... А бабы-то говорят: «Да эка Женя молодая». А вот в этом... в конец войны тут, про мужей которы гадали, что мужья-то на фронте дак. Ну дак она и тут первой стала гадать женшчине. Дак говорит: «Ты про мужа узнаваешь, а вы, — гот, — с мужем-то жили дак как кошка да собака, — гот, — ён тебе слово — а ты ему пятнадцать!» Правда. А другая женшчина: «Ну-ко мне!» А она и говорит: «Ты вышла-то замуж-то дак <2 нрзб.> рядом». Ён был вдовец а она стара дева. И вот рядом жили, рядом жили. Ён ей взял. Но. А потом в этово... Потерялся у них сапоги. И у него у жениха-то этого был отец. И ён <отец> сказал, что она <жена> украла. Вот они через это стали грешить и разошлись. Вот эта цыганка только грехи развела⁹². При всех бабах сказала. Говорит: «Вы розошлись-то, — говорит, — из-за сапогов?» — «Из-за сапогов». Сама се... два раза ей скажет. Говорит, этого: «Грехи-то свёл⁹³ Федорко?» Федорко. Федорко-то был дедко, а ей был свёкор был. А сапоги-то вот украла Катя. И всё правда и вышло. Но. Ак потом уж ён женился на другой дак. Олёша-то потом жалел. Что вот дедка сказал на ней-то, а она и не виновата была. Вот цыганка-то так цыганка. Я говорю, экой цыганки нонь не увидишь, не встретишь.

17. Мужчина гадал при помощи стола (1994).

Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова.

Были люди, которые могли сглазить?

Наверное, есть, вот ещё вам случай рассказать. Вот ведь в избушку-то под горой теперь-то не живёт ниhto. Там приходил... женщина у нас старая, давно её нету, ейный хрестник. И вот... А я ходила ту зиму на озёро вот с рыбаками. Куда только меня ни пихнули. Ну, они и говорят: «К Обьездчиковым приходит мужик и ён столом гадаёт». Я говорю: «Не может быть!» Столом гадаёт. Столом, столом гадаёт. Я говорю: «Как он столом гадаёт?» «А в трубу, — говорят, — говорит, руки назад положит и в трубу говорит, а стол, — говорят, — ходит на двух ногах». «Неправда, — я говорю, — ён как-либо обморациват⁹⁴». Как-нибудь обморациват ён. Ну вот, мы раз идём... в Паску, в аккурат Паска-то вот... А Паска-то того году была в марте. Ну вот, идём, а ён... оне-то и говорят, что я не верю-то, он говорит: «Ну-ко, зовите эту женщину, ту, которая не верит-то». У меня тогда ещё детей не было. А я взамужем была, да не было детей. Ну, они мне: «Зайди, зайди». Ну, а я говорю, бабка-то у меня строга была, свекровка-та, я говорю: «Мужики-то придут, а меня нет, дак опять скажут, где-ка?» Но. Я говорю... «Да иди, давай, ненадолго».

⁹² Грехи — ссора, раздор (СРНГ. Л., 1972. Вып. 7. С. 135). Грехи развела — вскрыла причину ссоры.

⁹³ Грехи свел — т.е. свекр оклеветал невестку, что стало причиной ее ссоры с мужем.

⁹⁴ Обморачивать — обманывать (СВГ. Вологда, 1990. Вып. 5. С. 124).

Ну вот мы зашли: моя сестра и вот эта сноха-то моя (у них в избе сноха-то вот из этого дома жила). Ну этот мужик вот... ён поставил что ён... оне-то сказали, что я не верю <нрзб.>. «Ну, давай, садись!» Ну вот мы сели цетверо. Ён никак не может, стола-то никак не может поправить. Но а эта-то, соседка-то вот была, как у меня через дом-то. А она была рыжая, у ней волосы аж такие. А ён-то знал. И ён сперва мою сестру: «Ну-ко ты выйди». Ён не смел прямо-то сказать, что ей не понравитця. Та вышла. «Выйди в сени». Стол всё равно не идет. А вторая — она с краю сидела (моя сестра сидела, потом она, а потом <брак записи два-три слова>). «Ну-ко ты выйди!» Та вышла. Настей мою сестру звали. «А ты заходи!» Та зашла — стол пошёл. «Топни всеми ногами!» Он всеми ногами топнет. Вот. Потом: «Ну-ко, которая вот не верит, дак ты ей пушче колоти в ноги!» Ну вот. Котора не верит <А.И. Русанова улыбается>. Ну, а я сижу вот эдак <нрзб.> столом-то. «Ну, сколько у меня детей будет?» Ведь он стукнул семь раз! Я говорю: «Ой-ой-ой-ой! Я <нрзб.>». Ведь вышла правда: пятеро живых, двое умерли. И первы-то двойники были, две девушки. <разрыв записи> Рожоны, некрещёны. Вот у меня у самой испытано. Двойники были. <разрыв записи> И правда, что и... нагорожено, что пять девок будет и два сына. Ведь и так и вышло — две девушки мертвы умерли, да три есть, да два сына. Вот. Дак ён стол эдак (?) подрожит, вот эдак. А вот цего ён говорил, я тожо не знаю. Ён — в трубу, вот труба вот тут открываецця — душник. Ён вот эк встанет, руки назад положит, в трубу шопцет, столу приказыват, а стол своё дело делает — *колотит*.

18. Как выводить червей из огорода (1994).

Соб. Ю. Варламова.

У меня это доць во Владимирской области. Дак тожо там, гот, ой, сколько — кто к чему знает. Это вот... Церви, церви, говорит, перебрались — ржаное поле... у них вот так дом-то стоит, как вот в ту сторону лицом. И туды дальше полё дак ой-ой какое, далёко-далёко. Прямая дорога в полё. Насияли ржи. Вот я-то была — дак овёс был. А тут-то ржи насеяли. И ржи, говорят, церви не любят. И церви все перебрались к ней в огород, в картошку. Картошку-то всю вот так изнорили⁹⁵. <разрыв записи> И говорит: «У тебя, — гот, — картошку изнорили вот церви. Вон у тебя ржаное полё». Но. А она говорит: «Дак цё мне с ними сделать-то?» «А, — гот, — ты найди первую церву... Встань в полноць, среди ноци стань и, — гот, — первую церву увидишь — и, — гот, — накричи на нее, наругай, натопци, ругай всяко. И, — гот, — она уйдёт, дак ей — гот, — нать не бить, не бей! Наругай ей всяко, ногой потопци перед ней, она уйдёт и всех цервей уведёт». Дак вот насколько правда? Но после той поры не бывало их нать.

Это та бабка так сказала?

Та бабка так сказала.

А где это было?

Владимирская область, город Киржач. У них тожо такое село. Это... Огород-то у ней круг дома дак.

⁹⁵ Изнорить — изрыть ходами, норами (СРНГ. Л., 1977. Вып. 12. С. 159–160).

*Христианские легенды и молитва**19. Легенда о человеческом веке (2002)*

У вас говорили «заесть чужой век»?

А, цюжой век, ну вот я, наверно, заела цюжой век, што восемьдесят два года, другой год идёт, вот в мае восемьдесят два будет. Живу, дак вот я уж заела цюжой век.

Это говорят так у вас?

Говорят, говорят, говорят. Как у нас тут одна рассказовала, говорит, вот мы цюжой-то век живём. Забыла, теперь-то мне не рассказать всяко. Говорит вот... будто бы Господь сказал, сколько цёловеку жить: пятнадцать годов. Цёловец говорит: «Мало!» — «Двацать». — «Мало». — «Ну, давай прибавим. Собака десять годов живёт, так прибавим десять годов собачих». — «Мало». Но. Потом: «Давай десять годов прибавим лошадиных». «Всё равно мало». — «Гот, — ну живи ты, цёрт с тобой, сколько знаёшь». <А.И. Русанова смеется> Вот такое слышала. Ну, так она рассказывает: «Вот, — гворит, — мы пока живём свой век да ещчэ обезьяниных десять годов прибавил». Гворит: «Вот пока робят-то нету, тут настояще-то и живёшь. Потом как дети-то пойдут, вот на них лаёшь, вот собачий-то век, вот тут собачий. Ну лошадиный-то потом, — гворит, — годы-то будут такие, што наит работать-та. Вот гворит, как лошадь-та и работаеш, этот лошадиный век. А старой-то будёш, — гворит, — будёшь уж дразнитця да всё. < А.И. Русанова смеется> Вот этот обезьяний век». Я-то нонь забыла, мне так не рассказать. Вот цёловеку сколько Бох наприбавлял годов. Дак от как пока свой-то век, дак а потом уж цюжой-то живёш, дак.

Кто это вам рассказал?

Это в Тирюшине, из Тирюшина Клавдея была така, многознающая была. Мне по хозяйину-то была она ещче своя. Так от в гостях-то было, так она и рассказывала. Давно, дак я уж забыла нонь-то, она-то интересно так раска... она много знала кое-цёво.

20. Христос ходил по земле. Христос плыл на корабле (2002)

А не говорят, что Христос по земле ходил?

Я это тожо слышала. Но што не видала, слышала, говорят, где ступлено ногой, дак, нога знатко⁹⁶, на камню дажо. Слухи носились, а Бох знаёт, так ведь? Не знаешь дак. Кабы видел бы, знал.

Таких камней не видали вы?

Нет. Нет-нет-нет. Нет. Говорили, што где-то на камню. Как Ён шол босой, это... ступил куды — тут и след знатко. А Бох ёво знает, где-ка?

Так это чей след?

Это след вот Исуca-то Христа. Когда вот тут ёво ловили-то. Дак Ён шол, говорит, дак... Вот это рассказывали тожо, што вот это, была буря. Корабель-то ён шол по воде. Ево здынало⁹⁷. Уж насколько правда, Бох знаёт.

⁹⁶ Знатко — видно, заметно (СРНГ. СПб., 1995. Вып. 2. С. 255).

⁹⁷ Здынять — поднимать (СРНГ. Л., 1976. Вып. 11. С. 240), т.е. корабль качало на волнах.

Корабель вроде какой-то тонул. Тонул. И Ён был в корабле. А Ён корабель спас, и по волнам идёт. И вот тогда поверили, што Ён... Бох. Вот это слышала. Што кабы видал, дак сказал, што точно.

21. Легенда о Христе, спасшемся под можжевельником (2002)

А почему осина — проклятое дерево?

Ну, это ей считалось вот, я слышала, будто бы вот когда Христа-та, Исуca-та Христа вот ладили ростянуть-то, но ён под каку деревинку прибежит, прибежал под осину, осина задрожала, што не будет спасать, он сунулся под вересинку, дак вересинка щитаецця, как святое дерево, а вот осина он сказал: «Дрожи ты отыне до веку». И она отыне довеку хоть тихо, а она всё равно трепещетця. Я подивилася, ходила за клюквой, вот когда? Да прошлой год. Но это вон осины-то никогда их не бывало среди болота, дорога-то была наложена, а потом нонь-то стало заростать. Так вот по правой руке и по левой <...> А я иду и осинок десять, они только молодые, иду да, ска, оне цёво? Тишина такая, а хлебышетця, подошла, ска, ты погляди! Ну, тут на пожнях-то есть, а тут-то в болоте кругом тишина, а она всё равно. Все. Я и вспомнила, ска Иус-то Христос их проклёнул. Осинка эта... Вересинка-то спасла, а осинка, што боитця, не пустила. Он говорит: «Дрожи ты отыне до веку». Она так и дрожит. Уж не знай, сколько правда.

А о вересинке так и говорят: «святое дерево»?

Да. Святое дерево. Што Исуca Христа спасла, дак.

22. Легенда о Николае Чудотворце (2002)

Слышала, што Николай-то Цюдотворец ехал с сеном и ёво опружило⁹⁸. Ну вот, идёт мужик, и он у нево спросил, грит: «Помоги мне вздынуть⁹⁹». А тот и не пособил. Прошел мимо. Другой идёт мужик. «Помоги мне пособить, это вот, здынуть волоцюгу¹⁰⁰». Тот помог. «Как тебя зовут-то?» Грит: «Николаём». Отныне ты будёшь... два... два дня у тебя будёт рожденья в году. Вот это... это слышала. Отныне ты будёшь два дня рожденья. Дак оно так и есь. Один Николай осенью, а другой весной. Два-то Николая и есь.

Так сам Никола Чудотворец это сказал?

Да. Сам Николай ехал с сеном.

И мужика звали Николаем?

И Николаём мужика звали. Первый прошол — не помог ему. А другой-то помог. Он и спрашивает: «Спасибо, и как тебя звать?» — «Николаём». Отныне ты будёшь праздновать два... на году два года... два дня рожденья. Дак один Николай вот в мае, а другой — в декабре.

А вот Касьян раз в четыре года бывает...

Но. У меня... хто у нас родился-то, хохотали мужики, говорят, через три года на четвёртый день рожденья празднует. У нас в Тихманьге какой-то <человек>.

⁹⁸ Опружить — перевернуть, опрокинуть (СРНГ. Л., 1987. Вып. 23. С. 305)

⁹⁹ Вздынуть — поднять, приподнять (СРНГ. Л., 1989. Вып. 4. С. 262).

¹⁰⁰ Волочуга — небольшой воз сена (СРНГ. Л., 1970. Вып. 5. С. 73).



23. Молитва-оберег (1994). Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова.

(искаженное стихотворение Ю.В. Жадовской «Молитва к Божией Матери»)

«Мира заступница, Матерь воспетая,
Я пред тобою с мольбой.
Спутница грешная, мраком одетая,
Ты — благодатью покрой.
Если настанут мои испытания:
Скорьби, утраты, враги,
В трудную минуту страдания
Ты мне в мольбе помоги.
Радость духовную, надежду великую
В сердце моё положи.
С ангелом Божиим в царство небесное
Ты мне-ка путь покажи».
Вот только одну я на свете и знаю молитву.
Это вас научили...?
Это научила вот эта Шура-то, ей тожо Шурой зовут.

Из рассказов о рыбаках

24. У рыболова нельзя спрашивать, куда он идет (2002)

У нас старик бывало был да как пойдёт (Кузьмой звали): «Кузьма, ты куда?» Ён (матюкливый тожо был), хе, не одну матюшку сказал, а то так: «На кудыкину гору! Никогда не спрашивай, пошла... подальше!» <смеется> Вот. Не скажет никогда. «Далёко ли», наоть сказать, «далёко ли пошел?», а не «куда?». «Далёко ли пошел?»

25. Рыбачья примета про добрую встречу (2002)

А рыбаки ещё — ведь другие оприметят¹⁰¹. Вот рыбаки-то. Раньше рыбаков-то было много. У нас ферма-то была там. Идешь — они встречу попадают. Либо бежишь вот этой дорожкой туда — то дорогу пересекают. Я сперва безо всякой задней мысли. А потом вот у меня вот этот сын-то. Там избушка была. Вот вы куда ходили так, на берегу там была избушка. И он там ночевал. А, — гот, — один старик пришел да и говорит: «Вот как Шура бы в каждый день попадала, ак я бы и рыбу ловил». Дак мужик ещё: «А вот стрету попадёт — дак я всегда наловлю. А другие попадут дак — никогда ницево». <А.И. Русанова смеется> Я с той поры стала бояться. Он <сын А.И. Русановой> пришел да и сказал. Говорит: «Мама, Федя Монахов говорит, что ты как встречу попадешь, дак он хорошо наловит». Я потом стала боятце. Вот оказия-то ещё, другой год, а как он не наловит, дак я буду виновата! Говорит: «Вот она бы каждой день попадала встречу дак...» Мужики, — гот, — хохочут: «Ты сиди у гумна да гляди, как она бежит, дак ты в то время и выходи!»

¹⁰¹ Оприметить — запомнить, приметить (СРНГ. Л., 1987. Вып. 23. С. 295).

Рассказы о природе

26. О птице лесной бурашек¹⁰² (2002)

А я маленька была, так ищё плакивала. Одна <птица> летит эдак: «Ы-хы-хы-хы» <подражает голосу птицы>. Вот эдак. Я пойду к отцю, когда ишчо жив-то был. Ну что, мне одинацатой год шёл. А ён уйдёт рыбу-то ловить, нога-то эдак не гнулась, дак ему цезер болото-то худо. Мне мама разбудит: «Пойди до школы-то сбегай, снеси хлеба». Я иду иногда, а ён <птица> летает, а я плацую иду. Што хто надо мной хохочет. Приду, <отец говорит>: «Ты што опеть уплакалась?» — «Да <нрзб.> хто надо мной летает и всё „ы-ы-ы...“ <подражает голосу птицы> вот эдак». — «Да это лесной бурашек...» <смеется> Бурашек, лесной бурашек называетца. <...> И ён недавно вот гоготал, каково дни летал.

27. Вороны мстят собаке (2002)

Робята, мои вот внуки-то, пошли лето встретить, да ешчо тут соседи парень (тожо из армии сей год прышол). Пошли лето встречать, а у наших-то была собака. Ну вот, они увидели гнездо вороньё и вот забрались туда в гнездо, один залез, этих, ворон кидал, а собака трёпала этих воронят. Ну, я вот ис тово дома, в етом у мня там были овцы. Навоз выкидываю: да што собаке вороны не дают ходу?! Собака-то выскоцит, так вороны-то как налетят, дак ево хватают, дак ён — вай-вай-вай — скоряй во двор убегает. А Варька-соседка хохочет. Я грю: «Ты погляди, што творят вороны!» «А оне творят, оне знают, чево делают, — говорит, — ён у них воронят трёпал». — «Где?» — «А, — грит, — Ванька да Серёжка да Сашка пошли лето встретить, увидели вороньё гнездо, залезли, — грит, — скидали воронят, а ён трёпал». Смолькой звали собаку. «Вот они ему мстят». <А.И. Русанова смеется>

28. Техник рубит посаженные деревья (2002)

Рубить можно всякое дерево?

А рубить вот... Проводили дорогу, вот где я-то родилася, так туды вот позади в самую реку ездили. А вот это где дорога-то теперь, тут вот Обьезчиковы назывались прозвищё. Кузнецовы фамилия, а Обьезчиковы звали. Тут были рябины да черёмухи, а рябины-то ак эки — во все стороны толстые. Ну, приехал техник ли, как ёво назвать. Надо дорога прямо провести. Вот тут мост, мост был всёгда худой-худой такой был. Хвои да кое-цё накладывают, весной унесёт, осенью унесёт. Наладить мост и провести дорогу. Ну да тут хозяйка-та: «Нельзя рубить, — говорит, — это дерево, эти деревини сажоны, так сажоны деревини нельзя рубить». А мужик тут был тожо вот на горшке, ихнёво дома теперь нету. Но все стоят, а я небольшая была, ска: «Ой, опять нашы <нрзб.> будет колотить. Не давай, Дарья, не давай прорубить».

¹⁰² Видимо, имеется в виду бекас Gallinago gallinago, арх. лесной барашек, самец которого при токовании издает характерные звуки, напоминающие блеяние молодого барашка.



А ён стоял, стоял: «А, Господи, благослови!» Нацал рубить и все срубили, — ницёво не сделалось ни с кем. Обрубили, обрубили. У них тут были и черёмуха, и рябины, всё большие кусты были, обрубили.

29. Деревья засыхают, как люди (2002)

Я вот один раз заметила. У меня сёстра, это сёстра дочь <т.е. дочь сестры> была в этом, в Алма-Ате замужом. И околалося у ней двое детей. Ну а я ска: «Ты гляди, как Люськина семья». Цётые росло, эта высока. Я ещчэ так мал-то подумаю, вон ска Иван, та стала вянуть, вянуть, вянуть. Я подумала сама: те три деревинки, а я каково году (их вон пенёк стоит) вырубилa всё. Та повяла. А потом вот от соседки слыхала. У ней муж тожо был. Вот следуший дом. Через мой-то дом туды. Она посадила три берёзы и тожо завитила¹⁰³, муж-то был на войне. Тожо высохла деревина.

Она заветила одно из деревьев?

Да, она завитила, што придёт ли нет живой. У ней было две доцери, дак вот одна-то нонь живёт в Ленинграде с мужем, приежжает в каждый год. Вот там на горушке. От меня-то через дом.

Как она заветила, может, сделала помету?

Она завитила так, што придёт ли нет муж живой. Вот што это вон это на нёво деревинка, а те две — две доцери. Ну дак, эти доцери-то остались, а та посохла.

30. О елочках (2002)

Какие деревья хорошо возле дома посадить?

А эти деревья, вот всё говорят, как ёлку посадить. А ёлки я вот и нонь <обрыв записи> Где ни попреметишь, а мало у ково ёлки нет.

А насчет рябины?

А рябину эту садили, рябина, черёмуха, это тут уж святое дело, тут уж рос-ли всегда. Мало у ково не было. Вот эту, вот эту-то ёлку, против-то вот стоит у мя. У моево-то отца брата, дядя Саша был, в Ленинграде жил. Тожо в войну розбомбили там. Ён каким-то там был ещчэ нацальником. Ёво на фронт не брали, и тожо погиб, когда вот на Ленинград-то нападали дак. Так вот ета ёлка евонна, а тут вот Олешка сей год спилил. Оне приежжали. Василий жил в Мурманске, а дядя в Ленинграде жил. В одно время спишутця. Оне вместе в школу ходили и всё. Спишутця, приежжали, фотографировали, цья ёлка лучше. Да у дяди-то вона вон кака ловкая ёлочка, а у Васи-то была вона вон кака. Одна туды, другая сюды. Эти неловкие были, Олешка сей год спилил.

31. «Кукушкины слезы» на березе (2002)

А кукушкины вот слёзы — дак я на этом, на берёзках-то видала, што кукушкины слёзы. На берёзах, на листочках красные эти капельки. Дак вот ту и называют, что кукушкины слёзы.

¹⁰³ Заветить — загадывать, примечать (СРНГ. Л., 1972. Вып. 9. С. 310–311).

А почему так?

Не знаю. Там вот за вениками когда придешь: это не нать ломать, тут кукушкины слёзы. Что красные капельки.

А про кукушку что-нибудь рассказывали? Что это за птица?

Так птица вот — слыхала, что там сколько годов жить. Дак тожо — правда ли неправда?

32. О морском млекопитающем белухе (*Delphinapterus leucas*) и буре на Белом море (2002)

Я летом боялась. Вот когда мы в Онеге-то грузили американски-то корабли. Ну, вот у берега прогрузят двенацать суток. А потом выводят к Соловкам. А Соловки-то — вот как из моёво окошка церков <т.е. недалеко>. Я погляжу — вот так Соловки были. А нас вот — не розрешали туда. Не розрешали. Вот везут-то ещчэ на барже, а мы туды пробрались к капитану-ту, и вот снизу-ту вот такие — шире, шире, шире — и как вот с ызбы такое вьюно¹⁰⁴. Мы говорим: «Што там такое-то?» Как будто печи топятце — из воды. Ну вот мы спрашиваем у этово капитана-то: «Там цево, как будто печи топятце, и вот тако с ызбу такой вьюн?» Он гот: «Девки, это белуга, — гот, — вы под страсть идете, — гот, — будет уж ураган». — «О-ой. Когда?» — «А, — гот, — может сутки пройдут, а может, и двои. А будет». Это белуга. А вот эту белугу што-то мало вспоминают. Вот в телевизоре-то там акула да всё. А што-то белугу мало вспоминают. А ён тогда назвал: белуга. Она к худой погоде. Снизу так вот эко, а потом шире, шире, шире — как вот дым из трубы идёт и всё прямо. Ну, как и взяло ковыреть¹⁰⁵! Ну, пол этово... полкорабля-то было... корабли-то дак о-ой какие высокие! Полкорабля-то было нагружено — ну как и взяло качать! Стали звонить на Соловки, што вывезти робоцих. Не розрешили. Будём наблюдать, а вывезти не розрешили. Там военные части были, дак нам нельзя туда. А корабель-то был этот... американской.

Так эта белуга в воде?

В воде. В воде. Дак, белуги-то не видно, а она только идёт... этот пар-то идёт. Мы самой-то рыбы ведь не видели. Какая она есь?

Над водой пар?

Над водой и кверху. Ну, вот ён сказал, што, гот, может сутки пройдут, а может, двои. А будет. Ну, и сделался как шторм-то, дак думали, што опрокинёт.

Это белуга?

Белуга, белуга-то вот. Но, как она называется? Акула. Белая акула. Потом белуги не называли, белая акула. Ак, наверно, одно и то жо. Я исчэ вот так-то одна да подумаю, што этой белуги — вот только тут капитан-то сказал — а што этой белуги никогда не вспоминают? А колько раз назовут белая акула. Наверно эта белуга-та и ести. Гот, на ней заехать¹⁰⁶, вот когда она нереститця, дак они

¹⁰⁴ Вьюно — вероятно, имеется в виду печной дым над избой.

¹⁰⁵ Ковырять — зд.: болтать, подбрасывать (ср. ковырять — «повертывать, поворачивать» (СРНГ. Л., 1978. Вып. 14. С. 40).

¹⁰⁶ Т.е. если корабль попадет в стадо белуг.



может любой корабель опрокинуть. Вот они такими стадами ходят. Ну вот, и это кацало да кацало нас, нам сказали: «Разойдитесь по лодьям¹⁰⁷». Было пять лодей. Мы цетыре, цетверо зашли, а в лодье-то там это тожо, наверно, это — отдыхают ли там и спят¹⁰⁸. Там соломы настелено и пецька такая железная. Мы зашли. Зашли и этово — прикорнули¹⁰⁹. Ну вот, одна девка вышла — с Рягово¹¹⁰ была — «Девки, ведь мы одни!» Мы спугались. Вылезли все, орём. А это везут, как называетця в море-то дак — банка, банки¹¹¹. Вот как охлеснет такой вал — вот так, там камень дак, наверно, камня. «Давайте прыгать!» А где прыгать — несет эдак! Прыгать. Говорю: «Что вы, ведь через реку-то браживали? В реке-то камни-то какие склизкие — прыгни вот, водой хлеснет — да и всё. Сидимте!» У одной девки-то был сарафан-от — вот раньше кумасники были вон — косынка. Мы косынку-то к тесине-то привязали, все цетверо держим. Косынку-ту. А, наверно, это недолго прошло — схватился этот, что нету лодьи-то. Дак нас догонили. Догонили. Я с той поры набояласе воды! Нать через реку — вот река рядом да — не переехать.

33. Чтобы дождь перестал, считают «сорок плешатых» (1994).

Соб. Е.Е. Левкиевская и Л.Р. Хафизова.

Что делать, чтобы был дождь, когда нужен?

Тоже, тоже, тут эти женщины — все умерли. Бабы ходили... Да я ещё... ещё работала, не на пенсии была. Но дак Анна была Парамонова, этой не знаю, Марья Комарёхина. Вот встали к скотному двору: «Давайте считать сорока плешатых!»

Сорока плешатых?

Сорок, сорок плешатых. <смеется>. Вот пальцы дозагибали <смеется>. «Сорок плешатых, — говорит, — насчитаем, дак перестанет дождить». Две недели подряд ведь выдождило. Вот стали, до скотного двора добежали. А как льёт-то — как из ведра! Стоим под крышей, кто, по Тихманье-то, кто кого плешатого знает, всё пальцы загибали. Сорока назагибали — тут вот стала хороша погода. <смеется>.

Народная медицина

34. А.И. Русанова лечила нарывы (2002)

Как вы лечили с помощью безымянного пальца?

Меня учила... Пока коров доила, у меня половина группы была туготеловатых коров. Дак я и эк-то подою, и эк-то. И место (?) пальцы. Дак у меня

¹⁰⁷ Лодья — буксируемое судно без мотора, баржа (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 139).

¹⁰⁸ Т.е. в «лодье» есть отсек для сна и отдыха.

¹⁰⁹ Прикорнуть — вероятно, здесь в значении «задремать» (СРГК. СПб., 1999. Вып. 5. С. 171).

¹¹⁰ Рягово — село в Каргопольском р-не.

¹¹¹ Банка — вероятно, имеется в виду подводная отмель (Толковый словарь русского языка: В 4 т. М., 1935. Т. 1. Стлб. 86).

руки-то уж всяко привыкли ходить. Какая корова, дак так и... Меж перста-то и всяко это... И сделался нарыв — то на этом персту, то на этом, то у той руки, то у другой. Вот я поговаривала-та. Меня одна старуха и наутила тожо. Она говорит: «Шура, ты заговаривай, не давай розболитця, а разболитця-та дак веть ой <?> не тошно дак ой-ой!» Бюлетня не дают, пока не пройдёт, а пройдёт, так потом самой лехце. А как наболит, так ой-ой. Она: «Ты сама-та, сама-та! Безымянному пальцику имени нет, — гвори вот так вот, — этой болезни здесь места нет». Вот три раза, грит, поговори. И ведь потом колько раз обстою. Да ещё этово учила: «Девять, восемь, семь, шесть, пять, цетыре, три, два, один». В обратну сторону, вот так три раза, я гворю, процитай да через левое плечё. <Имеется в виду, что надо водить безымянным пальцем вокруг нарыва против часовой стрелки девять кругов, отсчитывая их при этом от девяти к одному; эта процедура повторяется три раза> И всяко люди-то знали, дак и науцят. Я гворю: «Ну, слава Богу, кое к цёму наутили».

35. Ребенка от сглаза умывают

через скобу или через камелёнку (2002)

Бывает, что ребенок плачет, вот у нас говорят, что сглазили? У вас говорят так?

Да. Говорят, говорят. Дак вот заставят, когда рычит, дак у меня бабка-та была, свекровка-та, дак и скат: «Умой через скобу <ручку двери>, через скобу умой, соли на язык положи да через скобу». Но слов никаких не говорила. Иногда расшумитце надо мной: «Ни церта-то ты не малташь¹¹²! Умой через скобу!» <...> В рот воды набирёшь <...>

А водой с ложек не умывали?

А ещё через камелёнку¹¹³, это я не слыхала <про ложки>, а на камелёнку вот, когда... рань... теперь вот эти бани-то эти цистые всё больше делают, а раньше-то через камелёнку. Да как байна топитьце, дак она тут грит: «Не клала воды-то, не клала?» — как робёнок маленькой. «Не клала воды-то?» — «Не клала». — «Склади счас же!» Так я складу через комелёнку, што дым идёт, дак той водой мыть робёнка. Вот это вот слыхала. А уж к чему она гласит <?>. Што велят, дак то и делаешь.

А когда ребенка мыли, не говорили ничего?

Но, как уже, говорили-то. С гоголя вода, с гоголюшки вода, а вот там на имя какой ребёночек, дак вот сойди вся худоба. Это тожо слыхала.

Это когда так говорят?

А вот когда моют робёнка. Обкачивают-то. С гоголя вода, с гоголюшки вода, а там с Ивана ли с Петрована сойди вся худоба. Вот так. Вот это слыхала.

36. От зубной боли помогает крушина (2002)

А от зубной боли дак это вон... крушица. Вот я тут помню, что в расщепки как-то ее щепали. Крушица вот она растет везде, эта крушица. У меня в Вельске

¹¹² Малташь — понимать, смыслить, уметь (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 194–195).

¹¹³ Камелёнка — печка, сложенная из камней в бане (СРГК. СПб., 1995. Вып. 2. С. 322).



доць учились в этом... в сельскохозяйственном техникуме. Я к ней ездила. Дак и тожо у мужины <из дома> вот эк вот выходить — как вот у меня бы вот хоть с крыльца: по сторону чёрно, а по другу красно. Ну, я в магазин прошла, поглядела: а как ягод! Дак все усыпаны! Я скажу: что листики-то, как крушица. Ну вот, я взяла <купила что-то в магазине>, обратно-то иду. А они го-орьки ягоды! Я ягоду сорвала — а мужик-от и говорит: «Вот, поймал вора!» Я гворю: «Иди хлыщи, пока не убежала!» Ён вышел. Я гворю: «Это что у тебя за деревина?» Он гот: «Крушина». Я гворю: «Ну, я так и знала, — ска, — у нас крушицей зовут». Я гворю: «Дак ты тут для цево ей посадил-то?» «Вот и тожо <1-2 нрзб.> подошла! Я, — гот, — видел: шла, глядела-глядела, а обратно так и не утерпела уже». Вот так и все. Ну дак вот эту крушицу сорвут, сломят да вот эку сделают — ну, надломитця, таку расщепинку. И будто бы она помогала <от зубной боли>. Ак уж не знай, насколько правда. Я думаю разболитця, ак ницё не поможет.

37. Как лечить бородавки и выводить веснушки (2002)

А вот бородавки бывают?

А это слыхала. Что сколько бородавок дак столько нитоцек нать завязать. Узелков на нитке. Да раньше еще и говорили: вон это надо тебе там в красивую тряпоцку скласть да куда-нибудь бросить — кто возьмет, к тому и перейдет. Вон еще чего. <А.И. Русанова смеется> Вот это слыхала. А у меня храни Бог не бывало.

А вот веснушки, знаете бывают?

Знаю, что бывают.

У вас веснушки называют?

Да, веснушки, веснушки.

А от чего они появляются?

А не знаю от цево. А раньше вот я слыхала, говорят: Натя лягушим нерестом мытьце. Уж правда ли, нет? <А.И. Русанова смеется> Вон когда лягухи-то нерестятця — вот в лягах-то¹¹⁴ много нерестов, дак вот этим нерестом нать помытьсе, ак это сойdet.

Биографические рассказы

38. Камень с дыркой — жерновок (2002)

А вот знаете, камешки бывают с дырками?

Но, есь-есь навывмывает с дырками есь камешки на берегу. Вот, жерновки. Мы маленькие были... Вот теперь што-то тут не намывает. Вот против-то тут, где я родилась, от этово дому теперь всё лужок. А тут было как-то намывало песок. Вода-то уйдёт, дак мы на этот на песок-то. Вон. Маленьки-то были, дак эк вот роемся там вот, рыбники¹¹⁵ стряпам да всяки коврижки из песку-то. И вот жерновки искали. Вот найдут круглый с дыркой: жерновок.

¹¹⁴ Ляга — лужа (СРГК. СПб., 1996. Вып. 3. С. 171).

¹¹⁵ Рыбник — пирог с рыбой.

И что с ним делали?

А чево? Там другие на шею наприवेशивают. На нитоцку.

39. В школе детей водили «встречать лето» (2002)

А что такое «лето встречать»?

А встречают лето — вот в мае всё ходят лето встречать. Я сама думала... три года только ходила. Там учительница нас учила. Да Лазаревской был учитель. «Летушко красное, иди с нами обедать!» Но а ён... это лето-то, и забере-тця этот Александр Александрович забере-тця в куст. «Летушко красное, иди с нами обедать!» А ён... как... «Вы пасите соху да борону да кобылу ворону». Вот. «А летушко придет». Он в куст зайдет, а мы рычим¹¹⁶: «Летушко красное, иди с нами обедать!» Костёр розожгёт. А потом в куст сядет. И нас наущит, что ры-ците. Но, нас четыре класса придет дак. «Летушко красное, иди с нами обе-датель!» А ён отвецает: «А вы пасите соху да борону да кобылу ворону! А летушко найдётсе, придет!». <А.И. Русанова смеется> Вот как.

40. Воспоминания о том, что ели в детстве, праздник Введеньё (2002)

Вот брат-то тот — на войне убили, а Клавдея да Сергей — те умерли малень-кие¹¹⁷. Клавдея на седьмом году, а Сереженька тот умер — два года было. Дак вот мы сидим — я за старшего. А меньше-то меня еще трое. Сидим едим. Вот было две коровы, а не толковали окрошки-то сделать. Ведь можно ведь сметана и было бы дивья¹¹⁸! Мы травинки да вода. Сидим едим, а хлеб-то этой... Пришли четыре мужика: «Мы к вам на квартиру». Мы испугались все, я говорю: «Нико-го хозяев дома нету». На сенокосе были. «Всё равно мы здесь будем у вас жить». Один прибежал: «Вы смотрите-ко, цево дети едят-то!» И нам отрезали вот хле-ба-то по скибке¹¹⁹. Вот этого-то хлеба. Дак эти двое-то — вот Коля-то да Клаша-то — побежали по деревне-то хвастаться, что к нам пришли мужики и булки дали. Вот. А теперь что. Теперь вот о праздниках... Раньше о праздниках вот это ели, как вон на неделе. Что было — мука у всех есте, в магазине, деньги у кого есте, дак всякие пряники, печенье, в каждом мешке сушка — бери. Раньше где было-то? Деньги. Ведь праздники-то праздновали осенью-то, дак это намелют на ручном-то жернову да вот такую делали вот картофну наливку да там ягод когда наладут — ягодник дак. И гостились. А теперь, наверно, вот не гостятця люди-то, потому что у них дома-то у всех как праздник дак. Из-за того я ду-маю. Или цистота у всех в избах — дак бояться, что натопцут? У нас бывало... у мамы родня в Ухте была. А вот не знаю, мать вот тут родилась, а отец вот здесь, а родня ця была, вот, не помню, по кому родня? Из Ухты приезжали. Там ка-ко-то Боброво, Цюрилово было. Приезжали. На Введеньё. Введеньё — праздник

¹¹⁶ Рычать — кричать (СРГК. СПб., 1999. Вып. 5. С. 597).

¹¹⁷ Имеются в виду два брата и сестра А.И. Русановой.

¹¹⁸ Дивья — хорошо (СГРС. СПб., 1996. Вып. 3. С. 222).

¹¹⁹ Скибка — ломоть (СРНГ. СПб., 2003. Вып. 37. С. 410).



4 декабря. А она вот варит гороховицу¹²⁰. Из этой, из сушеной рыбы уху варит. Пирог — вот сочень-то выскет¹²¹, а толокном... толокно вот там растительное масло... А я уж потом стала понимать-то, говорю: «Вот так ждешь гостей!» — «А цево?» Я не любела это. Там прихлебнуть с этими пирогами. Свёклу (это назывался рассол, то так пара¹²² высушена, то суслом¹²³ звали). Говорю: «В эку долину¹²⁴ едут, вон какой еды!» Она говорит: «Дак, моим гостям припаси вот скоромно-то — они йисть не будут». Раньше посты-то соблюдали. А этот праздник-то, Введенье-то — он постной был. Дак вот она такое и готовила. Говорит: «Припаси скоромно — они есть не будут».

41. Рассказ о разрушении колокольни в Данилове (2002)

<Кто-то рассказывал, как строили церковь в Данилове> Дак вот рыбаки не уйдут на озеро, пока не занесут кирпичей, никто не платил, одни рыбаки натащали кирпичей и сделана была колокольня-та безо всякого гвоздя. Колокольня-та была трой звон¹²⁵ така высокая и вот для цево развороцали¹²⁶ — ни глупо, ни умно. Ну, тогда время эко было. Ведь она бы для всякого случая. Это озеро у нас вот тут рядом. Ведь, может, рыбаки, бывает, што блудят — колонуть бы дивья¹²⁷ — ведь слышно бы звон-то. И вот разрыли¹²⁸. Хороша была церковь, лучше каргопольских была, ценилась. Я слыхала от мамы.

А кому она была посвящена?

Церковь-та? А церкви я не знаю кому, раньше было тожо, время-то было вот попов-то садили, дак всех. Вот у нас вот я запомнила: был Каранов, ён, не знаю откуда, был этот вот, уроженец. Ён как заступил, а тут один приехал — всё Цюхонка да Цюхонка, не знаю ёму прозвищё, не знаю фамилия. Никто без этово Цюхонки-то не брался развороцать-ту церкву, в вышину развороцать, а ён взялся, этот Цюхонка. Ёму хорошо платили, дорого заплатили. Дак вот из-за этово-то, у нёво нонь осталася доць, мать-то умерла, дак вот доць-то Цюхонкой зовут и так народ ей не долюбаёт, но она-то не виновата, што отец эдак делал. А тут этот... ён пил этот Цюхонка-та пил, и он спился с этим, с кладовщиком. Кладовщик, ён был у бензовозов, кладовщик. Вот. И ён тут церкву да всё нарушал и, говорят, тут иконы. Рыбаки пришли, они ввели из иконов варили уху, будто больше дров не нашли. Ну вот, и ён, этот

мужик-от, который иконы-то колупал¹²⁹, огнём охватило и ён сгорел. Ис ти-рюшинских был, из Коласниковых. Михаил Васильевич был такой. Уж насколько... Но это точно, но только, што, гряд, иконами уху варили. Кошмар... Да. А тут один мужик тожо вот на той стороне <реки> вишь чё, вот, вот он помогал этому Цюхонке-то вороцать. Вот на сказал: «У меня руки есть и ноги есть». У нево ноги-то и отвалились. Я тожо того мужика-то знала. Я от нёво савомово не слыхала. Дак вот правда ли это? «Руки есь и ноги есь». Потом заболел, ноги отнелись. Степаном звали. Я как теперь ево вижу.

В каком году это было, при Хрущеве, при Сталине?

Нет. Я не помню, Хрущёв ли, Сталин был. А вот помню, што у нас-то вот этот был Каранов. Как ещо песня была уложена:

Прощай речка, прощай мост,

Прощай Даниловский погос,

Прощай Данилово деревня

И Каранов сам прохвос.

Вот это я запомнила.

Каранов — это председатель колхоза?

Председатель сельсовета.

42. Об иконах в доме А.И. Русановой (2002)

<В красном углу висит календарь с изображением иконы Богоматери>

А кто у вас на календарике?

Эта-та? А Мария Пресвятая Богородица, да эта-та Мария-та и есть.

А в детстве она спасала Его (т.е. Христа)?

Дак... наверно... У меня под Новый Год... вот это... это... мне из города доць-то привезёт. Тут и праздники есть тожо... не все хоть <на календаре напечатан список основных церковных праздников>

А вот икона Казанской Божьей Матери?

Это... это самые-то главные иконы <...> Для скотины <...> для скотины это. <Далее следует рассказ об иконах в божнице> Вот эта-та называется Пресвятая Богородица, вот и та у меня ести. А эта дак иконка не знаю... Эта изба-то у меня из Шалги¹³⁰. Вот эта <изба, где> отец-то мой жил, дак и тётка продала на дрова. А эту-то <избу> у меня хозяин-то из Шалги привёз. Дак вот эта-то икона-то была. А ту мне мама оставила. А эта — золовкино благословенье, когда вышла в замуж, ей мать благословила. Но оне с мужем-то не ужились, она икону-ту к матери привизла. А потом мы из Прокино-то сюды перевезли, дак я тожо опять привезла. Она два раза приежжала, и ты погляди, и вон, забудёт. Приежжала два раза спицально за иконой и забудёт. Кое-цё наберёт... Я напишу: «Дуся, ты уехала, а ведь опять икону-то оставила...» — <Дуся отвечает>: «Ты в посылке хоть не посылай, я приеду». Приидет, опять коё-цё наберёт тут... и когда Хрущёв был, а Хрущёв-то приехал в Мурманск. а они там ево худо встретили, ак и зиму-то так, он, их морил, у

¹²⁰ Гороховица — гороховый суп (СГРС. Екатеринбург, 2005. Вып. 3. С. 110).

¹²¹ Выскать — раскатать скалкой (СГРС. Екатеринбург, 2002. Вып. 2. С. 251).

¹²² Пара — паренная в печи репа (СРГК. СПб., 1999. Вып. 4. С. 392).

¹²³ Сусло — вероятно, имеется в виду напиток из сушеной репы (СРНГ. СПб., 2008. Вып. 42. С. 302).

¹²⁴ Долина — большое расстояние, даль (СГРС. Екатеринбург, 2005. Вып. 3. С. 244).

¹²⁵ Колокольня-та была трой звон — т.е. колокольня в три яруса.

¹²⁶ Разворочать — сломать, разрушить (СРНГ. СПб., 1999. Вып. 33. С. 296).

¹²⁷ Колонуть бы дивья — хорошо бы ударить в колокол.

¹²⁸ Разрыть — сломали, разрушили (СРГК. СПб., 1999. Вып. 5. С. 435).

¹²⁹ Колупать — вероятно, здесь в значении «рубить, колоть» (СРНГ. Л., 1978. Вып. 14. С. 200).

¹³⁰ Шалга — село в Каргопольском р-не.



них ни пряника, нищё не было. <А.И. Русанова смеется> Так она это набрала пряников, пеценья <А.И. Русанова смеется> кажново места, да шерсти, да луку, да всево набрала дак некако иконку-то опять и забыла. А нонь нету уж живой, дак она так у меня осталась.

А иконы помогают?

Дак, наверно, помогают. Не помогали бы, дак уж не существовали. Век свой ведь уж Богу люди веруют дак.

А которая икона для скотины?

Всем Скорбяшшая, Пресвятая Богородица. У меня той иконки здесь нету. Я вон Нине, корову-то выпускаёт, дак я ей отдала. На дереве была. Тут приходили колько раз, просили. Она нонь купила свою. Та у меня-то уж задавнела и она на дереве, на полотне. Вот такая большая. Как корову выпускают, дак я ей спроважу коровушку, она трои сутки простоит, я опеть и заношу в избу. А нонеце ей отдала, дак она грит: «Я купила новую нонеце».

43. Свекровь любила говорить «зняло»¹³¹ (2002)

Знаете ли вы, что такое «черное слово»?

Чёрное? Но, чёрное, наверно, какое? Нехорошое. Какая-нибудь тут уж ругань.

У вас так не говорят?

А не знаю. Поди знай. Вот слово, слово я не знаю, што за это слово, вот бабка у нас, моя свекровка, она любила называть: «Изняло! Изняло!» А вот што за «Изняло»? А свёкор, ён был набожной. Борода была большая, станет, до тово утром домолитце... Как она назовёт «изняло», дак ён ей готов цево под руку попадёт, тем и шарахнет. Ён не любил... А што за слово, я не знаю. Вот. Ён... Не то штоб ён так не любил этово слова, дак...

Что значит «изняло»?

А поди знай, што за слово. Я не спрашивала ни у тово, ни у друго. А ён до драки. Один раз цюгунником¹³² сшиб, а тут фафельными досками¹³³.

44. О жизни как в мельничном колесе (2002)

Вот я прожила как в мельничном колесе, вот таку жись. Пока по нарядам гонели, потом на ферме, дети пошли. Вот ферма без выходных, без ницёво. Ни выходных не давали, ни отпуска, ницёво. Вот ежели которая родит ребёнка, как неделя прошла (а ещё дак и цетыре дня) а што либо госпожа уж до недели сидит — вылезай. Вот. Вот такая жись у нас была. Я ну што думала, што доживу? Восемдесят второй год, ищчё и нонь работаю.

¹³¹ Изнимать, изнять — осилить кого-либо, одолеть, удручать, донимать, не давать покоя, приводить в изнеможение, схватить (о болезни, боли), изняло — бранное выражение, проклятие (см. подробнее: Мороз А.Б. «Чтоб ты лихая немочь изняла!» (Зачем бранить детей) // Русская речь. 2000. № 1. С. 89–94 (эл. доступ: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/12044>).

¹³² Чугунник — чугунок.

¹³³ Фафельные доски — чугунные доски, в которых пекут вафли.

45. О замужестве А.И. Русановой (2002)

Как вы вышли замуж?

Замуж-то вышла? Ну, как вам сказать, вышла... Шутя вышла, а до забыли¹³⁴ прожилá!

46. Диалог с мужем-пьяницей (2002)

У меня хозяин, цясто мода была, как тожо он напьеця пйотый: «Я хозяин!» Я: «Ты, ты! Твоёво хозяйство никому не надо». А проспится, так я скажу: «Настоящий хозяин, ён каждой к ночи домой приходит, а ты подзаборная собака, вот ты хто! И никогда ты кулаком не стучи, да я тебя и не боюсе. Не нравитця, так сматывай отседова. Вот тебе всё». Как он у нас теперь... Какой он хозяин.

47. А.И. Русанова ходила пешком из Каргополя (2002)

<В молодости А.И. Русанова иногда ходила в Тихманьгу пешком из Каргополя — около 40 км> Мне надо было... раньше машины-то не ходили, дак вот задумашь на выходной домой (нонь подумай, пошли разве?), сумочку через плечё да пешком из Каргополя.

И долго шли? Долго? За ночь приду. И никто пуга не даивал¹³⁵. Идёшь и идёшь.

48. О встрече с американцами во время войны (2002)

Тогда было вот с нашими-то вот ведь. Оне привозили там вот ботинки, харчи привозили там вот, фасоль, всё. Американцы-то нам-то подмогали. А наши-то давали лес. А вот я это говорю, так ладно ли, нет?

Да ничего, мы с американцами теперь лучшие друзья!

Лучшие друзья. А вот они к нам не придут. Я на лебёдке работала. Не подойдёт ни один. Если наши лес привезли с моря — они ни один не подойдёт. Как только наши уехали, там нацальство всё уехало — они видят, што мы одни, они опеть и подходят. Опеть подходят, спрашивают. Вот как у вас живут. Всё. Ну, мы рассказывам своё, как живут у нас. Но, они завидовали, што «у вас <т.е. у русских> лучше жить. У вас вот всё вот, уцятця — у вас платить не надо. У нас <американцев> за всё нать платить». Оне вот: «У вас война. Не война бы, дак у вас лучше жить. У вас проще жить».

Но, я тожо раз и говорю. Скажи: «Вот у вас што такое, вот вы хто в каком балахоне?» Они тожо давай надо мной хохотать. Што это за балахон? Ну, у них одежда-та, у них эти англичане и потом еще какие-то там откуда-то набраны: хто в цёрном, хто в зелёном, хто в сером. Вот такие, у них ни талии, ни цево, такие. Но мы говорим... «А вы какие корабли грузили?» <спрашивают

¹³⁴ Забыль — на самом деле (СРНГ. Л., 1972. Вып. 9. С. 288).

¹³⁵ Пуга не даивал — т.е. не пугался; пуг — испуг (СРГК. СПб., 1999. Вып. 5. С. 342), даивать — давать (СРНГ. Л., 1972. Вып. 7. С. 265).



американцы> Дак, мы говорим: «Мы вот русские грузили. У нас моряки как в рабочей — дак все в рабочей как один, как в парадном — дак все опеть как один. А у вас кто в каком балахоне». <А.И. Русанова смеется> Хохоцут. «У вас-то одно государство», — переводчик-то. «У вас-то одно государство. А у нас-то вот балахоны, — опять хохоцет. — Мы вот это названьё домой свезём, не слышали, што за балахоны». У вас прошче жить, прошче.

49. О Соловецком монастыре (2002)

А Соловецкий монастырь вы видели?

Видела, сыздали. Сыздали-то видела. Што туда не допускали, дак. Видела, видела.

Понравилось вам?

Но, дак как! Хорошо видно, как народ ходит. Эта ограда <т.е. стены монастыря>, ограда-то вся, кругом ограда. Но ограда-то, наверно, из-за тово, штобы не нахлестывала вода.

О своей земле
и былом времени



«Святск, потому что святое место...»: повествования о селении, которого не стало¹

Е.С. Данилко

Проблема изучения роли, форм и особенностей проявления индивидуального, личностного начала в традиционной культуре — в фольклорных текстах, письменных памятниках и этнографической действительности, занимает все больше места в гуманитарных исследованиях. Еще К.В. Чистовым была сформулирована теория о стабильности и вариативности народной культуры. Согласно этой теории и стабильность, и вариативность непосредственным образом связаны с конкретными личностями, постоянно порождающими новые тексты, хотя и в очерченных традицией рамках и выступающими, таким образом, одновременно двигателями и хранителями культуры².

Вместе с тем позитивистская направленность советского гуманитарного знания и методологические сложности требовали от исследователей построения общих схем, типологических рядов и системного изложения собранного полевого материала, когда этот материал подавался как некая безличная «информация». Обращение, точнее, возвращение к личности исполнителя (информатора), к его живой речи, интонациям, контексту случилось раньше в фольклористике и даже в социологии с методом биографических интервью, а уж затем — в полевой этнографии или культурной антропологии. По замечанию Т.А. Бернштам, возможно, это было связано еще и с тем, что «человеческий фактор» для этнографии — «само собой разумеющееся, как воздух, которым она порождена, насыщена и дышит»³, а потому специально не рефлексировался. Сегодня публикации полных текстов полевых интервью с комментариями или обширных цитат из них в научных статьях стали довольно

329

¹ Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 11-06-90350-РБУ_а «Экологический фактор и социо-культурные параметры жизни в зоне Чернобыльской катастрофы (Гомельская, Брянская и Черниговская обл.).

² Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986.

³ Бернштам Т.А. Аспекты уникального в свете проблемы «человек-и-традиция» (Вступление в тему) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб., 2004. С. 4.

распространенным явлением. Это научные тексты совершенно особого рода, с одной стороны, они уже содержат некую авторскую концепцию, проявляющуюся как в подборе текстов для публикации, так и в последовательности изложения, и наконец, выводах, с другой — такие тексты остаются для их читателей еще и документом, источником, обладающим дополнительными смыслами и потенциальными возможностями для интерпретации. Кроме того, их отличает чрезвычайно насыщенный эмоциональный фон, проявляются какие-то личностные характеристики не только рассказчика, но и антрополога.

В основе настоящей статьи — полевой материал, собранный мною в августе 2011 г. в г. Новозыбкове Брянской обл. Это интервью с бывшими жителями старообрядческого с. Святск, расселенного после Чернобыльской катастрофы. Интервью были записаны во время их паломнической поездки на место разрушенного села в день Успения Пресвятой Богородицы (престольный праздник в Святске) и в г. Новозыбкове. Мне хотелось найти ответы на множество вопросов. Что сегодня стало с легендарным селом, сыгравшим важную роль в истории Ветковского старообрядческого центра, и его жителями? Какие именно потери являются для них наиболее трагичными и невозполнимыми? Влияют ли существующие в старообрядческой среде культурные установки на оценку случившегося? Каким образом личные эмоциональные переживания соотносятся с групповым опытом? И наконец, почему для старообрядцев стремление возвращаться к своим брошенным домам и могилам предков, стремление каждый год отмечать престольный религиозный праздник именно в своем селе является важнее угроз, исходящих от зараженной зоны?

Расшифровав все полевые интервью, каждое из которых по-своему уникально, я столкнулась с нелегкой задачей выбора. Объем материала и ограниченные рамки статьи требовали либо разделения текстов на мелкие тематические сюжеты с комментарием, либо изложения в обобщенной «обезличенной» форме, что противоречит самой идее данного сборника. Кроме того, в таком случае терялись живые человеческие истории, конкретные биографии, из которых как большое полотно может быть выткана история этого места, в свою очередь, вписанная в историю старообрядчества. Именно поэтому в статье использовалось главным образом одно обширное и чрезвычайно насыщенное интервью с жительницей Святска Ольгой Климовной Усовой (1928 г.р.). Ольга Климовна родилась в Святске и одна из последних покинула село (в 2004 г.), попавшее в зону отчуждения после Чернобыльской катастрофы. Интервью — это одновременно глубоко личная история ее жизни, наполненная лишениями и радостями, потерями и надеждами, и история с. Святск от времен легендарных, даже мифологических, до сегодняшних дней, когда Святск, исчезнув с географической карты, переместился в пространство памяти. Конечно, рассказ Ольги Климовны будет дополняться в ряде случаев цитатами и из других текстов⁴.

⁴ В таких случаях в скобках будет указываться, от кого записан текст.

Следует также оговориться, что в старообрядческих поселениях брянско-гомельского пограничья сложилась уникальная синкретическая языковая среда, где местные говоры старообрядцев-«москалей» в процессе длительного взаимодействия с говорами окружающего населения включили в себя значительный пласт украинско-белорусской лексики со свойственной этим языкам манерой произношения и ударений⁵. Для жителей окрестностей Святска свой говор является важнейшим признаком, определяющим местную специфику: «У нас вот разговор совсем другой, язык, все намешано, и украинские слова, и белорусские, нас сразу определяют, и мы своих хоть где узнаем» (записано от О.П. Дунаева, г. Новозыбков, 2009 г.). В этой связи в представленных интервью я старалась максимально сохранить особенности устной речи.



Ольга Климовна Усова. 1950-е гг. Из личного альбома О.К. Усовой

Предыстория

В истории старообрядчества известны несколько важных региональных центров, сыгравших ключевую роль в его развитии. Среди них и знаменитые Ветка и Стародубье, сложившиеся в начале XVIII в. на российско-польской границе. Эта территория уже с раннего Средневековья и до наших дней поочередно входила в состав нескольких последовательно сменявшихся государств (княжеств Литовского, Польши, России), затем российских губерний и областей и снова разных государств. Теперь это Брянская область России и Гомельская область Белоруссии.

Слобода Ветка, определившая впоследствии название местности, была основана непосредственно после раскола православной церкви в 1685 г., она находилась за литовским рубежом и представляла собой надежное убежище для гонимых старообрядцев. Первые старообряд-

⁵ См.: Кобяк Н.А., Кукушкина О.В. Филологические задачи в рамках комплексных исследований района старообрядческих слобод Брянщины и Гомельщины // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 120–129.

ческие поселения в Стародубье появились несколько позднее, в 1669 г. При царевне Софье с ужесточением мер по борьбе с «раскольниками» поселившиеся в Стародубье старообрядцы вынуждены были бежать за границу, на Ветку, и российский центр опустел на 20 лет. Затем вновь восстановился, и два этих духовных центра практически сравнялись по численности, обросли новыми слободами и храмами. Два крупных старообрядческих центра, разделенные государственной границей, но, по существу, единые, со множеством внутренних связей — от церковных и культурных до экономических и семейно-родственных, в самом старообрядческом сообществе всегда воспринимались как нечто нераздельное⁶.

«Слобода Свяцкая» была основана на землях Стародубского казачьего полка, входившего тогда в состав Малороссии, о чем говорится в летописях Киево-Печерской лавры за 1712 г. Впоследствии слобода выросла в крупное торгово-промышленное поселение. В начале XX в. здесь проживало уже почти 4 тысячи человек, имелось около 20 предприятий и множество торговых лавок, устраивалась ярмарка. С момента возникновения слободы здесь был образован старообрядческий Ново-Покровский монастырь, который был упразднен в 1853 г., а на месте его строений появились единоверческие церкви. Вообще, Святск был заметным старообрядческим центром, наряду с Клинцами и Новозыбковым, с ним были непосредственным образом связаны судьбы известных подвижников — епископов Иннокентия (Усова) и Арсения (Швецова), писателя Иллариона Кабанова (Ксеноса) и других⁷.

В 1970–1980-е гг. в этом регионе проводились комплексные научные исследования, организованные археографической лабораторией МГУ им. М.В. Ломоносова⁸.

После взрыва на Чернобыльской атомной станции, произошедшего 26 апреля 1986 г., Святск попал в зону, подлежащую эвакуации. Однако реально переселение началось только в 1990-е гг., и в 2003 г. село было официально упразднено. Бывшие жители разъехались по разным населенным пунктам.

Именно расселение, четко разделившее жизнь на до и после аварии, служит точкой отсчета практически во всех современных расска-



Похороны на улице Святска, 1970-е гг. Из личного альбома О.К. Усовой

зах об истории Святска и главной вехой личных биографий. Исторические события и житейские ситуации, независимо от степени давности, не располагаются в нарративах линейно, а постоянно возвращаются вокруг вынужденного оставления родного села — «самой страшной беды», с которой строятся аналогии (например, с войной) и которая вплетается в ткань каждого повествования.

«Святск и назвали, святая вада...»

Как известно, в народном сознании давние исторические события находятся в некоем обширном пространственно-временном поле, легко меняются местами и мифологизируются, а участвующие в этих событиях персонажи не привязаны к конкретным временным отрезкам⁹. Так, рассказ Ольги Климовны об основании Святска включает в себя и мифологический пласт, когда в этих краях были «непроходимый лес и болота», и упоминание известной фольклорной «основательницы» многих российских сел Екатерины II, и объяснение названия, завершаясь, однако, проблемой радиации и сожалениями об исчезнувшем родном селе:

⁹ Данилко Е.С. Священная история и раскол в устной традиции (перевод с книжного на народный) // Липоване. История и культура русских старообрядцев. Вып. V. Одесса, 2008. С. 67–68.

⁶ Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 62–63, 271.

⁷ Каменецкий О.Г. Не предать забвению... Памяти села Святск. К 100-летию со дня возведения и освящения храма Успения Пресвятой Богородицы. М., 2010. С. 8–10, 13–14, 27–33.

⁸ См.: Поздеева И.В. Археографические работы Московского университета в районе древней Ветки и Стародубья (1970–1972) // Памятники культуры: новые открытия: ежегодник 1975. М., 1976. С. 52–69; Смилянская Е.Б. К изучению историко-культурного значения Ветковско-Стародубовского старообрядческого центра в XVIII–XX вв. // История церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, 22–25 нояб. 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 205–210 и др.

Свадьба на
улице Святска.
1980-е гг.
Из личного
альбома
О.К. Усовой



— Почему Святск? А за то, что оно святое место! Там от-ко раньше непроходимый лес был, у Святске. Еще мы живы були, вот уже сейчас, у Святске осушивали болота, а в болоте были вот такие сосны. Трактор пахал, вот такой большой, и их вытаскивали, эти сосны. И мы уже, я уже, эти сосны тягали домой, на пожогу. <...>

А тада ж леса, леса и леса... Уже гонение то було, и там остановились люди. И стали там образоваться и сделали уюту крыницу [колодец. — Е.Д.]. И стали уже расплодяться люди, стали уже люди, люди и люди уже...

И ще Екатерина ехала по етой дароге в Беларусь, по етой дароге ехала, и тут от-ко еще крыницу ету святили, священник. И вон он упустил крест туды, у крыницу. И оне же не поймали его. Так он же у крынице и досе лежить. И вот Святск! Святск и назвали, святая вада. И тут от-ко я ж уже помню, как коло крыницы етой стоял крест, и крыша над ём, и кружечка висела. И люди ехали уже, дарогом ехали и в крыницу ету опускались, пили ваду. Вот тебе и святая вада!

Так вот сейчас же радиацию [проверяли. — Е.Д.], а нема же ничего. Я ж тебе говорю, когда я ще жила там, едут, проверяли по селах ваду. Такая машина длинная, как скорая помощь, ну, автобусик. И там от-ко у их были бидоны. И вот там мужики ети. Черные! Всякая нация, наверно, уси. И вот они едут, едут, а вады ж у них нету, сошла вада, нечего пить. А один черный такой, молодой, говорит: «Ну, если тут не возьмем вады, то я уже не знаю, я уже помру

без вады». Черный! И вот подъезжают к нам. Подъехали, коло нас колонка ж ета, подъехали и стали уже ваду брать. И стали мерять ету ваду, радиацию. А тут ничего нема в ваде. Она то идет из-под зямли самой. И нема. Так он еле отпился! Да бидонов как понабрали, фляги такие вот, в машину понастановили. <...>

— То есть нет радиации в Святске? [зд. и далее курсивом вопросы исследователя. — Е.Д.]

— Да! А я ж тебе говорю, хай хоть кто говорят, а я уже знаю. А я уже знаю. Вот и все! И ети хлопцы понабрали вады и поехали.

У нас же косили сено и у нас же кринички всюду рубленые стояли. И так называли — Васькова криница, криница кола Самсоника, там Шавырки, тоже криница. Как уж дяды называли. Поля такие, сенокос, и вот там все криницы были. А ключи у нас были, знаешь, какие большие? Они и сейчас есть. Ключи, знаешь, такие вот круглые, а посередке вот так, как кипить. И озеро ето мигом нальет. Выкопали озеро, сделали, мигом налилося. А в том озере, ты знаешь, сколько было карасей? Вот таких! Так ходют по грязи, да руками выбирают, выбирают, эти караси. Там разорваться сердцу надо, какая деревня была! Да она ж аккуратненькая!

«Все чистенько было в селе...»

Аккуратность, «прибранность» Святска всегда подчеркиваются в рассказах о нем. Четкая планировка, прямые улицы, каждая из которых имеет свое название, выделяли Святск из числа окружающих поселений.

<...> Ой, а какое село! Ты ж не знаешь. А какое же там село! Вот встань на одном краю Святска и на другой гляди. Такая ровненькая улица, два километра! И деревья же кругом, и дома. Там плакать надо було, какое же ето было село!

<...> Вот наш дом стоит, мой родный, на угле по пролету чetyре окна, на улицу — два. Это Толстов переулок. Переулок Толстого. Там другой, переулок Зеленый. Там переулок Церковный. У нас каждый переулочек был названный. А по деревнях тут от-ко иди, будет хата раком стоять. Неправду я говорю? А у нас же вот все под шнурочек стояли. И коло каждого дерева, коло каждого палисадничек, цветики. У нас уже на вулице никто ничего, сориночки не кинет!

Вторым важным моментом являлась самодостаточность Святска, который представал своеобразным микромиром, цельным и гармоничным, в нем было все, что может пригодиться человеку в жизни, основательно устроенный, он не нуждался во внешней поддержке.

<...> Там все чисто было. Пекарня, больница, и роддом, и зуботехник. Вот все, что надо человеку, все есть. Чище этого города был Святск, хоть он и деревня. И колхоз свой, и сапожная своя, и швейная своя. Все чистенько, вот, ни в чем не нуждались! И пилорама своя. Все в колхозе было. Все чистенько было в селе. Никуда и ездить было не надо. Я вот в той Новозыбков уж по крайнему случаю выезжала. Да ты что! Красота была... <...>

<...> Общежитие же было большое, двухэтажное, здоровенное. Сколько тут семей жило! А новые дома? И все жили. А сейчас пойдешь по той улице, ничо нема, одни только елки. Да ты что! Такой деревни нигде нема! По Брянской области она была самая первая. На первом месте больница была, приедут из Брянска, отовсюду, проверяться. Чище нашей больницы не было! И белья чище не было в нашей больнице! У нас врачиха Лидия Петровна, прожила, 22 года проработала. А потом уехала. А кто не приезжал из врачей, так никто не хотел уезжать. Говорять: «Нигде такого места нема». Школа-десятилетка у нас была. Своя, как ты не говори. Усе! Дом культуры свой же был. Один же был, а потом же новый построили. Сельсовет был старый, потом новый построили. Пекарню настаивали... Так в три смены работали! Хлеба понавыпекают, кругом брали. Вкусней же нашего хлеба не было. А батоны какие! И запах какой был! Батоны были такие во, красавцы! Полкилограмма батон. И по 16 копеек. А и теперь что батон? Чи он пахнет чем? Он и булкой не пахнет.

— А церковь и в советское время не закрывалась, работала?

— Работала. Была ж у нас церква, вот то летняя сгорела. Была у нас еще зимняя молельня. Была у нас еще беспоповка, и как вот на Первомайской [улица в Новозыбкове. — Е.Д.] церква, беглопоповка. И у нас такая была церква. Там попы не задерживались, там если не понаравилось, они утекали. А у нас уже поп не утаеть, хоть помреть, хоть, до конца уже будет. И была у нас еще одна, тоже беглопоповка, а пятая была синагога жидовская. Пять було. Жидовска пята. Вот сколько було. Я же говорю, село большое. Как я не знаю. Красавица було село. Када б оно сейчас до сих пор жило, так и поставило бы этот город. Вот Чернобыль этот...<...>

«Огняные облака»

Разрушение этого упорядоченного мира произошло, с одной стороны, неожиданно, ничто не предвещало беды, мерно и неторопливо текла обычная повседневная жизнь. С другой стороны, сам момент катастрофы не был для жителей Святска явно выражен и приурочен к конкретной дате и часу, выстраиваясь, конструируясь в сознании позднее, через воспоминания о каких-то отдельных фактах. Это было медленное, постепенное проникновение и разрастание проявлений хаоса в при-

вычном пространстве — необычные «огняные» облака, разноцветный дождь, непонятная серая пыль и т.д.

<...> А Чернобыль они же днем же объявили. А она-то ночью была. Када мы работали в ночь, у пекарне, в три смены же работали. Када мы работали в ночь с женщинами, мы пошли уже перед утром трусить мяшки. И там у нас церква была еще. У нас же четыре церкви було! И церква была, и над той церковью такие липы здоровенные, высокие. И над теми липами вот огняные облака висели. Огняные! Висять, даже макушек лип не видно! Такие облака висели. Мы и говорим: «Да что это за такое?» А там кочегар: «А Бог яго знает». А пришли домой: «Чернобыль, Чернобыль!» Вот тебе, говорю, Чернобыль, ночью мы поглядели. Вот тебе и Чернобыль, вот так! <...>

Я как раз зафиксировал, потому что в этот день, ближе так, после полудня, я заметил, какой-то низовой ветер идет. Низовой ветер, и он вскидывает пыль, пыль поднимает. А это, по моим наблюдениям, это всегда к перемене погоды, к дождю. А потом у нас на горизонте, на белорусской стороне, там песчаная почва, появляется облако пыли, оно надвигается, надвигается. Но какое-то странное. Пыль желтого цвета, как песок, они и раньше ходили такие пыльные бури. А на этот раз окрас пыли какой-то необычный, она какая-то серо-коричневая. А потом такую пыль пустила на наше село, что даже не видно ориентиров, где там, что находится. На Святск накатило. И очень быстренько собрался дождь этот. Полил, лил ливнем. И первое, что я заметил, когда все это стихло, и прояснилось небо, это оранжевая пена по краям в лужах. Почему она оранжевая? И на наши запросы сами врачи попытались объяснить — никакая это не радиация, это цветочная пыльца с дождем выпала. Да еще тут нечему было цвести. Никогда такого не было <...> (записано от А.П. Воробьева, 1937 г.р.).

«Непонятно что творилось!»

Сам отъезд из Святска не был организованным одномоментным мероприятием, а растянулся на долгое время. Процесс переселения нарастал по мере узнавания жителями новой устрашающей информации из самых разных источников — официальных и неофициальных. Так, социолог Сергей Мирный связывает травматические последствия Чернобыльской катастрофы не столько с прямым воздействием радиации на человека, понимаемого как биологический объект, сколько с информационным полем аварии, определяя событие как инфотравму или инфовзрыв. Анализируя механизмы формирования этого, уже вторичного «взрыва», в качестве важнейшего момента он выделяет противоречивость информации, помимо дозированной и неадаптированной

научной составляющей включавшей массу журналистских домыслов, слухов, сенсационно преувеличенных сообщений и т.д.¹⁰ Ситуация усугублялась и непоследовательными, нелогичными действиями местных властей, особенно на первых порах. Сверху поступали самые разные указания, как подтверждающие опасность угрозы для здоровья, так и успокаивающие.

— Ну, сперва какая-то нервозность была, непонятно что творилось. Например, вот такое дело. Поступило указание перевести Святск на молоко из чистых районов. Местное употреблять запрещено, поскольку он загрязнено так цезием, что его просто в доме как продукт держать опасно. Излучает свой спектр. Потом поступила команда, реквизируют личный скот, потому что пасется на траве там, тому подобное. Ну, повели куда? В колхоз повели, на ферму, сдавать.

— А что сделали с ними, зарезали?

— Да нет. Поначалу жили они там, коровки эти. Доили их, а молоко на промпереработку увозили в Новозыбков <...> Потому что вроде рука не поднималась утилизировать этот продукт, доить и выливать. Не по-человечески. И что вы думаете? Повели хозяйки, кто со слезами, кто с причитаниями своих кормилиц в колхоз. Мне моя соседка Рая говорила, она тайком с краюхой хлеба, чтобы никто, ни муж, не узнал, ходила на ферму и подкармливала свою Авторку. Животные же тоже они чувствуют, стресс. Сокращаются надои молока, общие показатели у этих коров потянули вниз. Зачем колхоз будет себя обременять, тоже ведь план с них требуют. Взяли с весны этих буренок на бойню, а ведь хорошие были коровы. Хорошие были коровы, удойливые. Плохую крестьянин не стал бы держать в своем хозяйстве. Потом кур стали собирать, реквизируют кур. Потому что они тоже копошатся в земле, потом яйца... А потом оказалось, что хоть куры и копаются в земле, степень загрязнения яиц самая минимальная.

— А официальное решение о выселении когда было принято?

— В 1989 г.

— И никто не уезжал до этого?

— Нет, уезжали уже некоторые. Колебался народ, то ли уезжать, то ли остаться. Уезжать куда? Как? ...Было принято решение в районе Новозыбковском построить 18 столовых, и их построили. Строили для того, чтобы питать людей чистыми продуктами. Заложили строительство Дома культуры в Святске. Огромный Дом культуры. Склад химудобрений, огромный. И все это строилось. Когда радиация случилась. Жилые дома в Святске строили. Дорогу асфальтировали. И все это уже когда радиация, в зоне жили и все это строилось. И туда еще миллионы рублей укладывали <...> (записано от А.П. Воробьева, 1937 г.р.).



Святская сапожная артель. 1950-е гг. Из личного альбома О.К. Усовой

Будучи субстанцией крайне неопределенной — невидимая, неслышимая, физически неощутимая, — радиация и масштабы исходящей от нее угрозы оставались непонятными как для сельских жителей, так и для представителей администрации. Те и другие пытались изобрести равно нелепые способы спасения от нее, «смывая» радиацию водой или затыкая тряпками щели в постройках.

У меня соседка через два дома. Ее сосед хохотал, рассказывал. У нее там сарайчик, и она там поросят держала. Надо же животное спасти от радиации, и она стала тряпками затыкать дырки во всем сарае <...>

И вот, что интересно, на военных машинах этих поливали дома. Смывали как радиацию, пеной такой, раствором специальным. Может, оно что и давало... (записано от И.А. Кузнецова, 1945 г.р.)

Эта неуловимость, неосвязаемость радиации, с одной стороны, усиливала страх перед ней, с другой — позволяла людям, не желающим покидать родные обжитые места, трактовать ее воздействие с позиции отрицания или игнорирования опасности. Именно так вела себя и Ольга Климовна, она до сих пор убеждена, что радиации в Святске нет.

Исследователи пишут о двух волнах информационной паники после Чернобыля — сразу после катастрофы и в период с 1989 по

¹⁰ Мирный С. Чернобыль как инфотравма // Травма: пункты: сборник статей. М., 2009. — С. 226–227.

1992 г.¹¹ На эти периоды приходятся и массовые расселения людей из зараженной зоны, связанные как с официальными мероприятиями, так и добровольные.

Сперва ничего. А потом стали говорить всё про Чернобыль этот. И стали все уезжать, уезжать, уезжать. А потом как все опять устепнялись, и прекратили язду эту, наверно, года два-три жили спокойно. А тада опять засуетились. Стали опять же писать: «Чернобыль от ето! Детей не жалеете да всё...» Школу закрыли. А куды в школу? Закрыли. В Вышков в школу. А что Святск, что Вышков! Рядом же они! Детей у Вышков стали возить. А тада ж люди и стали уезжать. Кто куда. И поразъехались. Кто куда. И в Херсон много уехали.

«Войну прожили, и вот тебе Чернобыль!»

Характерное для старообрядчества использование эсхатологических категорий в интерпретации реальности, когда все окружающие явления — бытовые новшества, природные катаклизмы и техногенные катастрофы — трактуются как приметы последних времен, описанные в «старинных книгах», вопреки ожиданиям, оказались не востребованными в рассказах о Чернобыле, которому не предшествовали ни обычные накануне значимых событий предчувствия, ни вещие сны: «Вот ничего не говорило, ничего! Хоть верь, хоть не. И не снилось, и



Святская швейная мастерская. 1970-е гг. Из личного альбома О.К. Усовой

не казалось. Нету етого!» Практически во всех интервью единственной аналогией катастрофе выступает событие относительно недавнее, еще не изгладившееся из памяти святковцев и имевшее тяжелейшие травматические последствия, — война.

Я говорю, одно горе пережили — войну. Ну, уже все обтуркались люди, уже живут. Все поподелали, живем. И на тебе эта радиация! Господи милостливый! Вот всяго було. И нагоревались, и наголодовались, и всяго хватало. Что тока нема! Войну прожили, и вот тебе Чернобыль!

Рассказы о войне составляют обширный и очень значимый пласт в воспоминаниях жителей Святска, переживших оккупацию в детском возрасте.

Ой! Намучились мы, всяго нагляделись! По лесу ходили из села. Уже ш немцы тут от-ко, идут палить ету деревню. Все идуть и палять, идут и палять! А наш же дом, большой же, красивый, тут и церковь близенько. Мы уж глядим, сидим у болоте — церковь будеть гореть, и мы погорим. А той край, другой, горить усё. А до нас еще не доходить. А одна старушка, соседка, рядышком с нами жила, осталась: «А я никуда не пойду, хоть и сгорю, а дома». Мы же, уже как самолеты немецкие летять: «Борона лятить, борона лятить», — и мы все хоронимся. У нас на городе, в саду был окоп. И мы в той окоп у



¹¹ Мирный С. Указ. соч. С. 227.



себя бежим, и соседи, какие близенькие, в той окоп. А у нас собачка вот такая была желтенькая, и Тобичек той уже в окоп бежить. Знает уже, самолет лятить, и он уже лятить в окоп.

И вот та бабка осталась, а мы уже все у болото, у лес. А тут эта мама захварывает тифом. Тиф. И вот она ляжит на повозке, мы уже уехали, и маму ж забрали, и корову забрали. И сестра, и другая сестра, и отец же. Ну, все уехали. А мама уже ляжить на этом возу, и в ей губы вот хвиалетовые. Ну, тиф же, она уже совсем, чуть живенька ляжить. А немцы втянули же пулемет на церкву, и снаряды летать, свистать по всём, а мы вот нагнутые ляжим. Ложечкой маме водичку дам. Те, батька, и сестра, и другая сестра, трошки дальше пошли. А я с ней уже, меньшая так, я уже с мамой осталась. И сижу ложкой водичку ей даю. Вот они подходят два немца, и счас на повозке копають, копають, и что там хорошее, платки там хорошие, все забрали они. И погыркали, погыркали сами себе и пошли они. Я думаю: «Сейчас маму убьют и меня убьют». Они погыркали и пошли. Я: «Ну слава Богу, пошли. Нема».

А тада трошки успокоились. А у нас недалеко выкопанный окоп, 21 человек в той окоп влазили. Ну, длинный такой покопали, и мы по одному человеку в окоп, в окоп, в окоп. Одна женщина родила две девочки, двойняточек, и она полезла первая в окоп. И там в заду сидить, она с детками сидить. А мы же ж сюды все, ближе, ближе, ближе. Сидим. Подходят немцы, три штуки, к етому окопу: «Гыр, гыр, гыр, гыр». Да автомат туда, в окоп: «Сейчас постреляю, вылазьте!». Мы вылазим усе и становимся у ряд, становимся. Нас же человек 20, а ета Настя и с двоими деточками, две девочки, вот так несеть на руках, последняя вылазит. А мы ж уже в ряду стоим, и немцы же стоять вот так. И она как вылезла с двоими детками! Оне как побегли от нас! И ушли! И мы остались. Я говорю: «Вот эти деточки нас спасли». Пожалели немцы. И эти девочки, одна на одной руке, другая на другой.

И эти девочки, она не жива, а ее дочка жива. В городе. Так в прошлый год, она меня уже говорит: «Климовна, мене сказали, что вы знаете, где мои родители жили». Я говорю: «Знаю! И дед, и баба, и прадеды знаю, где твои жили». Дак мы как приехали прошлый год, дак я ж ее водила. Дак вы поглядели бы! Она как упала на колени, так землю хватает и цялуеть: «Это ж мои родственники тут, мамочка жила тут». Она молодая еще, контролершей работает на автобусе.

«А евреев же половину постреляли»

В воспоминаниях Ольги Климовны и других жителей Святска о тяжелом военном времени ключевое место занимают рассказы о расстреле святских евреев и жестокости фашистов.

А евреев же половину постреляли. Шо були евреи, и немцы их усах такие круги, тряпки понашили им на плечи. Это что еврей. Там же и старообрядцы, и русские были, а это ж еврей уже. И понашили им круги такие всем. Много здесь жили семьи. И начали стрелять. Еще немцы их заставляли работать. А что работать? Зима ж, мороз... Сейчас и морозов таких нема, тогда, знаешь, морозы 30-40 градусов были! И вот соломы по дороге настелють, немцы, натрусють, а жидов всех выгонють: «Идите подбирайте». И они бедненькие! Не вязены [варежки. — Е.Д.] же не дают одевать, ничто, голыми руками! Подбирают эту соломочку! Всю поподбяруть... а тогда уже стали их расстреливать.

А за Святском, вот туды вот, у нас цегельня така была, салотопка. Знаешь вот, коней, коров дохлых вот там топили, ну, на что там. И кожи выделявали. Ну, у нас у Святске вот усё чисто було... Вот что есть на етем свете, усе оно було! И вот там ета цигельня и такие вот с гор обрывы, обрывы, обрывы... И на конях, тада ж машин-то никаких же не було, и вот на конях этих евреев же вязуьт. Семьями, и деточек держуьт, и везуьт их на тую цигельню. И там от-ко их уже расстреливаюьт! С автомата. Поставяьт их у ряд и стреляюьт, и стреляюьт.

А мы же, вот так уже край Святска, и все ж слышим, как они их стреляюьт там. Усё! А тада уже какие недобитые, еще живые, ворочаюьт, так уже ходяьт и с автоматом и строчать, и строчать! По етих жидях, по евреям по етих. Ходяьт. Вот попостреляеть их уже все, они в крови. А у каких жидов волосы видно, ветер их, этот волос гоняеть...

И вот попостреляли уже, кончили, всё. И мы собралися, сколько девчат. Я говорю: «Пойдемте поглядим». И хлопцы, ну, такие, подростки. «Пойдемте, сбегаете». Пошли! Дак оне там от-ко, знаешь! Одна жидовка держит детеночка, а он весь у крови той дитеночек, она держит... И хто покрытый материем, хто чем. Знаешь же, ишли с дома, так что уж ухватили там. И той детеночек в одеялочке увернутый, ляжить... Господи! Мы как глянули! Тикать оттыда! Такая жуть была!

А соседка у нас, тут у Святске живеть, коло нас, ето сестра была за евреем. Морхул. Он Морхул, а она — Грушка. И у их была девочка. И Грушка ета померла, и Морхул помер. А девочка осталась, и забрала сестра яё. А тада пришел дед яво, и бабка. Еврей же ще не расстрелянные были. И оне, немцы, узнали, что ета девочка же их, так пришли и убили! При деде и при бабке, девочку тою убили! И сестра ета так уже плакала, так кричала! Ну что? Все...

А в моёй двоюродной сястры мужик был еврей, и вот тоже ж хлопчик у их. Шурик. Такой хороший, что я не знаю... И Нюрка уже ж боится, что того дитенка убьют. Возьмут и убьют. Так она что? Там от-ко уже немцы наняли дом, небольшой. И там девки приходили, гуляли и с немцами...

— Были такие?

— Да, були. И тогда ета Нюрка уже говорить, там одной: «Дусь, нехай у вас лучше будеть». И он с бабкой на печке сидел. И как немцы влюбились етого Шурика! И оне уж яму усё чисто нясуть, еду, да что там. А оне ж то не признаются: «Наш, наш дитенок и все!» Вот он и жив остался.

«У нас же деревня была тока старообрядцы да евреи»

Из этих воспоминаний о трагических событиях, рассказываемых чрезвычайно эмоционально и со слезами, вырисовывается еще одна сторона и особенность жизни в Святске, в котором расселялись не только старообрядцы. При этом следует отметить, что в приграничном регионе, где издавна взаимодействовали самые различные религии и культуры, основная линия их раздела проходила у святских старообрядцев («москалей», «кацапов») не с белорусами или украинцами («мазепами», «хохлами»), как в Новозыбкове или окрестных селах, а с еврейским населением.

У нас же деревня была тока старообрядцы да евреи. Никого больше не було. А тада уже начали наезжать вот как колхозы стали. Вот тада и начали наезжать другие. А то старообрядцы и одни евреи.

Наряду с пятью церквями — старообрядческими и единоверческими — до революции в Святске была и синагога. Позорным пятном на истории села его жители считали еврейский погром, случившийся в начале XX в. Погром был связан не с коренными святковчанами, а с приезжими черносотенцами, однако этот смягчающий момент служил слабым утешением для старообрядцев, не сумевших предотвратить чужой жестокости¹².

Факторами, снижающими социально-психологическую и культурную дистанцию между старообрядцами и евреями, служили, как социальное аутсайдерство по религиозному признаку (и старообрядцы, и иудеи относились к преследуемым конфессиям в дореволюционной России), так и ограничение основной сферы реализации определенным типом связанных между собой занятий (ремесло и торговля). Собственно, само соседство старообрядцы объясняли экономическими причинами: «У старообрядцев много было купцов. А где купцы, там и евреи» или «Старообрядцы то они ремесленники в основном. А там где ремесло, там и деньги есть. А там где деньги, там еврей должен торговать» и т.д. (записано от И.А. Кузнецова, 1945 г.р.). При этом отношения друг с другом информанты характеризуют как



Работа
в колхозе.
1970-е гг.
Из личного
альбома
О.К. Усовой

мирные, дружественные, бесконфликтные: «Да как-то они уживались эти веры. Никогда они не враждовали. Более того, какое-то согласие между ними царило, такое чисто человеческое. Взаимопомощь там, взаимовыручка» (записано от А.П. Воробьева, 1937 г.р.), а сами евреи наделяются положительными качествами, близкими старообрядцам: «Ой, они работают! Они ще лучше нас работают. И помогут всягда, как не попроси. Никада не обидять, никада!» Даже использование известного «бытового» экзонима «жид» для обозначения евреев, равно как и рассказы о культурно-бытовых различиях не содержат четко выраженной негативной коннотации, просто констатируется их отличие от «своих», странность, непохожесть, непонятность.

Вот мы бягим, малые, а тут синагога недалеко, а жида, знаешь вот, стоят и лбом об косяк, молятся. Об косяк шлеп, шлеп. А мы еще стоим да глядим. Непонятно же нам, мы ж не так.

В рассказах Ольги Климовны помимо уже описанных ситуаций содержатся упоминания о смешанных браках и о взаимной религиозной терпимости в таких семьях.

Моя сестра двоюродная за евреем была и двое деток у их було. Дак вот етот еврей, она ж все время в церкву ходила, дак он все время ей деньги давал у церкву. И когда баба не пойдет в церкву, так он ей: «Зачем ты, баба, не пошла у церкву?» И деточки все крещеные. Все крещеные детки. Вот так! Вот тебе и еврей!

¹² Каменецкий О.Г. Указ.соч. С. 33.



Святская школа. 1980-е гг. Из личного альбома О.К. Усовой

346

В послевоенные годы евреев в Святске практически не осталось, немногие выжившие разъехались по разным местам. Уроженцем села Давидом Драгунским, дважды Героем Советского Союза, было организовано захоронение останков погибших и установлен памятник. Рассказы об этом человеке также занимают существенную часть полевых интервью. С ним нередко связывают лучшие годы Святска, его процветание в советский период.

Богатый колхоз был. Все было! А Драгунский же, наш герой, какие машины, какую технику, все сюды нам отправлял, у Святск. Все нам. Може, какие и не надо еще списать, а он уже списывал, да сюда, на родину!

Ольга Климовна также сетует, что Драгунский не дожил до страшных времен после радиации и не сумел предотвратить разграбления Святска.

Вот Драгунский бы им [властям. — Е.Д.] не дал, не допустил бы он и все тут. Чтобы Святск вот эдак растащили и побросали все. Если бы он был жив, мы бы и до сих пор у Святске жили!

«Сколько буду жить, столько буду плакать»

На сегодняшний день в социальных науках существует три основных подхода к анализу травматического опыта, когда травма понимается как утрата, как символическая матрица, и наконец, как консолидирующее событие. Каждый из этих подходов предлагает множество ракурсов рассмотрения проблемы и опирается на наработки различных гуманитарных дисциплин (психологии, философии, литературоведения и т.д.). Вместе с тем все они объединяются общим отправным исследовательским моментом — понимание травмы не только как единовременного события, которое резко изменило жизнь, но и как процесса, продолжающего оказывать воздействие на отношение людей к своему прошлому и на восприятие своего будущего и настоящего, когда люди учатся жить с травмой, не подавляя и не вытесняя ее, а находя для нее место в своей судьбе¹³.

Последствия чернобыльской катастрофы для локального старообрядческого сообщества оказывались не просто травматичными, а тотальными, уничтожающими весь привычный мир с налаженными социальными связями и всю среду обитания. Поэтому выработка механизмов социально-психологической адаптации и принятия сложившейся ситуации оказались процессом чрезвычайно болезненным. Так, помимо экономических причин и организационных проблем самым важным фактором затянувшейся эвакуации из зараженной зоны было нежелание жителей Святска покидать родные места, ставшие опасными для жизни.

Для каждого отъезд был трудным личным решением.

Как они выезжали! Как люди плакали! Ой! Грузятся и плачут. Грузятся и плачут. А дураки, что едут. Надо было никому не ехать. На месте сидеть да и все!

Решение это, как следует из рассказов, далеко не всегда было продиктовано пониманием опасности, исходящей от радиации, а принято под давлением внешних обстоятельств — в пустеющем селе оставалось все меньше условий для жизни, необходимых коммуникаций, появились мародеры и т.д.

Для некоторых, в том числе для семьи Ольги Климовны, расставание со Святском оказалось принципиально невозможным и стало приемлемым выходом только через надежду на возвращение.

А когда же уже выехали усе, а мы и с дедом еще были тут, в Святске. А потом дед уже артель кинул, уже ж нету никого... И вот мы до последнего были у Святске. До последнего! Все уже разде-

347

¹³ Ушакин С. «Нам этой болью дышать»? О травме, памяти и сообществах // Травма: пункты: сборник статей. М., 2009. С. 7–11.



лалось, тада уже и мы поехали. А как же жалко было уезжать! Ой! Ты что! Такая жалость, что не знаю... Мамочка родная! Вышла я на гарод, обняла угольчик сарая, говорю: «Господи, чи вернемся, чи нет. В Добрунь едем». Да и взяла земелечку и с собой. А мы и вярнулись! А мы и вярнулись... Я говорю: «Если есть Бог на свете, вярни ты нас назад!»

Еще ехали до Новозыбкова, со Святска до Новозыбкова ехали, еще мне ничяго було. А как завернулись уже на Брянск, я уже дорожечки не видала, все время проплакала ... Все время проплакала! Так шофер сидит и уже говорит: «Ну, сколько ты уже будешь плакать?» А я говорю: «Сколько буду жить, столько буду плакать. Столько и буду плакать!» И вот, и вярнулись назад.

«Все равно я тут жить не буду»

Период жизни вне Святска продлился недолго, переехав в Добрунь (небольшой городок в Брянском районе), Усовы прожили там полтора года, затем вернулись в Новозыбков, а лето стали проводить в одном из уцелевших домов в Святске. И если выбор места для переселения из Святска определялся рациональными соображениями — поближе к родственникам, качество предоставляемого жилья, возможность вести хозяйство и т.д., то впоследствии, когда принято было решение вернуться, все эти аргументы потеряли свою значимость и обесценились, уступив эмоциональным мотивациям. При этом в экономическом плане жизнь на новом месте была уже практически обустроена, постепенно наладились и социальные связи.

348

— А в Добрунь вы когда уехали?

— А мы в Добрунь уехали у 92-м году.

— А остальные семьи куда разъехались?

— В Добрунь три семьи только, в Шестохи, у Кистёры, куда пошло, в Темичи.

— А почему вы Добрунь выбрали?

— Хоть в Добрунь, хоть в Усох. А я в Усох совсем не хотела. А хоть и в Кистер. Так он поехал в Кистер поглядел, не понаравилось. В Усох поехал поглядел, не понаравилось, надо же, чтобы и дом, и земля. Вот Добрунь. Как с Новозыбкова едешь, вот тут теплицы, а это туда, в сторону Брянска, не доезжая Брянска. Там уже в Добруни моя сестра жила. Как поближе.

Полтора года там прожили и вярнулись. Я сказала: «Я все равно вернусь, я тут жить не буду! Гриш, поедом домой! Хоть у Святск, наша хата стоит, — я говорю, — будем жить. Или в Новозыбков. Но тут, — я говорю, — не хочу». И поехали. <...>

<...> А в Добруни уже, приехали в Добрунь, вот это время, осень уже ж. Убрали уже все. И семена, и картошки взяли, и луку,

и семечки, усе. А в Добруни надо ж сеять, а у нас же нема ничего. Ни земельки, нигде. И сижу я на лавочке, а идет заведующая магазином: «Ну что ты сидишь, горюешь?» Они ж знают, что мы приехали. А я говорю: «Люди ж все сеют, и все, а нам, — говорю, — нету. Негде даже и луковинки посадить». Говорю: «Семена есть и все...» А она и говорит: «Ну ладно». Посидела и пошла. Приходить домой, а у нее четыре сына, мужик погиб, и она со свекровью живет. Пришла и стала рассказывать свякрухе все. А в Добруне той никогда, ни лук не сеяли, ниче, только картошку да бураки. Она и говорит: «Вот так и так. Вот мы вспахали, позови ты их, нехай сеют». Танька та идет назавтра и говорит: «Тетя Оля, идите вы делайте свое дело. Вот там земля, там попахано, там все приготовлено». Пошли мы с Гришей, как понаделали ж мы гряд. А лук вот такой как вырос, красивый! И ты знаешь, как на экскурсию приходили. А лук во такой повыврос! А у них же никогда того луку не було! Они если и посеют, так семейного, вот такой шнурочек по одной луковке. А я то гряды широкие поделала. А пришли сажать сеялкой, а я почти два ведра нарезала. Хлопцы: «А на что той лук, как же он будет рости?» А тада как повыврос, так они все удивлялися. На экскурсию вся Дабрунь, вся деревня приходили. И вот там в Добруни два лета я ще сеяла. Так она голосом плакала, как мы уезжали: «Как мне жалко, что вы едете! Как же я теперь буду!» <...>

<...> Так же вот жили же в деревне, все надо було. А поехали же ничего не надо. Я говорю, поехали мы в Добрунь, нагнали первую машину, отправили. А потом уже второй раз, нагнали всего. А потом уже когда ехали с Добруни, так мы там почти все и поставляли: «Гриш, а на черта все это?» А сколько же у меня посуды было, и тарелок, и больших и малых, в ящиках поназапечатано. Так я в Добруни не разделявала их. Я говорю: «Все равно я тут жить не буду». Погрузили все в подавал у Святске. Через неделю у нас в подвале нет ничего, все украли. Все подобрали. А на черта оно мене? Нехай берут. Вот так! Все хорошо! Главное ж вярнулись у Святск. Нехай берут! <...>

<...> Я вот не могла там и усе. Как вечер, на улицу выйду, смотрю, а сама, как ето все у Святске. Вот как там солнышко садится, за церкву нашу, как там цветики растут. А дед мой, видит, шо я то уже не могу и сказал мени: «Все, Оля, поедом домой. Ты здесь помрешь, поедом домой». Я! Я уж и сама не своя! Нашли вот квартиру у Новозыбкове. Эти ж хозяева приехали: «Вам доплатить чи шо?» А я говорю: «Ничого нам не надо, баш на баш». Так они приехали, а мы вже и с вещами, ничего не ждали. Усе покидали и уехали, сразу, ни минуточки не ждали.

349

«Как живой вроде»...

Параллельно с процессами переселения шло постепенное разорение Святска. Сначала это делалось на официальном уровне, разбирались и вывозились из зараженной зоны какие-то хозяйственные постройки, культурные и административные здания. Затем стали растаскивать частные дома и усадьбы, иногда сами хозяева, чаще — заезжие мародеры. Нашлись и те, кто специально за небольшое вознаграждение или выпивку подбирал стройматериалы для приезжих заказчиков. Рассказывают, что поворотным моментом в разрушении Святска послужил найденный кем-то в одном из оставленных домов старинный клад, слухи о котором привлекли мародеров.

Возвращавшихся «с чужбины» ожидал уже совсем не тот красивый и самодостаточный Святск, о котором они помнили и тосковали.

А када приехали из Добруни, все дома стоят, где полы повытянутые, где окна повытянутые. Все уже такое посыманое, все! А так досадно! Так жалко, что я не знаю...

Святск потерял устойчивость и завершенность, превратившись в подвижное пространство, буквально разваливающееся на глазах у его последних жителей, распадающееся на куски, которые уже невозможно соединить и сопоставить.

А Женька [сын Ольги Климовны. — Е.Д.], когда приедет из Гомеля, так мы пойдем с ём и походим по Святску. Пойдем и походим.



Памятник погибшим в Великой отечественной войне («святская матка»). 1990-е гг. Из личного альбома Н.С. Шведова

А так одна боялась ходить. Знаешь, много людей ходило усяких. Усяких, усяких людей ходило много. Оне ж крали без конца. Тягнули все чисто. Что ни попало, все тянули. Даже как ехали, дома пооставались, и в домах хрунья, гарботья [хлам, мусор. — Е.Д.] всякая пооставалась, так ездили на конех и збирали ети хрунья и на возы себе клали и уезжали. <...>

А тада пошли мы с Женькой, а стоит бюст Ленина. Его хотели на площади коло Драгунского поставить. Тут вот матка [памятник солдатской матери, посвящен Великой отечественной войне, но в устных рассказах часто — это памятник жертвам Чернобыля, «Чернобыльская мать». — Е.Д.] стоит, там Драгунский стоит, и тут же Ленина хотели поставить. И не успели уже поставить того Ленина. А мы с Женькой сходили, поглядели того Ленина. А он стоит в рост, в пальте, и так газету держать. Тогда пошли мы назватрева с Женькой, пошли уже Ленина нема, уж утягнули за ночь. Так Женька говорит: «Мам, че мы ямку не выкопали да в ямку его не закопали. Железяку какую бы положили, нехай бы поискали». Уже за ночь, уже утянули. Там же бронза. <...>

Каждый день приносил новые потери, а они, ведя счет этим потерям, отчаянно пытались поддерживать хотя бы иллюзию прежнего бытия — «как живой вроде».

А знаешь, как остался этот дом... А все ж, нема никого. А мне жалко. Так я же в своем доме поповешаю шторочки и туды пойду поповешаю. Пусть в хате как хочет, а пусть с улицы как живой вроде. А мне жалко! Повешаю полосочки, шторочки, и от мене хорошо!

«Церква закрыта, а лампад горить!»

Постепенно разрушались, стирались значимые и знаковые места Святска, вокруг которых строилась вся его внутренняя жизнь. С одной стороны — административный центр: сельсовет, центральная площадь с советскими памятниками, с другой — традиционные сакральные локусы: храм и кладбище. Старообрядческая церковь, также разграбленная мародерами, долгое время представляла собой полуразрушенный деревянный остов, а затем была сожжена неизвестными людьми.

Для Ольги Климовны, человека глубоко религиозного, церковь и церковный двор занимали особое место, ассоциируясь еще и с различными житейскими ситуациями и гармоничной повседневностью «до-чернобыльской» жизни.

Я ведь усю жизнь вот через эту калиточку ходила. Я ж в пекарне работала, так вот по стежке кола церкви и у пекарню. Усю жизнь!

Церковь Успения Пресвятой Богородицы в Святске. 1990-е гг. Из личного альбома О.К. Усовой



Тропочка така тиха, тут деревья, и птицы поють. Иду мимо церкви перекрещуся и опять иду.

Уединенная молитва у церкви служила для Ольги Климовны универсальным способом решения всех жизненных проблем.

Вот как что, так я иду туда и молюсь. Встану вот так одна, когда нет никого и молюсь. И чтоб никто ж не видел. И усе хорошо у меня в жизни було, вот усе!

Особенность места, с которым связано множество личных воспоминаний, проявлялась и в получаемых ею «знаках», необъяснимых явлениях, не пугающих, а как бы предупреждающих о существовании иного мира и призрачности границы с ним. При этом церковный двор предстает в ее рассказах пространством пластичным и маргинальным, профанное и сакральное в нем постоянно соприкасаются и довольно легко переходят друг в друга. Это преддверие храма и одновременно органическая часть деревенской инфраструктуры — через двор проходит «стежка», по которой люди ходят по различным хозяйственным нуждам, здесь растет сочная, привлекательная для домашней скотины трава, здесь можно собирать грибы и т.д. Еще одна характеристика этого многослойного пространства — его некоторая амбивалентность, точнее, близость и проницаемость для явлений противоположных «божественным», которым, однако, можно противостоять как молитвой, так и буквальным переходом на церковную территорию.

А вот мы ще в Святске жили, и мама мне говорить: «Оль, коровы все стадо прошло, а нашей коровы нема. Иди пробяги». И я вот как сейчас помню. Бегу у церкву. Она всегда забегает туда [в церковный двор. — Е.Д.], трава там хорошая. И я убегла [забежала. — Е.Д.] в калиточку с нашей стороны, по стежке. И знаешь что? С этой стороны горел лампад! Церква закрыта, а лампад горить! Блескученький такой лампад, длинный, старинный, и он горить. Я прихожу и говорю: «Мам, а ти у церкви служили, что лампад горить?» А она: «Да никакого ж праздника нема там, не було. Это тебе кажется». — «Мам, я стояла и глядела, лампад горить». И вот чего он горел, я не знаю. Мама опять: «Да это тебе...» — «Нет, мам, горел лампад!» Я говорю: «На левом крылосе лампад горел». И лампад такой длинный, блескучий, там от-ко рюмочка стояла и он горел. Бог его знает что. Вот так вот... <...>

А ето церковь [смотрим фотографии. — Е.Д.]. Вот в ети ворота я проходила 25 лет. На работу, каждый день, туда и оттуда. Иду раз с пекарни, 12 часов ночи. Иду по стежечке и луна светит, свѣтло, свѣтло. А в сумке у меня три булки хлеба. Нясу. И вот в етой руке нясу, и светло-светло, нигде же никого нема. И сейчас меня, хоп, от ету руку. Идет, нога в ногу со мной. А глядь — кот! Высокий, здоровый, кашлатый! Белый кот. И он морду свою сунул мене в руку, идем: «Да что ты ко мне привязался?» А вон идет и идет! А я говорю тогда: «Да воскреснет Бог, да разыдутся врази его ненавидящия!» И де той кот делся?

— Исчез?

— Исчез! А ето, наверно, домовый ишел со мной. И я только ето сказала и калиточку ету перешла — и уже нема! И мне так лѣгко стало. И я пошла тогда перед папертью вот так стала, да и перекрестила, да иду. И мне ничего!

Внутренняя связь с этим местом сохранялась у Ольги Климовны и в уже опустевшем Святске. Вместе с еще одной женщиной, вернувшейся после переселения, они продолжали приходить сюда, чтобы прибраться на территории храма и помолиться.

В церкву мы ходили с одной женщиной. Уже ж нету никого, людей никого почти нету [В Святске. — Е.Д.]. А мы с ей, оне живут и я живу еще, одна. Мене ж хочется дома быть. <...> Мы ходили с ей в церкву. Она ж уже разбитая была, там уже ж только что стены были. А не образов уже, ничего. И вот мы придем, она свечечку возьмет и я. Возьмем, запалим, погорить свечечка ета, горить, горить. У нас там бог Саваоф был у церкви етой, и там кольцо наверху. Поуметаем, поделаем усе у церкви, помолимся, ети свечечки забярем опять, и пошли. И так ходили.

Мы каждый день почти ходили... Она мне: «Олька, пошли!» — «Пошли!» — «Олька, надо нам венички другие сделать». А мы травя-



ных веничков сожнем, увяжем, пойдем свеженькими веничками поуметам. Я говорю: «Я серп возьму». — «Ну возьми, а то ломать, так они не ломаются, бляри серп». Я взяла серп на плечо и пошли. Приходим в церкву. Солнышко так вот светить. Пришли, а в том кольце уделаны вожжи, зеленые новые вожжи. У тое кольцо и протянуты. Она ж высока. И так петля сделана, как кого душить. Мы стали, стоим. Окаменели да и стоим. Я говорю: «Валя, давай мы ихотрежем». Серпом пилюкаю эти вожжи. Отпилюкали. Я говорю: «Вот пилюкаем, а кто-нибудь как выскочит и нас подушит тут. Может, кто приготовил кого задушить, а мы вот тут...» Срезали да и утекать. Оттыда. А эти вожжи закинули в траву далёко»

«Из Бразилии едем, поглядеть Святск»

Вся жизнь вернувшихся переселенцев в оставленном селе сосредотачивалась вокруг собственного дома, двора, небольшого хозяйства. Особенностью святской послечернобыльской повседневности стало отсутствие институтов, консолидирующих односельчан в единое сообщество, и постоянно присутствующей социальной среды или сферы, в которой происходили бы какие-то события или складывались ситуации, не связанные только с внутрисемейными проблемами и переживаниями. Подобные ситуации теперь либо конструировались самими жителями по их инициативе, например посещение бывшего храма, либо формировались вовне и вторгались в эту разрозненную повседневность неожиданно. Исходили они в основном от административных органов, организующих плановые мероприятия разного рода — проверку уровня радиации или медицинский осмотр населения зараженной зоны и т.д.

— А когда радиация была, не проверялись, что ли?

— Проверялись. На городе я работаю ж, одна. А разутая ж боюсь ходить, там же ужей було. Там эти ужики, змееки, бес их знат, ползают. Ну ладно. Делаю я ето. Короткая на мне кофточка, юбочочка. И вот слышу машина едет. И слышу, остановился. И я думаю: «Хто ж такой?» Подхожу на двор, и у мене уже калитка открывается. Врач. Женщина: «Вы здесь живете?» Я говорю: «Живу. Но я живу и в Новозыбкове». А он: «А че вы тут живете?» А я говорю: «Я хочу сеять свой сад. Я хочу всего, чтобы у меня все було». — «Тут радиация». — «Ну и что?» — «А чем вы питаетесь?» Я говорю: «Своё усе ем, у меня усё свое». — «Мы едем на конец туда, там сколько семей, так там будем проверять усе. И будем и давление проверять, и сердце, щитовидку будем проверять, так вот поедемте с нами». — «Да как же я с вами грязная поеду? Помоюся и приду». — «Дак вам же далёко идтить». — «Это вам далёко, а мне пять минут. Я так». Они смеются: «Ну ладно. Придете?»

— «Приду». Оне ж поехали. А я взяла помылася, переделася и пошла. Там уже люд с краю. Еще жили, наверно, семь семей. А врач: «А вы уже пришли? Мы думаем опосля всех, так подождем». А я говорю: «Я буду первая». Сердце стали мерять: «Подымите». Я подняла вот так вот. Тут вот, спину слухает. А второй сидит, говорит: «Чи у меня аппарат не такой, испортился, — говорит, — не знаю. Что делать я не знаю». А он поглядел, нормальный. А он мне и говорит: «Ну, вам можно в космос лететь». Я говорю: «Вот и полечу в космос». Нема ничего. А потом уже начали кровь брать. Тоже сказал: «Нет ничего». Щетавидку. Тут мажут чем-то. Помазали, щетовидку меряют. Померили. И говорят: «Нема у ей ничего. Как вы, — говорит, — питаетесь, что у вас нет ничего?» Я говорю: «Я все свое ем». — «А как же вы? И куры у вас, и яйца?» А я говорю: «Я яйцо ем, а куры, сколько живу, суп не поем. Никогда в рот не возьму, это только заразу себе заносить». А они хохочут надо мной, говорят: «Вот тебе и баба!» Проверили, я и домой пошла. Ни разу в больнице не была.

Но удивительнее выглядело событие, которое не вписывалось в этот ряд. В один из дней в Святск прибыла гуманитарная помощь. Привезли ее старообрядцы из Бразилии, возможно, потомки тех, которые уехали из села на заработки в начале XX в.

Када я была одна, приезжала машина здоровая, из Бразилии. У Святск. И как раз, вот знаю, в субботу. А я в субботу баню топила. Слышу машина едет. И хожу на гароде. Машина гудить. Я выхожу на улицу, а людей же нема никого. А Гриша ще каня пас. Ну, там в артели еще конь стоял. А здесь же нема никого. И вот подъезжает машина, прямо ко мне, к етой калонке. Длинная, длинная. А сзади машина маленькая. Как автобусик, маленькая машинка. Я говорю: «Что за машина здорова, кого мене везуть уже?» И выходит мужик из машины, и подходит прямо ко мне и говорит: «Давай знакомиться. Мы, возможно, — как это он мне сказал, — земляки». Я говорю: «Откуда ж вы едете?» — «Из Бразилии. Это мы едем, говорит, поглядеть Святск. Наши дяды и прадеды здесь жили. А я, — говорит, — сам Николай Николаевич. Старообрядцы там, в Бразилии. Наши дяды и прадеды, — говорит, — и с етой стороны, вот мы решили посмотреть. И нам сказали, что вот тут Чернобыль».

Ну, ему годов 50. «Разрешите, — говорит, — мне сходить у комнату вашу, поглядеть». Ну, правда, у меня чистенько у хатке. Никола стоит, и вот так лампадочка горить. Он помолился и говорить: «А как нам церкву поглядеть?» А я говорю: «Очень просто». Поехали мы к церкви. Выходит из маленькой машинки женщина тоже. Как вошли же они в церкву, человека четыре или пять було, и ты знаешь, как увидели! Бог Савооф же... И руки вот так! «Кто же это так церкву

разгромил? Да кто же это так церкву разворотил? Да кто же это такой позор сделал?» А я вот стою плачу. Дак етот Николай Николаевич подошел ко мне и говорит: «Мамаша, не плачь. Это, наверно, так Бог уже дал».

Ну ладно. Поехали дальше, там же ще пять ли семь семей стоит. На другой улице, в край. Как поехали туда, моя родненькая, а там от-ко испугались: «Олька, чего это? Олька, что это за люди?» Я говорю: «Люди, да и все». Оне открывают машину, а там консервы, и макароны, хвасоль, и горах, и там что только нема. Сотни ящиков сняли на те семь дворов. А сколько они еще сняли сахару.

Ну ладно, посымали, попрощались с теми людьми, назад сели и поехали. Приезжаем сюды к нам. А Гриша ж ще кола артели стоял, а он же меня не видеть, что я в машине. А он стоит на каню, повозка запрежена. А они ж остановились и Грише целый воз наклали ети ящиков. Едем. А мы то вперед и коло нас стоим. И он подъезжает с ящиками. А женщина вышла с машины и, ты знаешь! Как обхватила вот так вот коня за шею, да как стала губы коню целовать! А я говорю: «Господи, а что же это вы цалуете?» «А ето же, — говорит, — лучше нет коничка! Справедливее нема,» — она мне так. И мене как понасымали этих ящиков тут! Страсть!

А тада еще сколько время прошло, наверно, месяц чи што, приезжают два мужика. С Бразилии. И у их тетрадка, и оне сколько тут уже есть людей, всех исписывали и всем давали по триста рублей. Вот я взяла триста рублей, распишися, что ты получила. «Это, — говорит, — нам надо. Это, — говорит, — мы решились вам помочь». Вот же ехать из Бразилии сюда! Я ж говорю, я уже всяго нагяделася. «Наши, — говорит, — дяды, прадеды жили тут. Оне это село устанавливали».

«Ямочки кола церкви»

Как было сказано выше, удивительным для меня оказалось отсутствие «классических» эсхатологических интерпретаций Чернобыльской катастрофы и связанных с ними «пророческих» нарративов (рассказов о вещих снах, предчувствиях, странностях и т.д.) в записанных интервью¹⁴. Появились такие нарративы уже позднее, когда в Святске осталось всего несколько семей, тех, которые вернулись обратно, не сумев приспособиться к жизни «на чужбине». Связаны эти тексты с самыми значимыми для святских жителей сакральными локусами — храм, церковный двор, кладбище, не утратившими своих основных смыслов («святое это место, намолённое») и функций.

¹⁴ Хотя, возможно, дальнейшие исследования дадут другую картину.

Летом же и грибы уже стали... Я и говорю: «Мой Женька из Гомеля, сын приедет, пойду-ка я грибков нажарю». Пошла. И собираю грибков. А тут вот так каштан, а тут могилочки. Где алтарь был, каштан стоял. И я коло того каштана... А там три могилки було. Священники похоронетые... И уже иконы же стали красть, и ето... И ети могилки разрыли. Оне ж были в клепях [склепах. — Е.Д.], у кирпичах етих. И я говорю: «Господи!» И еще такие ниточки, от риз, наверно. Там блестит, там блестит. Стою, знаешь, с корзинкой и говорю: «Господи милостливый, и вам спокою не дали». Опять же перекрестилася, поклонилася могилке и пошла домой.

Прихожу домой, уже ночь. Ложиться спать. А у меня собака прибудна. Приблудилася, я стала ее кормить. Она у мене ляжить, на кухвайке, я у хате, а она ляжить у меня на кухвайке. Ночью. Ляжу, думаю: «Господи милостливый, что же это такое?» Ляжу на кровати, а свет то не палим уже, боимся. Будет кто ехать, постукается. Боимся. И легла так, руки одеялом покрыты. Открываются двери у сенцах. Собака ж лежит на ганках. Открываются двери. Вот вы, може, не поверите, слышу, открылися двери. Открываются у хату, у кухню двери, тада слышу уже открываются у переднюю ту двери, де я ляжу. И шаг, шаг! Идётся! А я ляжу, ни жива, ни мёртва. Вот окаменела и ляжу. Еще же ж собака загавкала бы, а то ж ни собака ни гавчить. Подходить ко мне к кровати. А я и глаза не могу открыть. Вот закрыла глаза и не могу открыть! Подходить ко мне к кровати да и говорить сипатым голосом: «Закопай ямки! Закопай ямочки кола церкви!» Господи! И слышу, сказал мне три раза и пошел. И двери опять закрываются, и там закрываются, и собака как лежала, так и ляжить. Не гавчить, ничёго.

На утро, и спала-не спала, не спала уж. Говорю: «Господи, а как же ямки то мне закопать?» Это ж много. Там же такая яма выкопана была, что не знаю. Едет Володька Жуков, был у батьки, у матки. Оне на другой улице. И он подъезжает и ко мне... Володь, так и так. А он и говорит: «Тетя Оля, не волнуйся ты, я через два дня приеду, пойдем и зароем». — «Добре тогда. Я не пойду одна, я уже боюсь». Так он мне сказал, а назавтрева мой Женька едет из Гомеля. Я ему стала говорить, мол, Женья, так и так. «Пошли, мам, закопаем». И пошли мы как раз закапывать, вот как сейчас помню, шесть часов вечера. Пошли. Закопали мы ети могилки, он еще мне дерну сделал, я ще могилку так обклала, всё. Я говорю: «Жень, а пойдем у церкву зайдем». А он и говорит: «Мам, завтра лучше сходим, сегодня не надо идтить. Мам, не надо сегодня. Я что-то, мам, не хочу». Ну, он лопату на плечи, и я, и пошли вот так вот навкось. А ночью в два часа церковь сгорела! А, може, там хто и был, хто ж его знает. Вот же дите: «Мам, не надо сёдня! Вот и солнце садится. Мам, не надо! Мам, не надо!» И меня не пустил. «Лучше мы завтра придем». И ночью церковь сгорела в два часа ночи. Вот так! Я же говорю, что я только не нагяделася, всяго!

«Сгорела как свеча!»

Именно «нарушение» храма оказывается наиболее болезненным для жителей Святска, символизируя конец истории села, которого невозможно допустить. И именно с храма начинается его восстановление, но уже не как среды обитания, а как сообщества односельчан. Сначала на месте сгоревшей дотла церкви был установлен крест, затем стали совершаться ежегодные паломничества в день Успения Богородицы — святский престольный праздник. Следует отметить, что во всех рассказах о сгоревшей церкви, приобретающих некоторое мифологическое звучание, когда бытовые детали превращаются в метафоры, используется символическое сравнение «как свеча». Рассказчиками подчеркиваются необычные обстоятельства, при которых это случилось, — тихо, так, что никто не видел, и бесследно, даже головешек не осталось, — говорится и о неясных предчувствиях, необъяснимом беспокойстве, бессоннице, одолевавших всех, кто еще оставался в селе.

— Это в каком году было?

— В 2002-м, чи я уже и забыла. Я ж говорю, приехал мой Женька, сегодня вот он приехал, вот закопали могилки. А на утро он говорит: «Мам я пойду по грибы съезжу, а потом что будем делать». Ну, усадьба же, всё. А пришла ко мне суседка, там ще, одна тоже жила. И говорит: «Олька, что-то мне снится всю ночь. Я не спала ночь, вот и решила к тебе прийти». Пришла, сидеть, а я топлю печку. Женька ж уже приехал. Уже грибы становлю эти в печку посушить. А Женька: «Мам, а де церква?» Я говорю: «Как де церква?» — «Мам, церкви ж нема!» Она ж сгорела, никто ж даже и не знал!

— Как это?

— В два часа. Я лежала на одной кровати, Женька — на другой. И Женьке как раз хата видна сестрина, а в сестриной хате железная крыша. Он же проснулся ночью. Чёсь не спится. И я не сплю. Он: «Мам ты не спишь?» Я: «Нет, Жень, чёсь не спится, не могу спать». А он говорит: «Мам, а наверно, завтра будет погода хороша, смотри-ка как заря горит». А ето церкьва горела. У два часа. И ету крышу всю освятила, железную. А ничёго, ни треску, ничего не було. Она в середке запаленная. И она горела. И все головешечки, все попадали сюда, внутрь. И даже решетки были на окнах, и все туда, все в церкву попадали. Нигде, ничего. Только уголья летели, на траве. Сгорела как свеча! И никто не заметил, никто ничто. Когда хватились, где церква, а церкви уже нема... И утром дождь прошёл небольшой. И вот парочка идет тока. А не головешек не було, ничёво!

А когда мы лежали с Женькой разговаривали, это было два часа ночи. Одна машина проехала легковая, я подняла голову, в окно гляжу. Проехала белая машина. Потом ускорости, минут через десять, едет другая машина. Светит. И вот только она проехала, пять минут не прошло, она назад поехала. Наверно, приготовлено оно



Богослужение на месте разрушенного храма в Святске. 2011 г. Фото Е.С. Данилко

было, спичку черикнули и назад. В Новозыбков. Она в середке облита, наверно, была. Зато меня и Женька не пустил: «Мам, мне чё-го не хочется, чтобы мы пошли в церковь. Мам, не надо! Мам, не надо!» Наверно чувствовал оце. А че ж ты думаешь, не чувствуешь? Чувствуешь, конечно!

«Все же вон там есть, но он нам не показывается»

Организаторами коллективных поездок в Святск выступили несколько человек из бывших жителей села и священник, о. Сергей (Бедный), возглавляющий белокриницкий приход в Новозыбкове. Определенную роль в представлении Ольги Климовны сыграло и её «видение», став мотивирующим моментом.

— А когда начали вот так с церковью ездить в Святск?

— А пять годов, шестой год вот это ездили сейчас.

— Это отец Сергей предложил?

— Отец Сергей... А знаешь что? Кому какие видения бывают. Пришла я и говорю ему: «Отец Сергей, ты знаешь что, мне снился сон!» Спала ти, не спала ти... Може, и так оно, я не знаю. Выхожу я у себя на город, у Святске. Я как выйду на огород, у себя, а так оглянуся, и так мне наискось церква. Светятся купола. И над етой церковью, её ж уже нема, сгорела, и вот мене... И вот, знаешь, лес, а с лесу круглое вылазит солнышко. А я как будто стою, и ето



Святские жители после молебна. 2011 г. Фото Е.С. Данилко

360

солнышко, и гляжу на церкву. А церкви то уже нету! А там вот такой вот крест! Блескучий. И вот как солнышко встает, так той крест играет. А я сама себе: «А церковь то нема, а церковь то нема!» И я проснулась. И вот пришла в церкву и говорю: «Знаешь, отец Сергей! — и Володька там Жук. — А все равно надо над церковью хоть крест поставить, коло алтаря. Все же, — я говорю, — вон там есть. Он, — говорю, — блестит, но он нам не показывается. Он, — говорю, — там есть». Отец Сергей и Володька говорят: «Ну что ж, надо нам, наверно, крест поставить». И Колька Калюпанов, он милиционером в Гомеле, и Володька приехали, и они, наверно, три дня тут жили. И делали этой крест. И этот крест поставили. И начали ездить. Молебен служат теперь.

Ежегодно в Святск съезжаются бывшие односельчане из самых разных мест, ближних и дальних. Сначала проводится общий молебен, затем — застолье с чаем, вода для которого берется из святской криницы. Приехавшие обязательно идут на кладбище, навестить могилы родных и помянуть умерших. Следует отметить, что святское кладбище никогда не оставалось заброшенным, и на нем продолжают хоронить до сих пор. Для многих такие поездки не столько участие в молебне, сколько

возможность встречи с родными, близкими, соседями, возможность общения и совместного вспоминания прошедшего. Сюда привозят фотографии из семейных альбомов, вырезки из газет, книги, все, что имеет отношение к Святску, чтобы не просто показать друг другу, а чтобы вместе их посмотреть, перечитать, вместе вспомнить и пережить это воспоминание.

Заключение

Исследователи, занимающиеся проблемами посттравматических адаптаций в контексте различных гуманитарных дисциплин, говорят о том, что для определенных сообществ характерны специфические, укорененные в культуре коллективные реакции, восприятия травмы и способы ее преодоления¹⁵.

Как известно, долгое существование в агрессивной внешней среде позволило старообрядцам выработать довольно эффективный механизм социально-культурной адаптации к окружающему миру, который включал в себя как способы взаимодействия с социальными структурами, так и способы приспособления собственной концептуальной картины мира, прежде всего традиционализма, к изменяющейся повседневности. При этом невозможность хранить традицию во всей полноте способствовала формированию специфического к ней отношения, когда внутри традиции выделялись наиболее значимые элементы, непосредственно связанные с религиозным учением, потеря которых могла привести к потере идентичности, а религиозные и бытовые практики оказывались довольно гибкими и могли принимать различные, в том числе символические, формы. Мог ли пригодиться локальному старообрядческому сообществу такого рода культурный капитал и чем он мог им помочь? Ведь чернобыльская катастрофа имела для него гораздо более тяжелые и совершенно другого качества травматические последствия, чем те, с которыми старообрядцам приходилось сталкиваться прежде. Она разрушала весь привычный мир с налаженными социальными связями, всю среду обитания, не оставляя даже минимальной экономической базы и грозя физическим уничтожением.

Как следует из полевого материала, на первых порах речь шла не о приспособлении или даже сохранении собственной картины мира, возможно, именно поэтому привычные интерпретативные модели, например эсхатологическая, оказались не востребованы, по крайней мере в начале. Однако консолидирующие механизмы, также характерные для старообрядчества и способные в дальнейшем снова объединить раздробленное, рассыпавшееся сообщество, например общинная

361

¹⁵ Трубина Е. Множественная травма (послесловие) // Травма: пункты: сборник статей. М., 2009. С. 901–903.

взаимопомощь или практика совместной молитвы, пусть и в разрушенном храме, оказались чрезвычайно актуальны. А впоследствии невозможность возвращения утраченного микромира, цельного и самодостаточного, которым был Святск, подтолкнула его восстановление уже на другом, символическом уровне, не как места для жизни, а как сообщества его бывших жителей. При этом сохранялись все его важнейшие сакральные локусы, именно те, что делали Святск особенным местом, наполненные самыми важными смыслами, ценностями и ассоциациями: святская криница, с которой в далекие легендарные времена начиналось село, пространство для богослужения, обозначенное крестом на месте «сгоревшего как свеча» храма, наконец, кладбище, через которое транслируется непрерываемая связь с «дядями и прадедами». Все это и позволило Святску сохраниться, а его жителям остаться «святскими», где бы они ни жили сегодня.

Образ малой родины в устном и письменном нарративе тверских карелов XX в.

О.М. Фишман

Вот тут мой степень. Вечная жителяшка здесь.

Изучение малой родины обычно рассматривается как часть краеведения и представляет собой «самый древний тип локальной истории и одновременно самый устойчивый <...>. У истории „малой родины“ очень выраженная прагматическая составляющая: она обеспечивает фундамент для исторической памяти жителей соответствующей местности»¹. Подтверждением тому являются и взятые в качестве эпиграфа фразы карельской крестьянки Татьяны Алексеевны К., 1916 г.р. Русское слово степень (s't'eren'i — всг. гов. тв. кар. яз.) — *местожительство*, и сегодня звучит в русской речи тверских карелов Весьегонского края.

Каковы образ родины и история земли отцов и дедов, сохранившиеся в устных рассказах сельских жителей, как воссозданы они в письменных жанрах карельскими краеведами? Для ответа на эти вопросы будут использованы материалы, полученные в ходе полевой этнографической работы, начиная с 1980-х гг. по сегодняшний день, а также архивные и отчасти опубликованные в 1970-е гг. — начале XXI в. повествования карельских учителей, преподавателей, бытоописателей о прошлом их народа.

Полевые записи 1980-х гг. велись в соответствии с конкретными темами экспедиционных исследований: этническая история, традиционное хозяйство, крестьянские промыслы, система поселений, домостроительные традиции, праздничный календарь. Эти темы отражали преобладавший в те годы этносоциальный дискурс отечественной этнографии. В результате ряда экспедиций была уточнена современная география расселения карелов в Калининской/Тверской обл., обследованы те ареалы, которые меньше всего были охвачены предшествующими лингвистическими, фольклорными, этнографическими, музейными и прочими экспедициями. Последовательная

¹ Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история. В 2 томах. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб., 2003. С. 469.

полевая практика дала возможность охарактеризовать современное состояние этнической культуры различных локальных групп карелов — весьегонской, рамешковской, козловской, вышневолоцкой, а также некоторых локальных старообрядческих микросообществ, выявить комплексы признаков, способствовавших устойчивости и архайности узколокальных карельских традиций по сравнению с местными русскими. Первоначально мои вопросы играли доминирующую роль при получении информации, но в последующем методика сбора существенно изменилась и не носила столь жестко детерминированный характер. За эти десятилетия наряду с традиционным опросом по тематическим программам и соответствующим анкетам (по программе «Локальные группы») использовалась методика, включающая глубинные направленные и свободные интервью, длительное включенное наблюдение, сочувственное вживание, осуществлялась также запись целостных индивидуальных повествований в жанре «истории жизни». Благодаря комбинированной авторской методике полевого изучения признаков этнолокального и этноконфессионального самосознания, культурно-исторической памяти была восстановлена этнокультурная и этноконфессиональная история отдельных локальных общностей тверских карелов.

Среди моих информантов — люди в основном двух поколений: родившиеся до революции и в 1920-е гг., верующие и атеисты, разного образовательного уровня, характера трудовой деятельности. В их числе были представители сельской и городской карельской интеллигенции, обладающие явными лидерскими статусами (от председателей колхозов и школьных учителей до старост старообрядческих общин, знахарок, пастухов и др.) и не обладающие таковыми, но так или иначе выступающие в качестве хранителей памяти о прошлой жизни тверской деревни, об истории своей малой родины. Повторюсь, что в условиях полевого опроса их устные рассказы были спровоцированы характером наших профессиональных интересов и программ-опросников. Однако при современном анализе полученных ответов гораздо важнее извлечь их явный и неявный смыслы, уловить логику изложения, понять, как и что помнят, что не хотят вспоминать и почему. Исходными при этом следует считать следующие отличительные признаки устного нарратива, о которых отчасти уже упоминалось выше в статьях настоящего издания: 1. Влияние на нарратив личности интервьюера, его коммуникативных способностей, а также способов фиксации полевого материала (запись от руки, магнитофонная/диктофонная/видеозапись); 2. Фактор умолчания и переключения информанта на более безопасные темы, «мифологизация ушедшей реальности и реидентификация ее в связи с текущим самосознанием личности, с осознанием ею конкретного момента и ее места в нем»².

² Безрогов В.Г. Память текста: автобиографии и общий опыт коллективной памяти // Сотворение истории. Человек. Память. Текст: цикл лекций. Казань, 2001. С. 38.

Любая реконструкция прошлого отражает как субъективный характер восприятия истории и культуры тем или иным человеком, так и коллективные стереотипы этносоциального сообщества, которому он принадлежит. Однако приходится отдавать себе отчет и в том, что при последующем «кабинетном» обобщении разрозненных полевых сведений важную роль играют принципы их расшифровки: всякий раз полевой исследователь обречен «домысливать, дописывать, дофантазировать»³, вписывая высказывания своих информантов в те или иные собственные исследовательские концепции.

Для анализа нового корпуса источников — письменных нарративов — мною привлечены личные архивы известных тверских краеведов К.В. Манжина, А.И. Лебедева, А.Г. Кирсанова и А.А. Белякова, хранящиеся в основном в Государственном архиве Тверской области (далее — ГАТО), а также в ряде других архивов Твери и Тверской обл. Незначительная их часть публиковалась ранее в провинциальных газетах или использовалась в научно-популярной книге А.Г. Кирсанова «Край наш Бежецкий» (1964), переизданной в 2009 г.⁴, а также в статьях А.А. Белякова и К.В. Манжина⁵.

Как и мои полевые информанты, эти тверские краеведы принадлежат к поколениям, родившимся в первые двадцатилетия XX в., причем кроме А.Г. Кирсанова, все они крестьяне по происхождению, их детство, отрочество и отчасти юность прошли в карельской деревне. Все они получили высшее образование, став представителями первой волны советской карельской интеллигенции, участниками, пусть в различной мере, национально-культурного строительства, некоторые оказались жертвами сталинских репрессий. Свой социо-культурный статус они осознавали в качестве историографов малой родины. Эта позиция формировалась в среде карельских учителей и преподавателей постепенно и отражала иные, чем в деревенском социуме, системы индивидуальных ориентаций.

Значительную долю привлекаемых письменных нарративов составляют краеведческие и исторические рукописи, тексты автобиографического, мемуарного и биографического характера, ответы на анкеты различных обществ и институций по изучению Тверского края 1920-х гг. Прежде всего подчеркну отсутствие в изучаемых письменных нарративах фактора влияния полевого исследователя на тематику, содержание

³ Соколовский С.В. Российская этнография в конце XX в. (библиометрическое исследование) // ЭО. 2003. № 1. С. 3–54. См. цитированные им статьи: Thornton R. The Rhetoric of Ethnographic Holism // Cultural Anthropology. 1988. Vol. 3. № 3. P. 285–303; Markus G. Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself // Critique of Anthropology. 1989. Vol. 9. № 3. P. 7–30.

⁴ Кирсанов А.Г. Край наш Бежецкий. Калинин, 1964; Край наш бежецкий / Сост. и ред. В.В. Козырев. Вышний Волочек, 2009.

⁵ Беляков А. История и быт карельского населения // Тверская деревня. Т. 1. Лихославльский район: Энциклопедия. Тверь, 2001. С. 39–79; Манжин К.В. Весьегонская свадьба // Весьегонск: краеведческий альманах. М.; Весьегонск, 2006. Вып. 1. С. 125–162.



и последовательность изложения материала. При этом, как и в устных свидетельствах, в них присутствует мифологизация прошлого, очевиден субъективный характер интерпретации истории, реальной социальной действительности. Но соглашусь с мнением В.Г. Безрогова, что в отличие от устных рассказов, записанных в полевых условиях, в письменном тексте очевиден фактор «припоминания», который не только актуализирует воспоминания, но и меняет облик и оценку прошлого; присутствующая при этом ретроспекция событий «исходит <...> из знания того, что последовало потом»⁶. При этом персональная память авторов используемых письменных нарративов, оснащенная гуманитарными знаниями, оказывается значительно шире коллективной деревенской. Из этого следует, что интерпретационный потенциал подобных текстов может быть выше, чем устных сведений, полученных при непосредственном «живом» общении. Однако последнее положение достойно специального изучения.

Очевидны и различия в оценке критериев историзма устных и письменных нарративов. Здесь будет уместным в очередной раз напомнить слова замечательного отечественного фольклориста и этнографа Б.Н. Путилова, много размышлявшего о природе этих различий: «История <...> предстает (в них. — О.Ф.) в разных ракурсах, разными сферами, разной проблематикой. Самый характер исторического интереса в них неодинаков»⁷.

Известно, что историческая память советской эпохи была ориентирована на полную переоценку прошлого, прежде всего, социального опыта, согласно идеи восстановления исторической и социальной справедливости и жесткой установки на формирование человека нового атеистического общества. Однако коллективное крестьянское сознание долгое время придерживалось традиционного набора историко-мировоззренческих, прежде всего, религиозных ценностей, систем оценок и стереотипов, а процесс их модернизации носил длительный и непрямой характер.

Приступая к изучению письменных материалов, я исходила из предположения об использовании карельскими краеведами в своих историко-биографических работах устных сведений, запечатленных коллективной и индивидуальной исторической памятью родственников и односельчан, наряду с личными воспоминаниями и подлинными историческими свидетельствами. Это предположение оправдалось в ходе исследования⁸ и позволило предпринять сопоставление устных

и письменных нарративов для обнаружения и анализа сближающих и различающих их дискурсов.

Так как доминирующая часть этих материалов, как уже говорилось, носит мемуарный и автобиографический характер, было осуществлено междисциплинарное исследование, в котором синтезированы методологические приемы этнографии, персональной и устной истории, социальной и исторической психологии, литературной биографики⁹. В центре внимания — внутренний мир конкретной личности, «изучение течения всей жизни человека, ее внутренней динамики, ее „встроенности“ в социум, субъективного управления и приобретенного опыта»¹⁰, представлений индивидуума об историческом процессе и развитии культуры.

Отмечу, что с конца XX в. в отечественной историографии появилось немало работ, посвященных биографическому дискурсу крестьянского сообщества, преимущественно советской эпохи¹¹. Отмечу и тот

тию В.А. Козьмина. СПб., 2010. С. 13–29; Она же. Kegrinpäivä в устных и письменных биографиях тверских карел // Фольклор и этнография: К девятидесятилетию со дня рождения К.В. Чистова: Сб. ст. СПб., 2011. С. 93–102.

⁹ Блок М. Ремесло историка или Апология истории. 2-е изд., доп. М., 1986; Одиссей. Человек в истории. М., 1990; Thompson P. Historiker und Mündliche Geschichte. // Mündliche Geschichte und Arbeitsbewegung / Hrsgs. Botz, G., Weidenholzer, J. Wien, 1984. S. 55–84; Томпсон П. История жизни и анализ социальных изменений // Вопросы социологии. 1993. № 1–2. С. 129–138; Он же. Голос прошлого. Устная история. М., 2003; Репина Л.П. «Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999. Вып. 2. С. 76–100; Она же. История исторического знания // Л.П. Репина, В.В. Зверева, М.Ю. Парамонова. История исторического знания: пособие для вузов. М., 2006; Она же. Биографический подход в интеллектуальной истории // Философский век. СПб., 2006. Вып. 32. С. 101–108; Персональная история. М., 1999; Персональная история. Исповедь судьбы / Сост. Д.М. Володихин. М., 2001; Петровская И.Ф. Биографика. Введение в науку и обзор источников биографических сведений о деятелях России 1801–1917 годов. СПб., 2003; Голофаст В.Б. Многообразие биографических повествований // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 71–89. URL — Режим доступа: <http://www.smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-24-13-15-21/24-2010-08-30-11-20-38/1507-2011-03-26-02-40-14/>; Биографический метод в социологии: история, методология, практика. М., 1993; Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ / Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб., 1997 (Труды ЦНСИ. Вып. 5.); Голубович И.В. Язык «истории жизни» и ренессанс биографического метода. URL — Режим доступа: <http://childcult.rsuh.ru/article.html?id=60443>; Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Биографический метод. Определение и истоки биографического метода в социологии. URL — Режим доступа: http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/cho8_i.html; Ткаченко Т.Г. Биографический метод в гендерных исследованиях. URL — Режим доступа: http://sstu-socwork.narod.ru/files/gend_sb_www/chapter_1/tkachenko.htm; Бурмистров Е.С. Персональная история каждого человека. URL — Режим доступа: <http://www.ist-bessmertie.narod.ru/statburm.htm>

¹⁰ Мещеркина Е.Ю. Введение // Биографический метод в социологии. История, методология и практика. М., 1994. URL — Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/11/14/1214796518/Биографический%20метод.pdf>

¹¹ Судьбы российского крестьянства. М., 1995; Крестьяноведение: Теория, история, современность: Ежегодник. 1996. М., 1996. Голоса крестьян: Сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах / Сост. Е.М. Ковалев, М., 1996; Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.) М., 1996; Цветаева Н.Н. Биографический дискурс советской эпохи // Социологический журнал. 1999. № 1–2. URL — Режим доступа: <http://www.socjournal.ru/article/279>; Она же. Биографические нарративы советской

⁶ Безрогов В.Г. Память текста. С. 13, 35.

⁷ Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 165.

⁸ Фишман О.М. История малой родины в устных и письменных рассказах тверских карел // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Матер. Межд. науч. конф. Петрозаводск, 2010. С. 298–306; Она же. Локальная история в письменных нарративах тверских карел второй половины XX в. // Историческая этнография. Вып. 4: Источники и методы изучения малых групп в этнографии. Сб. ст. к 60-ле-



факт, что используя так называемый этнографический метод (методы полевой этнографии), социальные историки оказываются пока не в состоянии оценить ресурсы этнографии и этнологии для изучения коллективной памяти представителей конкретных этнолокальных и этноконфессиональных сообществ, что остается прерогативой именно этих дисциплин¹².

Отдельными авторами по-разному концептуализируется и само понятие «историческая память»: как способ сохранения и трансляции прошлого в эпоху утраты традиции, как индивидуальная память о прошлом, как социальная память о прошлом, как синоним исторического сознания¹³, в том числе и «как совокупность донаучных, научных, квазинаучных и вненаучных знаний и массовых представлений социума об общем прошлом»¹⁴.

* * *

К настоящему времени в науке сложилось представление, что массовое переселение карелов из Швеции в Россию в XVII в. следует рассматривать прежде всего как процесс так называемой этнической мобилизации, происходившей в конфликтных условиях религиозно-культурного и языкового противостояния, социально-экономической и государственно-правовой дискриминации, кроме того, как явление, отразившее высокий уровень этнической и вероисповедной «самости» карелов, а также этнополитической идеологии конфессионального и государственного единства их с русскими.

Предельно кратко мотивация «выхода из свейского рубежа» выражена в ставшей хрестоматийной фразе официальных переписчиков карел: «Бежали <...> для трех причин: первое — для веры, другое — для языка и своей природы, третье — от больших податях тягости». Современными карель-

скими краеведами обнаружены архивные документы, подтверждающие легендарные свидетельства о том, что карелы уносили с Карельского перешейка, унося с собой иконы, которыми их благословляли местные православные священники. Еще в XIX в. таковые были в церквях с. Алексеевское, Лаврово и Буйлово (совр. Рамешковский р-н), возможно, и в с. Толмачи (совр. Лихославльский р-н)¹⁵. Установлено, что карельские переселенцы возводили деревянные храмы на месте разоренных польско-литовскими военными отрядами в XVI — начале XVII в., а также строили и новые церкви. В их числе церковь Михаила Архангела в с. Мохнецы, которая впервые упоминается в документах за 1699 г. на территории Мохнецкой (Мохновой) мужской пустыни, приписанной к Теребенской Николаевской пустыни; к 1668 г. относится строительство Троицкой церкви в с. Кесьма. Согласно подсчетам известного исследователя родного края и общественного деятеля А.Н. Головкина, осуществленного им на основании документов нескольких монастырей, в том числе Николаевской Добрынской мужской и Николо-Теребенской пустыней, ведавшей карельскими приходами Бежецкого Верха, за период с 1629 по 1675 г. карелами было построено 86 церквей и 169 часовен в 77 карельских приходах¹⁶. А.И. Кон-



Казанская церковь в с. Чамерово. Тверская обл., Весьегонский р-н. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)



Каменная «часовня-копилка» рядом с колокольней. Тверская обл., Весьегонский р-н, д. Чистая Дуброва. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)

эпохи // Социологический журнал. 2000. №1–2. URL — Режим доступа: <http://www.socjournal.ru/article/279>; Кознова И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. М., 2000; Она же. Историческая память и основные тенденции ее изучения // Социология власти: Вестник Социологического центра РАГС. 2003. № 2. С. 23–32; Рефлексивное крестьяноведение. Десятилетие исследований сельской России / Под ред. Т. Шанина, А. Никулина, В. Данилова. М., 2002.

¹² Отмечу те работы, где эти факторы так или иначе исследуются: Дутчак Е.Е. Биография старовера-странника: проблемы реконструкции // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 302. С. 80–83; Дубровская Е.Ю. Воспоминания В.И. Моисеева «В плену у белых» как источник по истории Пудожского края в период Гражданской войны // Историко-культурные традиции малых городов Русского Севера. Мат-лы регион. науч. конф. (7–9 сентября 2006 г.). Петрозаводск, 2006. С. 252–265; Она же. Вступительная статья к воспоминаниям И.А. Дубровиной: Дубровина И.А. Воспоминания дочери об А.Ф. Матвееве // Нестор. Журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2006. № 10: Финно-угорские народы России: (проблемы истории и культуры). Источники, исследования, историография. С. 72–77 и др.

¹³ Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом. С. 430.

¹⁴ Репина Л.П. Персональные тексты и «новая биографическая история»: от индивидуального опыта к социальной памяти // Сотворение Истории. Человек — Память — Текст. С. 359.

¹⁵ Данилова Т. История села Толмачи и церкви Богоявления. URL — Режим доступа: <http://church-bogoyav.narod.ru/History.html>

¹⁶ Головкин А.Н. Карелы: от язычества к православию. Тверь, 2003. С. 11–13, 17–20; Он же. В краю двух культур. Ржев, 2005. С. 30, 40–42.

драшов, повествуя об истории Троице-Пятницкого Каменского женского монастыря, который находился в 8 км от карельской д. Лопатиха (б. Чамеровский с/с), приводит текст на храмовом кресте, который существовал до разорения монастыря в 1930-е гг.: «<...> строили сию церковь древоделы Чамеровской волости: деревни Вельское — Никита Матвеев, деревни Высокое — Павел Иванов сотоварищи, всего осмь человек». Все они были карелами¹⁷.

Результатом поэтапного процесса миграции в Верхнее Поволжье стало разобщение на далеко отстоящие друг от друга карельские анклав, утратившие прежнюю природно-культурную среду и этнокультурные связи. В целом «карельская карта» Тверской губернии XIX в. достаточно точно иллюстрирует миграционные потоки XVII–XVIII вв. Локальная же история отдельных кустов деревень говорит о стабильной оседлости карельского населения прежде всего Дворцового ведомства (впоследствии удельных, т.е. государственных крестьян), в меньшей степени монастырских и помещичьих крепостных с конца XVIII в. Мигранты селились компактными, хотя и различными по численности, семейно-родовыми кланами. В большинстве случаев они оказались насельниками конкретных административных и церковных единиц — волостей и приходов, в рамках которых началось сложение новых локальных групп. Существующие и поныне различия в этнолокальных традициях очерчены названными границами, а выделенные лингвистами диалектные группы тверских карелов отнюдь не всегда совпадают с этнолокальными. Сосредоточенные в настоящее время преимущественно в Лихославльском, Спировском, Максатихинском и Рамешковском р-нах, отчасти в Вышневолоцком, Весьегонском, Лесном и Зубцовском р-нах Тверской обл. локальные этноконфессиональные группы карелов дольше всего сохраняли не только основы традиционного жизненного уклада, но и своеобразие традиционной картины мира.

В настоящее время все карелы не просто билингвы, преобладающая их часть пользуется в повседневной практике исключительно русским языком, хотя степень владения им различна как в отдельных микролокальных, так и в половозрастных группах. Отчасти карельский язык сохраняет свои позиции как язык семейно-бытового общения. Из традиционных фольклорных жанров дольше всего, вплоть до 1980-х гг., сохранялись поминальные причитания и до настоящего времени — заговоры на карельском языке. Стоит напомнить, что карельская культура Тверского края, преимущественно бесписьменная, имела свой опыт создания и непродолжительного использования кириллической и латинской письменности в годы существования Карельского национального округа (1937–1939 гг.) и восстанавливается с 1990-х гг. в жанрах публицистики (газеты, Интернет) и художественной литературы, прежде всего поэзии на латинице.

¹⁷ Кондрашов А. Очерки по истории Весьегонского края. Тверь, 2005. URL — Режим доступа: <http://vesyegonsk.net.ru/index.php?id=170&ThePage=7&pgn=21>



Петр Петрович Л. (1896 г.р.) около своего дома, рядом уроженка этой деревни Альбина Георгиевна Б. (1941 г.р.). Калининская обл., Спировский р-н, сельсовет Бирючово, д. Волхово. (1982 г.)

Своеобразие полилингвизма тверских карелов заключается и в сочетании родного языка с языком «своей веры» — церковно-славянским. Со времени принятия православия у карелов, как и других финно-угорских народов Европейского Севера — вепсов, ижор, води, саамов и коми, постепенно складывалось конфессиональное двуязычие. Церковно-славянские слова и понятия органично вошли в карельский язык (как, собственно, и в языки перечисленных финно-угорских народов) ввиду наличия так называемых лакун — отсутствия в собственном языке аналогичной по культурному смыслу лексики. Особенность конфессионального двуязычия заключается в том, что для большинства верующих знание молитв, богослужебных текстов, норм произношения при чтении и пении накладывалось на незнание или непонимание/недопонимание богослужебного языка, неумение читать, «многие знали молитвы наизусть, с детства».

Современные полевые исследования показали, что для ряда малых локальных общностей тверских карелов ведущим этностабилизирующим фактором являлось старообрядчество поповского и беспоповского согласий. Как для православных, так и для старообрядцев способом овладения «славянским» языком и получения духовного знания наряду с богослужебной практикой стало усвоение русских духовных стихов. Не случайно в знаменитом своде П.А. Бессонова «Калеки переходные» среди явно преобладающих русских записей опубликованы и стихи «от слепого крестьянина Лариона Кореляка» из старообрядческой карельской д. Бор Валдайского у. Новгородской губ. В их числе «Ангели в трубы затрубят, всех спящих з гробов возбуждая», «Архангел Михаил в трубу вострубит», «Михаил Архангел с неба сойдет, во гласную трубу вострубит»¹⁸. Они активно бытовали

¹⁸ Бессонов П.А. Калеки переходные: Сб. стихов и исследование. М., 1863. Вып. 4. С. 118–121, 202–204; Вып. 5. С. 90–91, 151–155, 176–182.



Надежда Васильевна Л. (1916 г.р.)
Весьегонский район

в устной и письменной формах еще в 1980-е гг.¹⁹. Подтверждением сказанного являются тексты, записанные тверской карелкой А.Ф. Любимовой (о ней см. в настоящем сборнике отдельную статью) в родной деревне и названные как «читаемые у покойника». В их числе «Скоро, скоро день прискорбный...», стих о смертной памяти — «Все живем на этом свете», о Воскресении Христа — «Спит Сион и дремлет злоба», «Мира заступница, Матерь воспетая!», о последнем времени — «Христос выходил с учениками из храма». В 2011 г. Надежда Васильевна Л., 1916 г.р., православная из с. Чамерова Весьегонского р-на Тверской обл., исполнила несколько духовных стихов, в том числе стихи об Архангеле Михаиле, которые бытуют и сейчас при домашнем отпевании усопших. У нее, как и у некоторых других женщин округа, хранятся рукописные сборники с духовными стихами позднего происхождения.

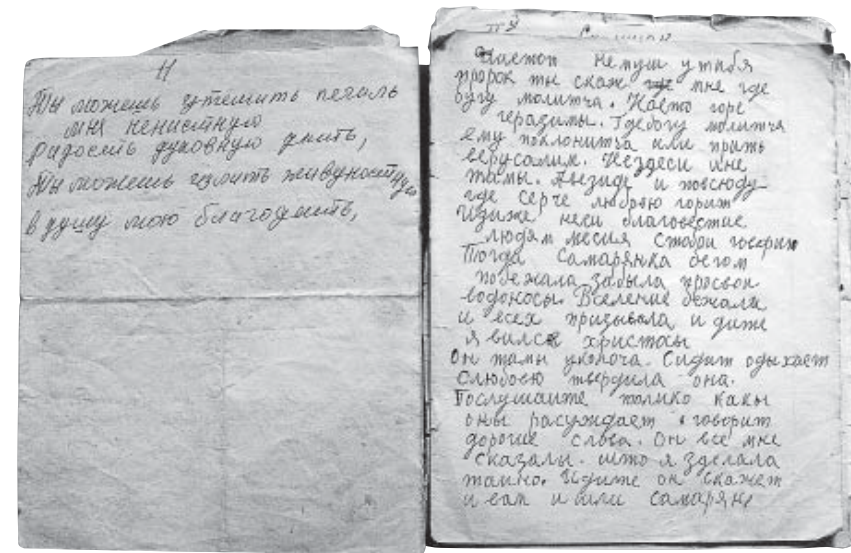
* * *

372

История тверских карелов с начала переселенческого процесса в первой половине XVII — XIX вв. обстоятельно изучена отечественными и финскими историками²⁰. В последние годы усилиями тверских кра-

¹⁹ Интересно, что в Научном архиве КарНЦ РАН хранится немногим больше 30 духовных стихов, записанных у карелов; в их числе преобладают записи, сделанные именно у тверских карелов. См.: Кузнецова В.П. Старообрядческие духовные стихи Карелии // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. С. 241.

²⁰ Попов Н. Исторические заметки о Бежецком Верху XVII и XVIII веков. М., 1882; Готье Ю.В. Замосковский край в XVII в. Опыт исследования по истории экон. быта Моск. Руси. М., 1906; Золотарев Д. Этнографический состав населения Бежецкого уезда // Бежецкий край. Бежецк, 1921. Вып. 1. С. 64–71; Вершинский А., Золотарев Д. Население Тверского края // Тверской край. 1929. № 6. С. 17; Вершинский А. Н. Очерки истории верхневолжских карел в XVI–XIX вв. // Исторический сборник. М.; Л., 1935. № 4.; Жербин А. С. Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956; Saloheimo V. 1) Huutoliikkeet Pohjois-Karjalassa 1600-luvulla. Joensuu, 1974; 2) Pohjois-Karjalan historia. II. Porvoo, 1976; Virtaranta Helmi ja Pertti. Kauas läksit karjalainen. Porvo-Helsinki-Juva, 1986; Киркинен Х. История Карелии с древнейших времен до Ништадтского мира // Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х. История карельского народа. Петрозаводск, 1998.



Рукописная тетрадь с духовными стихами. Библиотека из библиотеки Зинаиды Наумовны Л. Тверская обл., Весьегонский р-н, с. Чистая Дуброва. Фото Н.Н. Рузановой (2011 г.)

еведов, отчасти историков и членов Национально-культурной автономии тверских карелов восстанавливается и их история в XX в.²¹ Этническая же история и их культура Верхневолжья при наличии ряда серьезных публикаций (Д.А. Золотарева, А.Н. Вершинского, Г.С. Масловой, Л.Э. Калмыковой, А.А. Дементьевой)²² исследована явно недостаточно. Более того, в конце 1930-х гг. фактически прекратилось системное

²¹ Перечислю самые значительные публикации: История и культура тверских карел: перспективы развития: Мат-лы междунар. конф. / Гл. ред. А.Н. Головкин. Тверь, 1997; Смирнов В.А. Экономика и социальная жизнь 1920–1930-е годы. История Тверского края: Учеб. пособие / Под общ. ред. В.М. Воробьева. Тверь, 1996; Он же. «Карельское дело»: новые страницы исследований // История культуры тверских карел: перспективы развития; Головкин А.Н. Прошедшие через века. Тверь, 1998; Он же. История Тверской Карелии. Тверь, 1999; Он же. Жернова: книга памяти тверских карел. Тверь, 2000; Он же. Рождение карельской письменности. Тверь, 2000; Он же. Карелы: от язычества к православию; Он же. В краю двух культур. Написаны диссертационные работы: Копалиани А.М. Психологические аспекты профессиональной деятельности координатора программы по возрождению духовной культуры тверских карел. Автореф. ... канд. пед. наук. Тверь, 2003; Калинина С.О. Этноконфессиональные особенности самоидентификации тверских карел в постсоветский период. Автореф. ... канд. философ. наук. М., 2008; Андреева Л.Ю. Верхневолжские карелы: формирование и историческое развитие в условиях Российской империи (XVIII — начало XX в.). Автореф. ... канд. ист. наук. М., 2011.

²² Маслова Г.С. Материалы по этнографии карел Калининской области // СЭ. 1936. № 2. С. 79–100; Она же. «Kegrin raiva» у карел Калининской области // СЭ. 1937. № 4. С. 150–152; Она же. Экспедиция к карелам Калининской области // Краткие сообщения Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 1947. Вып. 3. С. 22–23; Она же. Народный орнамент верхневолжских карел: Тр. ИЭ АН СССР. Т. XI. М., 1951; Калмыкова Л.Э. Народная вышивка Тверской земли. Вторая половина XVIII — начало XX в. Из собрания Загорск. гос. ист.-худож. музея-заповедника. Л., 1981; Тверская вышивка в собрании Загорского музея: Каталог. М., 1982; Тверские карелы. Библиографический указатель / Сост. Н.В. Федутаева, А.И. Антонова. Тверь, 1998.

373

эстонских специалистов. Во время Великой Отечественной войны был ст. сержантом истребительного противотанкового полка²⁸.

Его историко-этнографические и фольклорные рукописные работы и машинописные копии 1950–1970-х гг. хранятся в архивах Твери, Весьегонска, Петербурга (ИРЛИ), а также Петрозаводска, Тарту и Хельсинки. Это «Словарь карельских слов Весьегонского диалекта» (8 тыс. слов), «Карельские пословицы», «Весьегонская свадьба»²⁹, «Деревенская постройка в Весьегонском уезде Тверской губернии», «Жилище и хозяйственные постройки карелов Весьегонского района Калининской области в прошлом и в настоящее время», «Весьегонский уезд в годы революции 1905 года» (53 с.). В них содержатся описания, составленные К.В. Манжиным на основании опубликованных статистических данных по Весьегонскому у. и дополненные его собственными сведениями и сентенциями по социальной и бытовой культуре малой родины — округе карельских и русских деревень. Так, «Краткая история переселения карелов из Карелии в Калининскую область» оказалась фактически конспектом классической монографии Ю. Готье. «Замосковский край в XVII в.» (1906) в тех ее частях, что касались округа родной д. Мосеевское. Выглядит это следующим образом: «Вот что писал писец Федор Аксаков [в XVII в.! — О.Ф.] о землях нынешнего колхоза „Искра“ и т.п.

Описание Манжиным родной деревни полностью соответствует таковому в устных нарративах карельских сельчан, его сверстников, и отражает коллективное представление об устойчивости крестьянского микросоциума, в основе которого лежало крепкое хозяйство.

«Эта деревня раньше была населена карелами и по-карельски называлась Мойсьова (Mois'ova). В настоящее время в ней живут пять русских семей, переселенных из затопленной зоны Рыбинского водохранилища <...> При царизме деревня Мосеевское входила в состав Чамеровской волости Весьегонского уезда Тверской губернии»³⁰. В ней «по свидетельству старожилов из 31 домов около десятка домов были с черными избами (до 1897 г. — О.Ф.) Даже средний крестьянин имел много разной постройки: дом <...> двор с хлевами, поветью и сельником, пару сараев для сена и соломы, гумно с ригой, баню, погреб, житницу для хранения хлеба. Почти вся постройка каждого хозяйства располагалась на своей *одворине* (усадыбе), которая была площадью 0,35–0,40 десятин. В некоторых деревнях риги и гумна, как и житницы, располагались где-нибудь около деревни, но в стороне. То

же было и с сараями для сена. Но такие исключения были реже. Типичным для наших мест было расположение всей постройки, кроме житниц, позади дома»³¹.

Большинство текстов Манжина посвящено социальной истории родного Весьегонского края. Их содержание свидетельствует, что его как сельского человека, крестьянина по происхождению больше всего интересует экономическая сторона благосостояния деревни, описание традиционной хозяйственной деятельности, социальные аспекты крестьянского бытия до и после революции 1917 г.

Перечисляя типичные земледельческие культуры («сеяли рожь, овес, ячмень, лен и на приусадебных участках немного картофеля, а кое-кто и коноплю»), он подчеркивает запомнившиеся с детства коллективные хозяйственно-бытовые нормы, передававшиеся из поколения в поколение.

«Большим подспорьем к хлебу был овес. Из овсяной муки пекли блины, тонкие как лист бумаги, пользовавшиеся у карелов большой популярностью.<...> Ячмень сеяли для личных нужд на крупу, олады, на солод для пива. Крупу готовили на домашних крупорушках, изготовленных из толстой осины. Картофель не скормливался скоту и садили его на приусадебных участках для личных нужд в среднем на крестьянское хозяйство около 8 пудов»³².

Но главное внимание К.В. сосредоточено на изложении материалов, акцентирующих сильные стороны местной системы хозяйства.

«По животноводству уезд занимал первое место в губернии. Крупное развитие получили в уезде маслоделие и сыроварение. Маслодельни производили сливочное, чухонское, парижское и русское масло до 300 тыс. пудов в год <...> Весьегонский уезд был крупным поставщиком льна. Кроме Красного Холма лен скупали в Любегощах, Кесьме, Сандове, Молокове и Мартынове»³³.

С явной гордостью Манжин перечисляет сельских ремесленников недавнего для него прошлого: корзинщиков, бондарей, плотников, столяров, кузнецов, изготовителей колес, каталей, щеточников, красильщиков, скорняков, мельников, смолокуров.

«В семи деревнях Перемутской волости занимались раньше изготовлением гвоздей, плели лубяные корзины, а теперь гвоздей не делают и плетение корзин отмирает. В районе Красного Холма и с. Мартыново жили сапожники, которые шили сапоги на местный

²⁸ АТГОМ. Р-1. Оп. 1. Д. 502. Л. 91–95.

²⁹ Впервые часть этого текста была опубликована в переводе на эстонский язык. См.: Manzin K. Karjalaste vanalest puimakommetest // Läänemeresoomlaste rahvakultuurist. Tallinn, 1970. Р. 20–32. Полный текст был издан уже после смерти К.В. Манжина. См.: Манжин К.В. Весьегонская свадьба.

³⁰ АТГОМ. Вф. К Вф 20/41а. Тет. № 1. Л. 1. Жилище и хозяйственные постройки карелов Весьегонского района Калининской области в прошлом и в настоящее время.

³¹ АТГОМ. Оп. 1. Ед. хр. 710. Тет. II. Л. 63

³² Там же. Вф. К Вф 20/41а. Тет. № 1. Л. 15–16.

³³ Там же. Оп. 1. Ед. хр. 710. Тет. II. Л. 13.



Двухэтажный дом с подизбицей. 1880-е гг. Калининская обл., Вышневолоцкий р-н, сельсовет Лужниково, старообрядческая д. Межуиха. Фото О.М. Фишман (1987 г.)

рынок. По развитию сапожного ремесла уезд занимал раньше третье место в губернии после Кимр и Осташково. В деревнях Хребтово, Черницына, Василево жили бондари, поставлявшие на местный рынок кадушки и деревянные ведра. Колесники, столяры, катали, щеточники, красильщики, скорняки, кузнецы, мельники <...> Были еще и плотники, но они не пользовались такой популярностью, как сицкари и захаринцы из Ярославской губернии <...> Местами, особенно в Топалковской и Чамеровской волостях было развито смолокурение и гонка дегтя. Деготь и уголь расходовали на месте. С дегтем дегтярники ездили по деревням, а уголь скупали местные кузнецы 116 кузниц уезда <...> Одно такое заведение (красильное заведение) было в селе Чамерове. В ситец и сатин крестьяне одевались только в праздники, да и то не все»³⁴.

В заключительной фразе данного текста К.В. с сожалением резюмирует: «Каких только профессий не было в Весьегонском уезде»³⁵.

Подробное изложение истории и эволюции домостроительной техники и практики, типов хозяйственных и жилых построек, в том числе — подчеркнем особо — и родного дома Манжина с авторскими рисунками и схемами читатель найдет в уже упомянутой выше рукописи «Деревенская постройка в Весьегонском уезде Тверской губернии» (40 с.)³⁶. Текст можно расценивать как профессиональное пособие, настолько много в нем ценнейших сведений о мелких, но важных технических и конструктивных деталях, пояснений целесообразности использования тех или иных материалов, приемов.

³⁴ АТГОМ. Оп. 1. Ед. хр. 710. Тет. II. Л. 13–16. К.В. Манжин. Свадьба; народные сказки; рассказы отходников; автобиография.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. Л. 16. Вф. Мф. № 980. Л. 1. Деревенская постройка в Весьегонском уезде Тверской губернии.

«Почти вся деревенская постройка рубилась в „чашу“. Обычная изба была размером 6×5,5 метров. Бобыльские избышки, т.е. дома крестьян, не имевших земельных наделов (безземельных(пиртулившихся где-нибудь с краю деревни или на задворках и размерами были меньше (5×4 метра). <...> После первого ряда у каждого бревна снизу стесывается „паз“, чтобы верхнее бревно плотнее ложилось на нижнее». / «лестница на двор из сеней зимовки была маленькая, удобнее было поить скотину зимой и ближе»³⁷.

Скорее всего, К.В., как и большинство деревенских мужчин, неоднократно участвовал в сельском строительстве: «Жизнь почти каждого поколения крестьян проходила в стройке». Наряду с этими рациональными коллективными знаниями из области плотницкого ремесла Манжин сообщает и некоторые обязательные соционормативные правила.

«Когда плотники срубят первый ряд, хозяин втыкает посреди сруба маленькую елочку, приносит стол, закуску, выпивку и угощает плотников. После укладки «матицы» <...> и подъема стропил угощение вином повторялось, но только не на месте стройки, а в жилом помещении <...> В переднем углу в чашу нижнего бревна хозяин клал медную или серебряную монету орлом вверх «На счастье и благополучие живущих в этом доме». Эта традиция старая. При ломке старых домов почти всегда находят в чаше нижнего бревна старинные монеты»³⁸.

Целью этого очерка была осознаваемая автором необходимость запечатлеть «уходящую натуру». «Облик деревни из года в год меняется. Изредка видны дома со старинными наличниками и карнизами, на которых орнамент выдолблен»³⁹. Казалось бы, беспристрастно отмечая, что «совершенно изменилась колхозная изба», К.В. объясняет это «преобразованиями в сельском хозяйстве с 1930 годов» и тем, что у колхозников «отпала необходимость» иметь «в личном пользовании ригу, гумно, сарай, житницу, кладо-



Крыльцо дома на резных столбах, перила украшены пропиленными колонками, дверь и столбы раскрашены. Кон. XIX в. Калининская обл., Вышневолоцкий р-н, старообрядческая д. Палицкое. Фото О.М. Фишман (1982 г.)

³⁷ Там же Л. 5. 11.

³⁸ Там же. Л. 6–7.

³⁹ Там же. Л. 1.



Дом пятистенок. Фронтон, карнизы и наличники украшены пропиленной резьбой. Нач. XX в. Тверская обл., Весьегонский р-н, дер. Круглиха. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)



вую. Об этих постройках отпала единоличная забота <...> если и нужно строить, то коллективно легче, чем одному хозяину».

Создается такое впечатление, что Манжин не знал или решил не вспоминать традиционные для деревни обычаи коллективной помощи, в том числе и при строительстве дома. Оценивая жизнь местного крестьянства в социальном контексте и с позиции глубоко укорененного личного советского дискурса о тяжелом дореволюционном прошлом российской деревни, Манжин заключает свой очерк примечательным пассажем.

«Механизация сельского хозяйства облегчает труд, и жизнь колхозного крестьянства год от года становится лучше. Человек не подрывает свое здоровье непосильным трудом. Вот почему и продолжительность жизни человека в нашей стране увеличилась»⁴⁰.

Особый интерес Манжина — система социальных отношений, точнее, несправедливость по отношению к крестьянству со стороны царской власти и церкви, угнетение бедняков зажиточными крестьянами и, напротив, забота о них Советской власти. Так, в работе с символическим названием «Весьегонский уезд в годы революции 1905 года» Манжин пытается обосновать «революционную ситуацию», описывая состояние земледелия, характерного для края льно-

⁴⁰ Там же. Л. 40.

водства, животноводства, торговли, экономического положения различных слоев крестьянства. При изложении товарооборота знаменитой Весьегонской ярмарки, с которого, собственно, и начинается этот текст, автор подчеркивает, что бедняки вынуждены были покупать продукты у местных лавочников на 25–30% дороже, т.к. именно весной цены поднимались.

«Таких лавочников, которые держали в руках бедноту, по уезду было 340 (по данным патентного сбора за 1907 г.). Более мелкими, но подчас еще более хищными были хозяева 99 малых торговых точек. Эти торговцы в минуту жизни трудную наживались на крестьянской нужде»⁴¹.

Исследователь найдет в тексте Манжина подробные детали, характеризующие ведение хозяйства, с непременным авторским порицанием богатеев, которые «держали от 4 до 6 коров и по паре лошадей» или владельцев молокоприемных пунктов и маслодельных «заводов», дававших авансы нуждающимся и, естественно, наживавшихся на этом.

Не меньшее внимание в повествовании-исследовании Манжина занимает подробное освещение систем крестьянского землевладения, его симпатии при этом на стороне общинного землевладения, т.к. «все хозяева держались друг за друга, вместе решали общие невзгоды, мир был хозяином. Против мира и богач не смел перечить». В его отмене К.В. Манжин видит причины социального расслоения деревни, разобщенности крестьян, усиления индивидуализма:

«Каждый на своем клочке хозяин, за свою землю дрожит, а в дела соседа не совался». Вот и остается бедняку идти в кабалу к богачу-односельчанину, подаваться в город или же идти сыновьям «в домовики» — «войти в дом тестя, у которого нет сыновей».

Таким образом, общий типический лейтмотив текста Манжина — это разорение крестьянства, осуществляемое несправедливой царской властью, что неминуемо привело к росту сельского пролетариата, который «ковал холодное оружие, готовясь к новой борьбе». В заключение в полном соответствии с советской идеологией Манжин делает вывод:

«И только Великая Октябрьская революция в корне изменила положение деревни, а в коллективном хозяйстве — в колхозе честный труженик получил признание и почет за труд на благо народа и нашей Родины»⁴².

⁴¹ Там же. Вф К-Вф, ко 30/42. Л. 4–5. Весьегонский уезд в годы революции 1905 года.

⁴² Там же. Л. 53.



Постоянное использование оппозиции «раньше» — «теперь» («до революции — после революции»/«до коллективизации — после коллективизации»/«при единоличном хозяйстве — при колхозах»), характерное для текста К.В., свидетельствует о двух глубоко укоренившихся в его сознании исторических оценках и образах: отрицательный образ прошлой крестьянской жизни и сменивший его эмоционально противоположный и социально справедливый образ настоящей колхозной действительности⁴³.

При описании православных традиций Манжин следует внедренной со времен народников и унаследованной большевиками традиции дискредитации Русской православной церкви и духовенства. Исследовательница истории религии и общественных движений XIX в. Т.Г. Леонтьева справедливо подчеркивает: «при этом религия ставилась в один ряд с „невежеством“ и „рабством“. Естественная для служителя культа социальная функция — наставничество — развенчивалась с помощью намеренно грубых приемов. Народ „взыскует неба“, но вместо того получает „кабак“»⁴⁴.

Именно эти позиции последовательно излагаются К.В.

«религиозность многих людей и в прошлом была поверхностной, в силу традиции, на всякий случай. А вдруг, дескать, умру, а там и в самом деле есть и ад, и рай. Вера человека в бога, особенно в деревне, держалась на бессилии перед эксплуататорами, на темноте и невежестве неграмотных людей, бессильных перед стихийными силами природы».

По его мнению, местная церковь и два монастыря «держали народ в страхе божьем, утешали трудовой народ радостями загробной жизни, наставляли терпеть несправедливости» и т.д. и т.п. Из этого вытекает вполне в духе времени вывод о церкви и «казёнке» (в уезде, как подчеркивает Манжин, насчитывалось 29 казенных винных лавок) как двух очагах, «где трудящиеся искали утешения от тяжелой жизни». Без каких-либо комментариев в этой же части повествования К.В. констатирует, что «власти и богатые изо всех сил» способствовали благоустройству церквей и монастырей. Благочестивое следование карельских крестьян правилам поста автор текста выделяет как явно положительную черту.

⁴³ См.: Кознова И.Е. Аграрная модернизация в России и социальная память крестьян. // Реформаторские идеи в социальном развитии России. М., 1998. С. 222–243.

⁴⁴ Леонтьева Т.Г. Православный священник в литературно-художественных образах «своего времени»: вторая половина XIX — начала XX века // Вестник Твер. гос. ун-та. 2010, №1. URL — Режим доступа: http://history.tversu.ru/images/stories/Vestnik/2010_1.pdf Об этом см.: Камкин А.В. Православная церковь на севере России. Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992; Пулюкин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю. Православие в Карелии (XV — первая треть XX в.). М., 1999; Громыко М.М. Отношение к храму и священнику // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001. С. 88–103; Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 192–196; Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 14–17 и др.

«Раньше крестьяне строго соблюдали посты. Из трех постов: Успенского, Рождественского и Великого самым серьезным считался Великий пост. <...> Если в Успенский или Рождественский посты для маленьких детей иногда и была небольшая поблажка, то в Великий пост все постились: и малые, и старые»⁴⁵.

Из своей памяти он извлекает подробные описания постной пищи, различные истории о соблюдении/несоблюдении постных дней, слышанные в детстве от матери⁴⁶. Но это не мешает К.В. Манжину искать подтверждения поверхностной религиозности карелов. Об этом, на его взгляд, однозначно указывают сведения из исповедальной ведомости Николо-Высоцкой церкви за 1876 г., согласно которой из 1449 прихожан на исповеди было лишь 55%, из них половина отсутствовала «по нерадению». Вместе с тем заслуживает внимание информация К.В. о том, что среди прихожан этой церкви были старообрядцы «федосеевского толка» — это были жители д. Дюдикова, Беняково, Приворот и Чурилково, причины неявки которых на исповедь, как я понимаю, имели глубоко религиозный характер.

Манжин, как и многие сельские жители, полагал, что священническое служение несравненно легче, чем крестьянский труд, а подрыву авторитета церкви способствовала «жизнь самих служителей культа». В доказательство Манжин приводит рассказы стариков из карельских д. Еремейцево и Талашманка о нарушении местными священниками поста, игре в орлянку в стенах церкви.

Совокупность найденных им архивных и устных данных позволяет К.В. Манжину сделать главный вывод: «После революции с уничтожением эксплуатации и ликвидацией неграмотности в колхозной деревне вера в бога начала падать».

В целом повествования-исследования Манжина отличает характерный краеведческий дискурс; главная преследуемая им цель — восстановление подлинной коллективной истории местных карелов и русских, в которую вкраплены его собственные знания, не лишённые индивидуальных предпочтений, предрассудков и клише, заданных статусом советского сельского учителя. Их органичное включение в наивный пересказ истории жизни микросообщества позволяет сделать заключение о близости личного самосознания К.В. Манжина слою обыденного сознания той среды, к которой он принадлежал по происхождению, — крестьянству, но уже колхозного времени.

Для К.В. написание воспоминаний стало способом примирения с внешним миром эпохи раскрестьянивания деревни⁴⁷, именно об этом говорит создаваемый им образ тяжелого крестьянского прошлого и

⁴⁵ АТГОМ. Вф К-Вф, ко 30/42. Л. 15–17.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Безрогов В.Г. Память текста. С. 9.



замечательного колхозного настоящего, устремленного в будущее. Его подход к истории свидетельствует о преобладании идеи отображения коллективной/колхозной судьбы, преимуществ новой советской системы. Вот почему частные примеры и истории, события из жизни конкретных людей встраиваются им в заранее заданный пропагандистский и идеологический контекст.

Несколько иные аспекты истории в центре внимания Алексея Иосифовича Лебедева (1918–1990), одного из первых карельских профессиональных историков, преподавателя Калининского пединститута. Его первые публикации по истории Верхневолжья были напечатаны уже в 1938 г. и свидетельствовали о первоначальных профессиональных интересах к аграрной истории. Лебедеву принадлежит заслуга в обнаружении и изучении такого типа источников, как переписные книги. В числе подготовленных им рукописных монографий «Переписные книги Бежецкого Верха 1709 года как исторический источник» (1968 г.)⁴⁸. Вслед за этим им были написаны статьи по истории тверских карелов, топонимии и ономастике. Самые значительные из них по объему и содержанию — «Тверская Карелия» (1980–1984 гг.; 164 листа)⁴⁹ и «К этнической истории Верхневолжья» (1989 г.). В личном деле А.И. Лебедева, хранящемся в ГАТО, имеются также отзывы и рецензии на работы А.И. Лебедева (1973–1982), корреспонденция в периодической печати по истории тверских карелов, собранная А.И. Лебедевым (1964–1983).

С первых же страниц рукописи «Тверская Карелия» создается ощущение важности для Лебедева этнического дискурса. А.И. Лебедев обращает внимание читателя на «прежний (финно-угорский. — О.Ф.) племенной состав» населения Верхневолжья, о чем говорят сохранившиеся топонимы: «Черемисы, Мещера, Морласы и Мордва, Мокшица и Рязаново, Меркино и Чамерово (а под Тверью Самарово), в Чудцах, Чудино»⁵⁰. Тем самым исподволь указывается, что позднему переселению карелов, изменившему этнический состав населения в XVII в., предшествовала изначально сложная и неоднородная этническая карта края. Карельские переселенцы подобно более ранним насельникам оставили на ней свои названия: «Горма — от кар. Хорма=русский, Райда, Койвушка, Озрушка, Кагрушка, Гумалы, Гуты, Мяммино, Кондушка, Корелово».

Главная цель его труда — написание объективной истории карельских переселенцев, преодоление очевидной этнической предубежденности к ним русских, причиной которой А.И. называет великодержавный шовинизм, «презрительное отношение русских к инородцам вообще, мнение мнимого превосходства русских над др. народами, воспитанное русским самодержавием».

В связи с этим Лебедев считает важным подчеркнуть «героический подвиг» карельских «приходцев», справедливо обосновывая свой взгляд следующим образом.

«Во-первых, сам ВЫХОД (здесь и далее выделено А.И. Лебедевым. — О.Ф.) из-за „свейского рубежа“ <...> был связан с массой лишений как в период самого выхода (тайного бегства с опасностью быть задержанными и казненными по указу шведского короля), так и при обосновании на новом месте, где не был приготовлен ни кров, ни пища, жила лишь одна надежда. Эти душевные и материальные лишения, претерпевались не неделю и не месяцы, а многие годы переходов и скитаний. Во-вторых, покинув свои обжитые места и родные очаги, переселенцы на новом месте должны были брать ссуду деньгами и хлебом для обустройства новым хозяйством, постройкиками. Эти ссуды неизбежно требовали настроиться на тяжелый труд НА МНОГИЕ ГОДЫ».

Далее Лебедев акцентирует «похвальное трудолюбие» и «настойчивость их характера, выработавшегося в многовековой борьбе с природой»⁵¹. Другой важной и отличительной чертой карелов, по его мнению, был присущий им издавна коллективизм:

«Каждая деревня, а иногда и группа селений составляли сельскую ОБЩИНУ — ту ячейку коллектива, в которой на сходках решались вопросы общины, принятие новых членов (семей), наделение их пашней, переделы участков и покосов, коллективная корчевка или осушение новых участков, порядок пользования выгоном, лесом и др. вопросы»⁵².

Последующие разделы работы «Тверская Карелия» — «Материальная культура тверских карел» и «Духовная культура тверских карел» соответствуют структуре этнографических монографий 1980-х гг., которые были, судя по ссылкам, хорошо известны А.И. Лебедеву. Это классические, уже отчасти упоминавшиеся выше исследования Г.С. Масловой, Р.Ф. Тароевой, Н.И. Лебедевой В.В. Пименова, Л.А. Голубевой и др. При написании глав А.И. использует не только письменные и документальные источники, но и явно авторские материалы, а также и собственные детские и юношеские воспоминания, позволяющие создать весьма убедительную, живую картину старой жизни карельской деревни до эпохи Великого перелома.

Вначале Лебедев подробно и со знанием дела описывает традиционное подсечное земледелие — «наиболее древняя система земледелия в лесной зоне России», приводится перечень на карельском языке орудий

⁴⁸ ГАТО. Ф. Р-1523. Оп. 1. Д. 3. Л. 12.

⁴⁹ Там же. Д. 5. Л. 36. Лебедев А.И. Тверская Карелия.

⁵⁰ Там же. Л. 25.

⁵¹ Там же. Л. 38–40.

⁵² Там же. Л. 41.



обработки почвы, сева, уборки, урожая, молотбы ржи, включая описание типично карельских хозяйственных построек — риги и гумна. Он констатирует:

«Пережитки этой системы сохранились у тверских карел почти до XX века. Долго практиковалось двуполье — яровое и озимое поле. Постепенно внедрялось трехполье, когда часть пашни отводили под ПАР — давали почве „отдохнуть“ для посева на следующий год»⁵³.

Далее у Лебедева следует оценка крестьянской системы жизнедеятельности согласно эволюционной схеме, принятой в этнографии: «Отсталое земледелие и животноводство на малоплодородных подзолах скудно обеспечивали земледельцев пищей, одеждой и обувью. Помогали им подсобные промыслы — охота и отходничество».

«После весеннего половодья в узких местах ставили езы /колу/ — частокол с хвоей и снастями. Орудиями лова были „строгат“ — железная острога с 7 зубьями, *крююкка* — крюк для большой щуки, „нуотта“ — невод, бредни, „суакку“ — сак= сеть конической формы, „лёрё“ — снасть конической формы из ивовых прутьев; „куужа“ — „вятер“ конической формы <...> из ивовых прутьев. Лёрё мог быть изготовлен из расщепленных пополам молодых елочек. <...> Зимой занимались подледным ловом, оглушая рыбу ударом об лед, когда лед был еще тонкий и прозрачный».

Карельская терминология приводится Лебедевым и при изложении особенностей инструментальной мужской и женской культуры (охота, ткачество, крашение, отбеливание, сукноваление). Так, например, читаем:

«Кроме ружья, на ОХОТЕ употреблялись бесшумные снасти. 1. Петли из конского волоса, нитки или тонкой проволоки. 2. Слонец — ловушка из расколотого пополам обрезка бревна. 3. Металлические (стальные) капканы — *ривват*. 4. Чучело для приманки. 5. В Козловском р-не зафиксированы „снегоступы“ — плетенные из ивовых прутьев щитки, надевавшиеся на ноги для хождения по глубокому рыхлому снегу»⁵⁴.

Важной частью исторического дискурса А.И. Лебедева является потребность в доказательстве этнокультурной близости карелов и других финно-угорских народов, общности их исторических судеб и введение тем самым истории переселенцев в большую историю финно-угорского сообщества. Такой ход мысли встречается и при описании крестьянского жилища. А.И. делает предположение, что причиной сохранения

в языке тверских карелов 3 различных понятий, обозначающих «дом»: «коди», «перти» и «тало», являются заимствования «их от разных народностей, с которыми проживали по соседству или сожительствовали (мари, мордвой, удмуртами), от которых заимствовали и некоторые обычаи и термины». Далее, отсылаясь к работе А.Ф. Риттиха 1870-х гг. об удмуртском жилище, разделенном сенями на 2 половины — летнюю и зимнюю, Лебедев считает, что «карельский дом с 2 избами, возможно, как и у удмуртов, свидетельство влияния ЧЕРЕМИСОВ»⁵⁵.

В значительном по объему разделе «Духовная культура» (30 листов) А.И. Лебедев также следует характерной для его времени научной схеме изложения материалов по календарной и семейной обрядности карелов, обычаям и пережиткам языческих верований, культу предков. Длительное бытование плачевой культуры (вплоть до конца 1980-х гг. — О.Ф.) он объясняет существованием «ВЕРЫ в МАГИЧЕСКУЮ СИЛУ СЛОВА /плача/ и в посмертное существование ДУШИ покойного»⁵⁶. Однако в целом при прочтении текста складывается впечатление о некоей иной авторской сверхзадаче. Эта часть нарратива изобилует оригинальными, мемуарного типа сведениями и подробностями о святочных гаданиях молодежи, беседах, играх, ряжениях, празднике Кегри, свадебных обрядах, свидетелем и участником которых А.И. был в детские и юношеские годы.

Так, в Рождество следовало «встав и умывшись, блин — в руку, горшок с маслом — спереди (вместо масла — топленый горячий жир)» / «Роштуох, новштуох шильмиин пештюох: каккара кядех, вой луатка — эдех». Перечисляя святочные забавы: «заваливание ворот, дверей, угон саней, закрывание трубы, звенели железным кольцом, дергая издали привязанную нитку», автор уточняет, что таким образом досаждали нелюбимому в деревне бобылю или бобылке.

«Святочные вечера для молодежи — самые памятные и радостные, для многих оказывались последними в связи с выходом замуж или женитьбы вслед за святками. <...> Центральное место в играх занимал танец КАДРИЛЬ из 6 колен. Танцевали по 2 пары, а в каждом „колоне“ могли участвовать несколько пар. В перерыве парни сидели на коленях у девушек или наоборот и вели разговоры, целовались. <...>

Практиковались также игры — жениханья: девушки садятся в ряд, одна из них каждой девушке назначает „жениха“. Парни по очереди подходят к той, [которая. — О.Ф.] по его мнению, ему назначена. Если он правильно подошел, то девушка встает, затем садится на место и сажает „жениха“ на колени. Каждый парень должен найти свою „невесту“ <...> Когда все найдут своих „невест“ и усядутся со своими парнями, раздастся хоровой ПОЦЕЛУЙ. Затем на лавку садятся

⁵³ Там же. Л. 98

⁵⁴ Там же. Л. 106.

⁵⁵ Там же. Л. 107.

⁵⁶ Там же. Л. 116.



парни, и игра продолжается с тем же значением для девушек. Другим важным элементом святочных увеселений были РЯЖЕНИЯ. <...> Игравшие употребляли маски, накрывались какой-нибудь рваной ветошью, приделывали горб, брали кошёлки /кессели/ или корзинки для милостыни. Цель ряжений — веселительная. Рядились также в маски медведя, коня, быка. Так, интерес игры ряженого в быка состоял в том, чтобы бодать девок (девушек). Притом так, чтобы было не только больно, отчего те естественно вскрикивали, но и стыдно. Девушки подымали крик и визг. Затем быка, исполнившего свою роль, „убивали“: один из парней бьет поленом по горшку на голове быка, горшок разбивается, бык падает, и его уносят»⁵⁷.

Воспоминания Лебедева об обычае выкупа невесты, выходящей замуж в другую деревню («парням этого селения <...> „за титьки“, выращенные у невесты этой деревни»), о танцах с поцелуями, об эротическом смысле игры ряженого в быка, бодавшего девок, и др. свидетельствуют о высокой степени сохранности традиционной обрядовой культуры в родовом для Лебедева круге деревень, по крайней мере, на его памяти, т.е. до середины 1930-х гг.

Уникальным является описание архаичного, сугубо карельского осеннего праздника Кегри⁵⁸, реконструированного А.И. на основании личных детских воспоминаний. Представляется, что для Лебедева было важно не только сохранить память об этом, как он пишет, «персонаже» социальных и религиозных представлений, связанном именно с поминаниями предков, но и, оценивая Кегри, подчеркнуть его обращенность «в БУДУЩЕЕ — на воспитание детей».

Таким образом, педагогическая ответственность Лебедева определила смысл и понимание им своей задачи в изложении истории родного народа, которую он видел именно в описании этнокультурной составляющей.

Свое отношение к вере дедов А.И. выражает опосредованно, через господствующую в советское время оценку дореволюционной России.

«Вера в бога была основательно подорвана у крестьян падением самодержавия и Вел. Окт. Соц. Революцией. О самодержавии в тем-

ное сознание народа веками внушали убеждение, что оно священо и неизбежно, т.к. дано свыше богом, а на деле оказалось поверженным революцией рабочих и крестьян, была ликвидирована и вся эксплуатационная система, в которой безраздельно царило у одних богатство и роскошь, праздная жизнь за счет других, которые вечно испытывали угнетение, унижение, презрение и неизбежную нищету».

Неявное оправдание собственных атеистических мировоззренческих убеждений слышится в отсылке к детству.

«Я также очень хорошо помню, как старшие братья и сестры избегали посещать церковь, уклонялись от богослужений, прятались, когда в дом в престольный праздник приходил поп с богослужением. Родители тоже не отличались набожностью и не наказывали детей за нерадение к церкви»⁵⁹.

Работа Лебедева «Тверская Карелия» завершается выдержками из ряда архивных документов ГАТО (прежде всего из фонда Тверской Духовной консистории) о состоянии старообрядчества и сектанства, в том числе и на территории расселения карелов. Но по его словам, эти данные были необходимы Лебедеву «только в общих чертах». Тем не менее Лебедев делает верное наблюдение:

«Многочисленные раскольнические секты среди крестьянского населения существуют во множестве церковных приходов в селах и городах Бежецкого, Кашинского, Корчевского, Зубцовского, Тверского, Вышневолоцкого и особенно Новоторжского уездов».

Поскольку о карелах-старообрядцах Тверской губ. до сих пор нет полноценных исследований, позволю себе привести названия карельских старообрядческих сел и деревень из материалов Лебедева: Кава, Локотцы, Залесье, Золотиха, Затулки, Парфёново, Толмачи, Залазино, Михайлова Гора, Селезениха, Гайново, Большое Плоское, Васиха, Нигерино Новоторжского уезда; Чистая Дуброва, Красный Холм Весьегонского уезда⁶⁰. И мои собственные полевые наблюдения показали, что некоторые жители перечисленных деревень помнили о своем старообрядческом прошлом еще в 1990-е гг.

Иной, чем у К.В. Манжина, характер носит противопоставление Лебедевым временных категорий «раньше» — «теперь». В его оценках профессионального историка, это скорее советская парадигма: «у нас — у них». Не случайно тексты Лебедева изобилуют пропагандистскими клише о «Советском Патриотизме как животворной силе»; «Партии как неиссякаемом источнике трудовых и ратных подвигов»; «лучезарных идеях Ленина

⁵⁷ Там же. С. 128–129.

⁵⁸ Финские и отечественные исследователи оценивают эту традицию как отголосок мифологических представлений о так называемом времени раздела, отмечавшем кризисный, опасный, переходный характер календарного периода «безвременья». См.: Маслова Г.С. «Kegriin raiva» у карел Калининской области // СЭ. 1937. № 4. С. 150–152; Vilku K. Finnisches Brauchtum im Jahreslauf // FFS. 1969. Vol. 206. S. 288–291; Шлыгина Н.В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Конец XIX — начало XX в. М., 1973. С. 122–123. «Kegri — ряженный во время древнего осеннего праздника, завершающего аграрный год, который праздновали через неделю после Казанской; у кегри одета шуба наизнанку; для кегри нужно приготовить клубок спряженной шерсти» (Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А.В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 93).

⁵⁹ ГАТО. Ф. Р-1523. Оп. 1. Д. 5. Л. 77.

⁶⁰ Там же. Л. 157–159.

и Великого Октября»; об «отщепенцах советского общества»; «эмигрантском отребье» и «идеологических диверсантах — платных агентах империализма», которые «бессильны обескровить эту животворную моральную силу Советского общества, советского народа — новой, непонятной империалистам СОВЕТСКОЙ ОБЩНОСТИ ЛЮДЕЙ»⁶¹.

В 1942 г. Лебедевым была опубликована статья о частушках, в которой он пишет, что в этом жанре «особенно быстро и ярко» находят свое отражение злободневные вопросы дня. На его взгляд, примером тому является и следующая частушка: «У нас домик невысокий, под окошечком песок. Пусти, маменька родимая, во карелы на часок». Комментарий этого текста выглядит следующим образом:

«Любопытна по своему характеру простая непритязательная девичья частушка, отражающая проживание тверских карелов по соседству с русскими и бывшие взаимоотношения между ними, характеризовавшиеся отчужденностью, былым незаслуженным пренебрежительным отношением русских к нацменьшинствам».

Далее сообразно отчетливому советскому хронологу А.И. Лебедевым сделан вывод:

«Чисто молодежная частушка <...> отражает глубокие общественно-политические процессы, происходящие в советском обществе и среди молодежи, — в первую очередь я имею в виду глубокий сдвиг в межнациональных отношениях в сторону признания полного равноправия, умственной и интеллектуальной равноценности и потенциальных возможностей каждой национальности нашей страны вообще, в нашем крае — в частности»⁶².

Самое значительное по объему письменное наследие принадлежит Алексею Антоновичу Белякову (1901–1995), краеведу, филологу по образованию, многие десятилетия преподававшему в Калининском пединституте (1937–1941; 1946–1961 гг.).

А.А. родился в карельской деревне Яблонька Никулинской волости Вышневолоцкого уезда Тверской губернии (совр. Лихославльский р-н Тверской обл.). По окончании Высшего начального училища и единой трудовой школы 2-й ступени Беляков работал сельским учителем, служил в Красной армии, где и вступил в комсомол, был одним из активных организаторов комсомольской деятельности в родных карельских деревнях. В самом конце 1920-х гг. начался краткий, но весьма важный в деле заявленной советской властью «карелизации» период национального и языкового строительства. Беляков — активный комсомолец, владевший родным языком, был направлен на работу в Центриздат

народов СССР (Москва) в качестве редактора отдела карельской литературы. С 1931 г. Беляков был редактором карельской газеты «Колхозоин Пуолех» («За колхозы»), позже — редактором Карельского издательства в Лихославле. При его участии в Калинин (Твери) «были организованы карельские курсы для учителей, где преподавали основы карельского литературного языка <...> были подготовлены и изданы около сотни необходимых книг на карельском языке. К концу августа 1937 им в составе комиссии <...> был подготовлен карельский алфавит на кириллице. Был членом Комиссии по карелизации, одним из организаторов и руководителей Карельского национального округа»⁶³. После окончания аспирантуры в Центральном научно-исследовательском институте национальностей Беляков трудился в Калининском пединституте, занимал должность заведующего кафедрой кареловедения. 10 февраля 1938 г. А.А. Беляков был арестован по «Карельскому делу» (№ 13601) о т.н. «карельской буржуазно-националистической, террористической, контрреволюционной организации»⁶⁴. Однако дело развалилось. После 1 года и 10 месяцев тюремного заключения Беляков, как и другие однодельцы, был освобожден, восстановлен на работе и в партии с сохранением стажа. После Второй мировой войны он вернулся в Калининский пединститут, где работал старшим преподавателем вплоть до выхода на пенсию в 1961 г. С этого-то времени А.А. вплотную занялся изучением карелов.

Основную группу личного фонда А.А. Белякова составляют авторские очерки по истории и этнографии верхневолжских карелов, материалы, собранные им по карельскому фольклору, выписки из архивных документов. Отдельную группу материалов представляют собой обширные мемуарные тексты: «Эпизоды жизни. Воспоминания», 1972 г. (116 машинописных страниц)⁶⁵, «Во власти сталинских палачей»; «Первые волостные Советы и партийные организации у Верхневолжских карел» от 1981 г.; «Использовать прежний опыт» от 13 ноября 1989 г., а также протоколы допросов А.А. Белякова, воспроизведенные им по памяти. Хранящийся в ГАТО архив его основных работ за 1961–1989 гг. насчитывает больше 1000 листов.



Портрет А.А. Белякова

⁶¹ Там же. Л. 97.

⁶² Там же. Л. 89.

⁶³ Головкин А.Н. В краю двух культур. С. 144–145; Смирнов В.А. «Карельское дело»: новые страницы исследований. С. 13–16.

⁶⁴ Смирнов В.А. «Карельское дело»: новые страницы исследований. С. 13–16.

⁶⁵ ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Ед. хр. 44.



В целом автобиографический нарратив А.А. Белякова можно рассматривать как изображение «модельного варианта жизненного пути» человека советского общества 1920–1960-х гг. Историю социальных изменений этого общества автор раскрывает через историю своей жизни. Неоднократное обращение к этим текстам убедило, что среди явных побудительных мотивов их написания для него стали необходимость самооправдания, исповеди, самопрезентации, осознанная потребность в придании своему индивидуальному жизненному опыту надындивидуального характера, желание сохранить и донести свои знания до потомков, чтобы разоблачить слухи, сплетни, легенды об истории тверских карелов.

Главными побудительными причинами появления исторического дискурса А.А. Белякова являются его желание вступить в борьбу с фальсификацией истории тверских карелов и преодолеть негативное восприятие их местным русским населением. Этому посвящены его историко-культурные работы: «Заселение Севера России до прихода славян (по данным топонимики и археологии)»; «О родстве финно-угорских языков»; «Происхождение названия „Финские племена“»; «Теория о родстве финно-угорских племен»; «Карелы на Карельском перешейке»; «Об одной антинаучной и антисоветской теории»; «Заселение Верхневолжья, по данным археологии и топонимики»; «Хроника событий Верхневолжских карел»; «Верхневолжские карелы. Этнографический очерк» от 1981 г.; «Карелы на Валдайской возвышенности и на Карельском перешейке» (1988 г.); «О родстве финно-угорских племен»; «Фольклор Верхневолжских карел».

Отвечая на волновавший его вопрос о причинах сокращения численности карелов, он обращается к памяти предков и пишет:

392

«Раньше, когда повивальная бабка принимала ребенка, то пуповину клали в лапоть и хоронили в подполье со словами: „Где находится твоя пуповина, там должно быть и твое сердце“. И сердце карела всегда находилось около родного дома. Теперь забыт старый обычай, детей приносят с больницы, а поэтому, когда они стали взрослыми, то разбежались по всему Советскому Союзу»⁶⁶.

В этом тексте А.А. почти дословно повторяет информацию школьного инструктора д. Благовещенье Заручьевской вол. Бежецкого у. Вл. А. Милорадова, записанную со слов односельчан в 1921 г. (из материалов Бежецкого научного общества):

«Роженица, когда наступает время родить, уходит в хлев и становится на колени пред колодой, в которую наливают воду для скота. Ребенка принимает бабка. При обрезании пупка она говорит: „Мисся лейкатунабане и пейтетту, шиедя хянен сердце

⁶⁶ Там же. Ед. хр. 29. Л. 92–92а.

олийсь“, что значит по русски: „где отрезан пупок и спрятан, там пусть его сердце будет“»⁶⁷.

В первом разделе своей автобиографии «Золотое детство»⁶⁸ Беляков приводит как родовые предания, так и архивные документы для восстановления истории родной д. Яблонька⁶⁹. Это типично для методов работы А.А. Белякова: опора в равной мере на историческую память его как члена карельского сообщества и как ученого, склонного к историческому анализу.

«Деревня была создана на горке около ручья. На ручье построили мельницу, лес вырубил и тут же поставили избы. Все избы топились по-черному, окна были маленькие, и вместо стекол рамы были обтянуты бычьим пузырем... Кроме маленьких окон напротив печки было сделано отверстие валовое [видимо волоковое. — О.Ф.] окно — *рёппяня* для прохода дыма, когда топились печка. Избы строили высокие с подпольем. У входа половину избы занимали полаты, где зимой спала вся семья. Летом, когда было теплее, спали на лавках или на полу. Постели на день уносили в сени. Кроватей в избе не было. В сенях у некоторых были деревянные кровати, но у большинства постели убирались на скамейки».

Излагая свою родословную, Беляков подчеркивает, что его дед по материнской линии был русским и «не знал ни слова по-карельски». По семейным рассказам, он был «переведен из Старицкого уезда в Козловскую волость Вышневолоцкого уезда, чтобы в некоторой степени обрусить карельское население деревни Бормино <...>»

«Насколько была велика его роль в обрусении карел говорит то, что моя мать уже не знала русского языка. Если ей приходилось говорить по-русски, так коверкала она слова, что трудно было понять содержание ее речи. Не случайно и замуж вышла в карельскую деревню»⁷⁰.

Далее А.А. вспоминает о традиционном трудовом воспитании: нянчил младшего брата, весной носил в поле отцу завтрак, а в сенокос на детях «лежала обязанность: убрать с пола постели, подмести пол намоченным веником, помыть посуду, принести воды для самовара <...> Вечером на нашей обязанности было принести дрова для следующего дня, загнать во двор корову, теленка и овец».

⁶⁷ Там же. Ед.хр. 76. Л. 18 об.

⁶⁸ Девятко. И.Ф. Указ. соч. — http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/cho8_i.html

⁶⁹ Д. Яблонька была создана при Павле I в результате переселения тысячи удельных крестьян из нескольких деревень Вышневолоцкого уезда, пожалованных некоему полковнику.

⁷⁰ ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1. Ед.хр. 76. Л. 3.

393

В возрасте 7 лет А.А. «стал проситься в школу». Его описание образовательного процесса в земской школе предпринято уже с позиции последующего социального опыта, вот почему Беляков бросает типичную советскую фразу об отсутствии «единого идейного направления», дает понять, что в рассказах учителей преобладала религиозная тематика и были обязательные уроки Закона Божия на протяжении трех лет. Хотя справедливости ради Беляков указывает: «Нет худа без добра. Знание ветхого и нового завета впоследствии пригодились для проведения антирелигиозных бесед». В целом же чувствуется, что учеба в школе нравилась смышленому пареньку, учившемуся на одни пятерки. Интересно, что в школьных воспоминаниях А.А. даже запрещение говорить детям по-карельски — за нарушение полагался штраф — не содержит отрицательной коннотации, а напротив — находит логичное объяснение: «чтобы учащиеся скорее усвоили русский язык».

Гражданская история карелов подробнее всего рассмотрена А.А. Беляковым в труде, объединенном им под названием «Когда и при каких обстоятельствах карелы переселились в Тверскую губернию. Лживые версии и документы о переселении карел. Критические статьи»⁷¹.

«В 1656 году началась война между Россией и Швецией. Русские войска заняли Карельский перешеек, но им пришлось отойти. Вместе с русскими войсками в Россию перешли и остальные карелы, которые жили на Карельском перешейке. Эта война спасла карельское население от финизации. <...> Дружба русского и карельского народа в течение многих сотен лет не должна омрачаться клеветой о насильственном переселении карел»⁷².

Далее в этом и других подобных текстах приводится одно из локальных преданий о причинах переселения карелов, связывающее эпоху миграции с деяниями и личностью Петра I.

«Среди отдельной части населения распространяется такое мнение, что карелы как изменники были переселены Петром I в центральную Россию. Очевидно, эта версия нужна кому-то для разжигания национальной вражды. Карелы всегда были верными защитниками северно-западных границ от шведских и немецких захватчиков. Не случайно Московское правительство предоставило карелам таких льгот, как выдачу им на обзаведение 10 рублей денег, освобождение на 10 лет от всяких налогов. Предоставило им освободившиеся избы, землю и обещало не закрепощать их, уплатив за них 190 т.р. Такие льготы изменникам не дают»⁷³.

⁷¹ Там же. Ф. Р-1367. Оп. 1. Ед. хр. 18.

⁷² Там же. Л. 7.

⁷³ Там же. Л. 3 об., 4.

Используя другой легендарный мотив переселения, сближающий время реальной миграции XVII в. со смутными и полными войн временами Ивана IV, Беляков последовательно опровергает миф о том, что «карелы в Верхневолжье были переселены насильственно Иваном Грозным во время Ливонской войны и при Петре I, как пленные или незаслуживающие доверия жить около границы <...> Эти разговоры ни на чем не обоснованы, являются клеветой, средством создания неприязни к нам карелам, не способствуют сближению карельского населения с великим русским народом что не соответствует национальной политике партии и Советского государства»⁷⁴.

Чувство оскорбленного этнического = народного достоинства заставляет его неоднократно прибегать к советской идеологии о вечной дружбе и равенстве народов СССР, и приведенные тексты Белякова ярко демонстрируют «социальную типичу „врастания“ в идеологический язык и стандарты советской эпохи»⁷⁵.

Об использовании традиционных научных канонов написания свидетельствует структура объемной (117 маш. с.) и интересной по содержанию работы А.А. Белякова «Верхневолжские карелы: этнографический очерк»⁷⁶. Работа состоит из следующих глав: «Происхождение Верхневолжских карел (в том числе: «Откуда племена карельской языковой группы пришли в Верхневолжье [по археол. данным]»); «Взаимные связи карел с другими народами»; «Финские и советские лингвисты о происхождении карелов (в том числе: «Влияние литво-латышей на карельские племена»; взаимные связи карелов с др. племенами и народами; с предками др. лопарей; с германскими народами)»; «Занятия верхневолжских карел». «Карельская одежда и обувь»; «Карельская постройка»; «Питание карел»; «Старинная свадьба верхневолжских карел»; «Карельские обычаи».

В первых главах А.А. Беляков, как и А.И. Лебедев, пытается объяснить «доверие переселенцев», а точнее, одну из причин миграции карелов вглубь России так:

«На Карельском перешейке они оставили свои дома, все хозяйственные постройки и все свое имущество, которое не могли захватить с собой. Нужно было иметь сильную веру в русский народ, чтобы оставить многими годами нажитое имущество и отправиться в Россию <...> с созданием Новгородского государства судьбы карельского народа во все времена были тесно связаны с судьбами русского народа. Карелы вместе с русским народом защищали свою Родину

⁷⁴ Там же. Л. 3 об.

⁷⁵ Цветаева Н.Н. Биографический дискурс советской эпохи. URL — Режим доступа: <http://www.nir.ru/Socio/scipubl/sj/sj99-tsvet.html>

⁷⁶ ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Ед. хр. 29. Сокращенный вариант очерка был опубликован под заголовком «Истоки» в газете «Наша жизнь». 1992. № 6–8, 11, 13, 15, 19, 22, 31, 37, 40, 42, а позже в уже посмертной публикации: Беляков А. История и быт карельского населения.



от иностранных захватчиков. Все удачи и неудачи карельский народ переживал вместе с русским народом»⁷⁷.

При всей кажущейся идеологической заданности трудов Беякова он вслед за историком А.С. Жербиным излагает документально подтвержденные факты. Но важно то, что Беяков пытается найти и собственные доводы для снятия этнического предубеждения русских к карелам. В частности, он приводит местную быличку «о карелах-людоедах», которую услышал от пожилой учительницы Елены Яковлевны Бердиковой: «Калининская женщина рассказывала грибникам <...>, когда Петр I переселил их в тверской край, то они, сидя на деревьях, стреляли в русских». И вот что А.А. Беяков пишет по этому поводу:

«Такие разговоры и письменные указания о переселении карел создали неприязнь к карелам, противоречили дружбе народов СССР, а кроме того, нанесли определенный ущерб сельскому хозяйству Калининской области». Последняя мысль поясняется следующим образом: «XXVI съезд КПСС поставил задачу эффективно повышения сельского хозяйства. В нечерноземной зоне, каким является и Калининская область, для выполнения этой задачи требуется закрепление кадров в сельском хозяйстве. Неприязненное отношение к карелам привело к тому, что из более 150 тыс. карел Калинин. области осталось 30 400 человек, а из них пользуются родным языком 17 100 человек. Это главным образом живущие в сельской местности. Живущие в городах карелы пользуются русским языком».

«Всё это, — продолжает Беяков, — привело к тому, что в настоящее время можно слышать: „у чортов карел, карел злодей“. Однако приведенные им оскорбительные слова, как следует из ряда авторских текстов, могут восходить к мотиву мифологического предания „о летящем чорте“, бытующему у русских и карелов и объясняющему их появление в Тверском крае. Приведу один из вариантов записи: „Хотел чорт переселить куда-либо карел подальше, но когда летел над Лихославлем, мешок прорвался и карелы рассыпались по Верхневолжью“»⁷⁸. Добавлю, что этот же мотив встречается в записях 1920-х гг., но для объяснения преобладания в Весьегонском уезде помещичьих усадеб: «чорт, ходя по Руси с лукошком, наполненным помещиками и рассеивая их равномерно везде по горсти, в нашем уезде по ошибке бросил сразу несколько горстей»⁷⁹.

Со ссылками на устные рассказы карельских крестьян А.А. Беяков сообщает еще один сюжет предания:

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. Д. 154.

⁷⁹ Там же. Ф. Р-625. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 173об.-Л. 174.

«Королева Ольга Андреевна из деревни Труфаново Весьегонского (района. — О.Ф.) рассказывает, что раньше их называли шведами и они были сюда переселены Петром I. Во многих карельских деревнях отдельные родственные семьи называются „руотчилисто“, т.е. шведы. Крестьянин Весьегонского р-на деревни Беяково Иван Васильевич Широков говорил, „что раньше нас называли шведами“»⁸⁰.

Беяков дополняет эти устные свидетельства собственным уточнением: «Петр I среди карельского населения поселил немного пленных шведов». Насколько его интерпретация устного свидетельства соответствует исторической и фольклорной реальности? В словаре тверских говоров карельского языка слова *гюош* приведено со значениями «швед, финн». Использование этого экзоэтнонима по отношению к карелам — а речь идет именно о них — объясняется переносом на мигрантов из-за шведского рубежа именования территории их исхода. Подобное истолкование прозвища *гюош* изредка еще бытовало в устных карельских преданиях и в 1980-е гг. Беяков же делает неожиданный вывод о том, что среди переселенцев были именно шведы и финны, которые «исповедывали лютеранскую религию».

Изучение топонимики — одна из главных тем нарратива Беякова. В серии газетных статей под общим названием «Почему так назвали деревни» приведены интересные данные, объясняющие карельское происхождение названий деревень Кагрушка, Райки, Кава, Бронино, Гутты, Мяммино. Но при обобщении материалов А.А. Беяков создает фантазийные реконструкции, «работающие» на другую его главную сверхзадачу — доказательство исконности Верхневолжья как исторической прародины карелов.

«Территорию, где жили карелы, когда создавали первые эпические песни, можно определить на основании топонимики. На Валдайской возвышенности, особенно в Верхневолжье, встречаются географические объекты с карельскими названиями. Нельзя представить, что эти названия появились после Столбовского договора, когда карелы *вновь появились в Верхневолжье* (здесь и далее выделено мной. — О.Ф.) <...> Следовательно, эти географические объекты получили свои карельские названия в то время, когда карелы жили на Валдайской возвышенности *до переселения* их на Карельский перешеек»⁸¹.

Для подтверждения своей гипотезы Беяков приводит сравнительный анализ калевальских топонимов и ойконимов с аналогичными в Тверском крае. Это сравнение Беяков осуществляет на основании

⁸⁰ Там же. Ф. Р-1367. Оп. 1. Ед. хр. 29. Д. 25. Л. 3.

⁸¹ Там же. Л. 3.



собственных материалов и таких публикаций, как «Калевала», «Карельские эпические песни», работа В.А. Никонова «Краткий этимологический словарь» и ряд др. В итоге А.А. Беляков делает вполне вероятное, с его точки зрения, заключение, «что первые карельские руны могли появиться на Верхней Волге»⁸².

К слову сказать, о живучести подобных представлений свидетельствуют и некоторые современные публикации. Так, в тезисах А.А. Пилюгина, члена Общества тверских карелов, читаем: «История происхождения и расселения карел беспокоила умы многих исследователей начиная с XIX в. Однако до настоящего времени дать единственно правильный ответ на этот вопрос не представляется возможным, и пока приходится довольствоваться гипотезами и предположениями». Далее следуют выводы: «тверские карелы являются самостоятельным коренным народом, прародиной которого является Тверская земля (выделено мной. — О.Ф.) <...> тверских карел никак нельзя считать диаспорой, просто переселенцами с территории современной Карелии, так как их предки никогда там не жили»⁸³.

Исключительный интерес представляет объемная архивная рукопись Белякова «Фольклор верхневолжских карел. Заговоры верхневолжских карел», материалы для которой собирались и записывались им со слов деревенских жителей на протяжении многих десятилетий. Это единственный в своем роде обширный компендиум оригинальных текстов на карельском и русском языках (больше 200 маш. стр.). А.А. включил в него «Лечебные заговоры», «Заплачки» (в том числе свадебные плачи — *иткузет*), «Сказки», «Приметы о временах года и погоде», «Приметы для молодых и женщин и о детях», «Приметы для молодых, женщин», «Разные приметы» и «Пословицы». В этом своде памятников народной карельской культуры присутствуют и собственные воспоминания Белякова.

Приведенные в начале «Лечебные заговоры», начинающиеся с известного сугубо локального «На горе Васьегонской», сопровождаются рассказами об эзотерической практике. Скорее всего, они получены от информантов А.А. Белякова. Так, после текста о поднятии девичьей славы — *лемминшуанда*, читаем: «Нужно взять кусочек от веревки церковного колокола и сказать: Как тот церковный звон слышится во все стороны, так и я стала бы известным во все стороны, как тот церковный звон звенит, так и моё имя /имя рек/ был бы в почете, стало известным и пользовался славой»⁸⁴.

В разделе «Сказки» встречаем записи нескольких анекдотов о карелах. Вот один из них, со знаковым названием и содержанием «Забыл карельский язык».

«Отслужил солдат службу, вернулся домой, забыл карельский язык и все говорил по-русски. Его спрашивают, а чем кормят в солдатах? — в солдатах не как дома, кормят мясом, „калой“ (т.е. рыбой) — а крупная ли рыба? Да разная бывает, бывает по „вакше“, по „какши“, а иногда и по „шулу“ (испр. шүлү) (т.е. по четверти, по 2 четв. и по сажени)»⁸⁵.

Оригинальный материал в разделе «Приметы» снабжен традиционным подзаголовком «Житейская мудрость», в нем особо выделены тематические блоки «Родина чужбина», «Сообща и один», «Скупость. Расчётливость, дети», «Обычаи дома, кушания»; «Господа и начальники и бедные и богатые», «Труд, мастерство».

Вот некоторые из народных примет.

«В воскресенье нельзя рано есть, а то муж будет рябой. Пока у ребенка нет зубов, так нельзя в зеркало показывать: будет ночью пугаться. С окна нельзя выливать воду, а то обольешь на голову родителям — Иккунашта эй вой куануа ветта и нимиди (ä), а то родителей пиах (испр. пиäх) валат. Когда в постные щи из зеленой капусты либо в гороховый суп, будут крошить хлеб, то нужно всем крошить: когда умрешь, то не нужно будет никого тащить на спине через огненную реку».

Последняя тема в блоке «Поговорки», названная Беляковым «Труд, мастерство», завершается довольно большой подборкой поговорок «колхозного времени», заимствованных из советской прессы: «Тот комбайнер уважаем, который дорожит урожаем», «На колхозном поле тракторист, в Советской армии танкист» и т.п.

При описании обрядов Иванова и Егорьева дня, Пасхи, архаичного осеннего праздника Кегри А.А. (как и А.И. Лебедев) прибегает к своим детским воспоминаниям, но резюмирует подчас во вполне «научном духе», демонстрируя свою атеистическую позицию.

«День Кегри празднуется в Дмитриеву субботу. Связано ли происхождение Дмитриевой субботы или нет и вообще происхождение Кегри, остается загадкой. Соблюдение нехристианского праздника Кегри сочеталось со строгим соблюдением постов».

Вслед за этим идет обстоятельное описание постов с интересными подробностями, свидетельствующими о биографическом характере текста.

«Насколько точно соблюдали карелы посты, видно из следующего. Грудному ребенку кипятили молоко, образовывалась пенка,

⁸² Беляков А.А. Родина первых рун «Калевалы» // Калининская правда. 1981. 29 авг. С. 4.

⁸³ Пилюгин А.А. Тверские карелы: диаспора или коренной народ? // История и культура тверских карел: перспективы развития. С. 26–27.

⁸⁴ ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Ед. хр. 30. Л. 22.

⁸⁵ Там же. Л. 124.



а ребенок еще не мог кушать пенку, то хозяйки сушили эти пенки, чтобы кушать сушеные пенки». И далее: «Священники так внушили карелам необходимость соблюдать посты, что ни при каких обстоятельствах они не смели нарушить установленное правило в пост не кушать скоромное, а скоромным считали все мясное, молочное и яички»⁸⁶.

Обращает на себя внимание и то, как меняется язык изложения в фольклорно-этнографическом нарративе Белякова: он явно становится простонародным, с присущими русскому языку карельских крестьян ошибками. И это притом что во всех своих исторических эссе Беляков ориентируется прежде всего на использование книжного и журнального лексического фонда, к которым он тяготел по роду своих интересов и занятий или же считал релевантными признаками учености.

В целом сочинения А.А. Белякова по истории, этнографии и фольклору тверских карелов позволяют сделать заключение о значительной роли в его сознании, самосознании и «жизненной направленности» (Б.Г. Ананьев) духовной этнической традиции. Не случайно он завершает свой фольклорный свод русской частушкой, подтверждающей его главную, доминантную идею, пронесенную через всю жизнь, — неизбежность дружбы русского и карельского народов: «Пойду плясать, юбка узкая / Я люблю карелина, сама русская» (ср. с несколько иной интерпретацией этого же текста у А.И. Лебедева).

Как и у К.В. Манжина, роль церкви и образования — еще две важные темы в описании истории карельского крестьянства Беляковым. Им тщательно законспектированы данные из дореволюционных изданий, в том числе из «Московских новостей» за 1868 г., которые стоит привести полностью для понимания его индивидуального мировоззрения. «В Толмачевской волости в трупобах карельских лесов, в глубине карельского населения встретился случай. Здесь были устроены две школы на 45 мальчиков и девочек. При экзамене они оказались вовсе непонимающие по-русски, между тем проговорили наизусть все молитвы, Символ веры и заповеди проговорили без ошибок, а Евангелие и Псалтырь прочитали правильно <...> В карельских селениях церковно-приходские школы не имели большого значения. В этих школах главным образом учили читать Псалтырь, Часослов и молитвы. Практическое значение их было в том, что старые девы, усвоившие читать, читали по покойникам псалтырь»⁸⁷.

Раздумывая над этими сведениями и характеристиками, А.А. Беляков, по-видимому, испытывал внутреннее несогласие и, собрав дополнительные данные, дал в целом положительную оценку православному просвещению среди карелов. Не странно ли для советского преподавателя?

«Переселение карел в Тверские края поставило пред правительством задачу, как организовать связь с карельским населением <...> Церковь стремилась к тому, чтобы среди карел не было бы противодействия православной религии. Для подготовки переводчиков при Тверской духовной семинарии было введено преподавание карельского языка. Все священники, которых направляли в карельские приходы, должны были знать карельский язык. Они служили переводчиками для начальства. Чтобы знать подлинное настроение карельского народа, в духовной семинарии был составлен вопросник для исповеди на карельском языке. Священники принимали исповедь у карел на карельском языке»⁸⁸.

Впрочем, отмечу, что изложенное отнюдь не соответствовало реальному положению дел.

Продолжая цепочку своих размышлений в поиске причин ассимиляционных процессов среди карелов в дореволюционное время, Беляков перечисляет следующие способствовавшие этому меры царского правительства: «Запрещение разговаривать в присутствии помещика и местного начальства на карельском языке, в школе — тоже; постой солдат, заселение русских деревень среди карельских деревень, смешанные браки. По переписи 1897 г. 1 тыс. русских девушек вышли замуж за карелов и 1050 карельских девушек вышли за русских»⁸⁹.

По его мнению, все это приводило к уничтожению «родного карельского». Такая оценка расходится с положительной оценкой обучения карельских детей в школах, данной им в автобиографии, что фиксирует определенный зазор между артикулируемым в текстах и присутствующим в его знании и подсознании. Явно противоречит этому и авторский вывод о статусе карельского языка и характере этнических процессов советского времени: «Ассимиляция карельского населения, — пишет автор, — независимо от мер, применяемых для этой цели, мы считаем прогрессивным явлением, карелы получили возможность пользоваться великим наследием русской культуры»⁹⁰.

Анализ письменного нарратива А.А. Белякова, повествующего о прошлом и настоящем тверских карелов, позволяет увидеть, как сильно повлияло на смену его взглядов столкновение с властью, как сказалось на его умозаключениях последней трети жизни «воздействие коллективистской парадигмы социологического мышления»⁹¹; какие способы и правила подчинения, сопротивления и уклонения он избрал и принял.

Сопоставление письменных нарративов А.А. Белякова с устными рассказами, записанными в полевых условиях, обнаруживает общие этно-

⁸⁸ Там же. Ф. Р-1367. Оп. 1. Ед. хр. 29. Л. 31.

⁸⁹ Там же. Л. 32.

⁹⁰ Там же. Л. 36.

⁹¹ Соколовский С.В. Этнография: стиль, жанр и метод (о статье С.Н. Абашина «Свой среди чужих, чужой среди своих») // ЭО. 2003. № 2. С. 32.

⁸⁶ Там же. Л. 111–113.

⁸⁷ Там же. Ед. хр. 25. Л. 150–153.



психологические и социальные концепты поколения первой трети XX в. Однако тексты Белякова отличает присущая ему — «нововыводженцу», интеллигенту в первом поколении, человеку, искренне полагавшему, что «Советская власть дала ему все» (это фраза из протокола его допроса в 1938 г.), но от нее же и пострадавшему, обостренное чувство справедливости, необходимости самооправдания, но прежде и более всего — личной ответственности за воссоздание подлинной истории своего народа.

Подводя итоги анализа письменных нарративов, повествующих о локальной истории, можно сделать следующие выводы. Автобиографические и историко-краеведческие тексты таких тверских краеведов, как К.В. Манжин и А.А. Беляков, отражают тот факт, что они, как и многие их сверстники с близкой судьбой, «застряли» в своей этносоциальной идентичности и не смогли осуществить ее полного переосмысления в новых жизненных условиях. Ведущей для них, перешедших, по образному выражению Г.И. Успенского, из-под «власти земли» под «власть слова», становится роль новой социальной истории. «Власть структурной мифологической схемы» (И.Ф. Девятко) была столь велика, что не каждый из них замечал и тем более артикулировал противоречия между реалиями жизни и пропагандируемыми идеологией ценностями⁹². И хотя в текстах всех трех нарраторов присутствует фактор умолчания, но при их прочтении зачастую создается впечатление, что идеологические формулы существуют в сознании этих краеведов как самостоятельная реальность, отнюдь не всегда связанная с действительностью. Именно поэтому их письменный нарратив отягощен очевидными политическими импликациями советского по происхождению хронотопа. Этим объясняется и манера изложения, и система аргументации, и доминирование конкретных идеологем. Будучи так или иначе «вросшими» в советский строй, каждый демонстрировал свою приверженность ему⁹³. Но вместе с тем присутствующие в нарративах типические концепты и объяснительные мотивации выражены каждым из карельских краеведов глубоко индивидуально — прежде всего, в силу различий личного жизненного опыта, эмоционального и психологического склада. Особенности биографического мышления нашли отражение и в явно различных представлениях о назначении повествования, о рамках внутреннего самоограничения и внешней цензуры.

Биографический метод анализа этих текстов позволяет установить, насколько важным для осмысления карельскими краеведами специфики исторического прошлого и настоящего их народа стало описание обыденной истории и традиционной крестьянской культуры. Именно в связи с этим в нарративе К.В. Манжина, А.А. Белякова и в меньшей степени А.И. Лебедева столь большое внимание уделено культуре повседневности: сельскому хозяйству, крестьянским заня-

тиям, практическим знаниям, народным праздникам, обычаям, обрядам, «народной мудрости». Укорененность, пусть в разной степени, этого интереса свидетельствует об исходной близости их исторического сознания к крестьянскому. Она просматривается не только в апелляции к опыту предков, но и в архетипической схеме прочтения собственной семейной и личной истории (Беляков, Манжин). В итоге представляется, что при доминировании в историческом дискурсе карельских краеведов советской социально-политической составляющей в нем сохранились следы адаптированного крестьянского мировосприятия.

* * *

Устные рассказы тверских карелов, записанные в 1980–2000-х гг., позволяют сопоставить образ малой родины, сохранившийся в повествованиях сельских жителей и представленный выше в письменных текстах карельских краеведов.

Свидетельством избирательности исторической памяти по отношению к реалиям прошлого является обнаружившаяся к 1980-е гг. фрагментарность представлений об общекарельском прошлом. Глубина и характер исторической памяти карельских сельчан в 1980-е гг. весьма значительно различались от существовавшей еще в 1920-г гг. Об этом можно судить по записанному в те годы преданию.

«По словам старожилла старика-корелла, население Корельского городка... произошло так: Корельское царство было при Марфе-Посаднице. Иван Грозный завоевал Корельское царство вместе с Марфой Посадницей, а как кореллы рассыпались и как сгустились в д. Карельский Городок — старожил не знал»⁹⁴.

За прошедшие со времени миграции 300 с лишним лет в памяти немногих сельских жителей сохранялись лишь некоторые базовые концепты, фиксирующие причины переселения, территорию исхода, выбор территории новой родины. На вопрос, как появились здесь карелы, со ссылкой на рассказы стариков можно было услышать: «Приехали <...> когда было польско-литовское нашествие»⁹⁵; «Отец говорил, будто все мы переселены с Олонецкой губернии. Здесь леса были. Деревни не было». Довольно распространенным мотивом, объединяющим в сознании

⁹² Девятко И.Ф. Указ. соч. http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/cho8_i.html

⁹³ Там же.

⁹⁴ ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1, Ед. хр. 54. Л. 8–9.

⁹⁵ Память о поляках / литовцах, по мнению тверского краеведа М.М. Верхованцева, сохранилась, в частности, в Весьегонском крае в виде приговорки-устрашения детей: «Тише, тише, дитятко, а то паны придут да заберут». Дедушки и бабушки до наших дней рассказывали, как народ при приближении поляков убежал в леса. На разведку посылали подростков. Те, увидев, что поляков нет, залезали на деревья и кричали: «Тятка, мамка, идите. Поляки были, да ушли!» Цит. по: Ларин Г.А. Весьегонский край в XVII веке // Весьегонск: Краеведческий альманах. Весьегонск, 2009. Вып. 3. С. 71.



образы прародины и малой тверской родины, остается следующий: «Карелия-то лесная сторона, вот и здесь они в лесу любили селиться. Это я так объясняю»⁹⁶.

Родную землю — *oma tupa*, родной край — *oma randa*, называют и *kar'ielä randa* (карельский край) или по-русски Корела / Карела. В фольклорной традиции карелов сохранился обширный корпус пословиц и поговорок о родине. Приведу некоторые из них из архивного собрания А.А. Белякова, объединенные автором под заголовком «Родина чужбина». Часть из них записана на карельском языке и переведена на русский, другая только на русском языке.

«На солнышке хорошо, а на родине лучше» — «Чирозешша он хува (испр. хўвӓ), виела (ӓ) паремби омалла муалла» / «На родной земле каждый кустик знаком» — «Омаала муалла он ёго тухёне (тухёне) туттава» / «Приедешь с чужбины в родной край и камни будут милыми» — «Омалла муалла тулдух (тулдуох) и кивет лиетах (лиетӓх)» / «Виераш муа — виллу муа» — «Чужая земля — холодная земля» / «Хвали чужбину для других»⁹⁷.

Опросы об истории деревни, как правило, начинались с попытки установить качественную оценку малой родины. Она содержится в ответе на прямой вопрос: красивая ли она? Он всегда положителен и односложен — красивая: «Деревня ничего была, красивая». Общий признак красоты: чистота и деревья, посаженные на улице, реже у дома.



Уличная планировка деревни. Калининская обл., Спировский р-н, сельсовет и д. Бирючово. Фото О.М. Фишман (1982 г.)



Зинаида Ивановна М. со своим внуком у родового дома Орловых, называемого по-местному «степень». Тверская обл., Весьегонский р-н, дер. Костиндор. Фото Н.Н. Руслановой (2011 г.)

«Ну Полюжки, да и наша (Дербужье. — О.Ф.) была красивая деревня» / «Деревья вдоль улицы сажали, больше березы, ветла (еще и клены)» / «Ветла — быстрорастущая, береза — красивее» / «Или — рябину, орешник, яблоню» / «Лиственные деревья считались как охрана около домов, а вот елку, сосну не положено у дома сажать»⁹⁸.

Эстетическая оценка используется и для описания конкретных объектов жилой и хозяйственной застройки, однако важнее был практический и экономический контекст.

Двухэтажный дом-двор, пятистенки, а то и шестистенки, обшитый тесом, с высоким фронтоном (по-местному — «с залобком»), украшенный надомной росписью (парные геральдические львы, вазоны с цветами), арочным крыльцом на резных столбах, прежде всего свидетельствовали о достатке хозяина, его финансовых возможностях. Многие информанты рассказывали, что при сватовстве обращали внимание на внешний вид дома, состояние усадьбы: «Добротный дом и чистота, порядок около дома для девушки имело большое значение не зная парня, только по наслышке, но если дом пондравится это уже половина вопроса»⁹⁹.

⁹⁸ ПМА. 1984 г. Тет. 2. Л. 7. об. Татьяна Алексеевна К., 1916 г.р. Краснохолмский р-н, Мартыновский с/с. д. Жигариха; 1987 г. Тет. 1. Л. 27. Степан Сергеевич А., 1902 г.р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Дербужье.; 1987 г. Тет. 1. Л. 10 об. Иван Петрович У., 1904 г.р. Вышневолоцкий р-н, д. Межуиха..

⁹⁹ Там же. 1982. Тет. 1. Л. 11. Анастасия. Федоровна Л., 1923 г.р., карелка, православная. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Шешково.

⁹⁶ ПМА, 1984. Тет. 1. Л. 17. Нина Афанасьевна П., 1927 г.р., Весьегонский р-н, Чамеровский с/с, д. Высокое; АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 11. 1993 г. Евдокия Васильевна С., 1925 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

⁹⁷ ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 158–185.



Фасад жилого дома-двора на среднем подклете нач. XX в. Калининская обл., Спировский р-н, сельсовет Бирючово, д. Шешково. Фото О.М. Фишман (1981 г.)



Угол риги, срубленной «в иглу». 1880-е гг. Калининская обл., Краснохолмский р-н, д. Новинка. Фото О.М. Фишман (1984 г.)

406

Особой чистотой, порядком=порядочностью, наличием богатых, так называемых двухжирных домов всегда выделялись торговые села, в том числе и старообрядческие. С начала XX в. модными, статусными/престижными и, соответственно, красивыми элементами убранства дома стали наличники, полотенца и карнизы, выполнявшиеся в технике пропильной резьбы русскими мастерами из замолжских деревень. Такие дома еще и сейчас сохранились в тверских деревнях.

Предпочтительным материалом для строительства дома была сосна. Деревенские плотники, хорошо знавшие традиционные ремесленные приемы, охотно рассказывали о них: для сруба избы бревна рубили «в угол», а старинный способ рубки «в иглу» — *ниегла шалават*, использовали при строительстве житниц, клетей, сараев, риг.

На хозяйственные постройки шли еловые, реже березовые бревна. Помнили, что «сараи для сена крыли соломой. <...> Соломенная крыша стоит приблизительно 15 лет»¹⁰⁰.

¹⁰⁰ ПМА, 1987 г. Тет. 1. Л. 10 об. Иван Петрович У., 1904 г.р. Вышневолоцкий р-н, д. Межуиха; Там же, 1984 г. Тет. 1. Л. 17 об.-20. Михаил Павлович П., 1925 г.р., Михаил Юсифович Б., 1909 г.р. Весьегонский р-н, Чамеровский с/с, д. Высокое.

Объясняя устройство косых изгородей, называемых по-русски огороды, а по-карельски — *курренайда*, *курренсийбихене* (от *kurgi* — журавль+*šibi/siibi* — крыло), Николай Борисович М. подчеркнул: «Эти изгороди и красивые, и прочные». Окоренные стволы или крупные ветки, уложенные по-косой действительно напоминают раскрытое крыло крупной птицы. Изредка остатки таких изгородей встречаются в карельских деревнях и сейчас¹⁰¹. О том, что речь идет о коллективной оценке, исходящей из понимания хозяйственной целесообразности, свидетельствуют многие развернутые ответы и описания. Так Иван Яковлевич К., 1927 г.р., рассказывал: «Поля и покосы были огорожены жердевыми еловыми (частоколами); сосна быстро трухнет, еловые у нас попрочнее считаются»¹⁰².

Согласно крестьянским=христианским представлениям о деревенском миропорядке была выстроена и система ценностей, которая оставалась незыблемой как в сознании сельских жителей 1920-х гг. рождения, так и тех из них, кто уже многие десятилетия жил в городе.

Анастасия Федоровна Л. — городская жительница, большая часть ее жизни связана с городом, но в родной деревне ее корни, ее свойство, ее память.

«Целые деревни были зажиточные, трудолюбием славилась и девушки старались завлечь парня с хорошей деревни <...> Если жители деревни — рачительные труженики, то по окончании полевых работ ничего не должно оставаться в поле, в риге и т.д. Если в поле оставались бороны, то девки в деревне непочетные».



Косая изгородь — «куурренсийбихене» («журавлиное крыло»). Калининская обл., Весьегонский р-н, с. Чистая Дуброва. Фото О.М. Фишман (1984 г.)

407

¹⁰¹ Там же, 1984 г. Тет. 2. Л. 5 об. Николай Борисович М., 1924 г.р. Краснохолмский р-н, Романовский с/с, д. Головково.

¹⁰² ПМА, 1984 г. Тет. 1. Л. 14 об. Иван Яковлевич К., 1927 г.р. Весьегонский р-н, Чистодубравский с/с, д. Чистая Дуброва.



Деревенские женщины 1910–1920-х гг. рождения подчеркивали:

«Кто не справился, а если из-за лени не справился то говорили тюрянке яй (с тюрей остался) смеялись над ними. Даже между деревнями, которая деревня отставала в уборке то тоже смеялись с тюрей осталась деревня. И эта деревня теряла как бы авторитет, не славилась трудом» / «Свои достоинства показывали трудолюбием. Деревня, ее жители, девушки и парни ценились по труду. Трудолюбивые славились на многие км»¹⁰³.

Итак, образ родной деревни олицетворял собой самые главные крестьянские добродетели ее обитателей: трудолюбие, хозяйственность, достаток и порядочность бережное и уважительное отношение к земле, природе¹⁰⁴. Сохранению этих базовых ценностей прошлого крестьянского образа жизни помогало традиционное осознание первостепенной значимости крестьянства в жизни всего человеческого сообщества. Недаром сохранились и воспоминания о заметном хозяйственном подъеме деревни, агрикультурных нововведениях, работе кузниц, мельниц, магазинов в начале XX в. В рассказах многих пожилых карелов — и мужчин, и женщин — исподволь присутствовало сопоставление старой, до колхозной деревни с современной: «В деревне (Большое Плоское. — ОФ.) до 1918 г. было 180 дворов и 4 улицы: Понизовье, Мельничная — на Мельничной горе, стояло 2 ветряные мельницы, — Павловская и Большая». Деревня расположена в холмистой местности, поэтому такие названия, как Понизовье (под горой), где на праздники ставили «столб с 3–4 веревками и качели» — как «колесо обозрения»¹⁰⁵. Другая пожилая женщина, 1907 г.р., в разговоре о родном с. Мосеевском Весьегонского р-на после перечня старых семей сочла нужным сказать, что «было в деревне 2 магазина. У Смородинова продуктовый магазин, у Дюжевых магазин промтоварный <...> Магазин в Сутках Ярославской губернии [принадлежал кому-то из Дюжевых] купец 2-й гильдии». Житель д. Талашманка Краснохолмского рассказывал:

«Было 46 домов в 1933 году, а теперь 13, из них жилых 11 домов. Колдцев было много. „Кайво“ называется. Мельницы ветряные — толчеи. Две мололи только овес. Стояли приблизительно 35 лет. Была и кузница. Во-первых сараи были: в одних сено, в других солома, между ними мякину держали. Почти у всех были риги и гумна»¹⁰⁶.

¹⁰³ ПМА. 1982. Тет. 1. Л. 11–12 об. Анастасия, Федоровна Л., 1923 г.р., карелка, православная. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Стешково. 1982. Тет. 1. Л. 11–12 об.

¹⁰⁴ К этим же выводам пришли многие современные исследователи колхозного крестьянства. См., например, Кознова И.П. Аграрная модернизация в России и социальная память крестьян. С. 222–243.

¹⁰⁵ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 90б. 1993 г. Мария Григорьевна Т., карелка, православная, 1904 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹⁰⁶ ПМА, 1984 г. Тет. 2. Л. 4. Иван Андреевич Л. Краснохолмский р-н, Романовский с/с., д. Талашманка.

«Житницы у каждого на усадьбе были, — рассказывала Татьяна Алексеевна К., 1916 г.р., — два сарая для сена. Рига и гумно. Хлеб то убирали, как хорошие погоды, так на ладонь. Настелют соломой и жердям [молотили]. В сельнике — айта хранились ткани, там и молодых спать клали. Толчеи и шатровка были на Горке. Кузница была одна. Топоры, оси, ободья делал (отец. — ОФ.), подковывал лошадей»¹⁰⁷.

В д. Новинка Краснохолмского р-на, по рассказам Александры Михайловны В., было 12 ветряных мельниц, у некоторых дворохозяев — по 2 толчеи. «В 30–31-м году мельниц не стало, кузница была, теперь нет»¹⁰⁸. Из этих текстов очевидно, что признаками достатка деревни было крепкое хозяйство, обеспечивающее полный цикл аграрных работ, автономность, самоценность крестьянского образа жизни.

С детства родная деревня сохранялась в памяти информантов как благоустроенное, хорошо организованное и безопасное место. Пожилые карелки с удовольствием вспоминали, как летом играли на дороге, соединяющей д. Волхово и Стешково (Спировский р-н). Это не больше 1,5 км, которые нужно было прочертить наперегонки босой ногой. И никогда никто не поранил ногу битым стеклом, железными предметами, ведь дорогу весной чистили сообща. В порядок приводили изгороди и мосты: «На сходке крестьяне решали, кому чинить мост, и каждый дом должен был принести мостовину». Со слов немногих крестьян складывается впечатление, что сохранялась некоторая память о том, что поддержанию общественного, социально справедливого порядка способствовала община — міго, сельский сход, сходка, как ее называли по-русски. Здесь решали, кто пойдет из той или иной семьи на военную службу, подтверждали очередность земельного передела по жребью, нанимали согласно договору пастухов на летний сезон. Свидетельством важности общины являются и бытующие карельские пословицы: *kuin šanow miero, n'iin i l'iew* — «Как мир скажет, так и будет» / «Слово мирское, крепче замка».

Контекст бесед с информантами свидетельствует, что история деревни — это прежде всего история рода и местных кланов старопоселенцев. На вопрос, как появились здесь карельские деревни, информанты как бы в подтверждение давности карельского жития в этих местах начинали перечислять старые дома и фамилии их хозяев, делая акцент на большое количество усадеб, людей, подчеркивая, что все раньше были карелами, говорили на родном языке. В д. Яблонька Никулинской вол. Вышневолоцкого у., насчитывавшей на 1910 г. 50 дворов, коренными

¹⁰⁷ Там же, 1984 г. Тет. 2. Л. 7. об. Татьяна Алексеевна К., 1916 г.р. Краснохолмский р-н, Мартыновский с/с, д. Жигариха.

¹⁰⁸ Там же. Тет. 2. Л. 6 об. Александра Михайловна В., 1912 г.р. Краснохолмский р-н, Мартыновский с/с, д. Новинка.



фамилиями были Степан Корнилов, Шуваловы; Макар Власов, Чернов; Яковлев; Антоновы Александр и Петр, Большаковы Петр и Василий, Архипов, Степан Дмитриев с сыновьями, а в д. Мосеевское, Бриково и Сажиха Чамеровской вол. Весьегонского у., со слов Ираиды Васильевны М., 1907 г.р., таковыми были Манжины.

«Иван, его сын Василий, у него 5 сыновей и дочь; у другого Ивана Манжина было 7 сыновей — тоже Манжины, Смородиновы, их звали Гавриловы, вторая семья, 4 дома в этой деревне, а также Смирновы братья и их семьи, Журавлевы — 3 дома»¹⁰⁹.

Вслед за этим всегда назывался ближний круг карельских деревень, объединенный семейно-родственными связями и, соответственно, кругом гостыбы и праздников.

Отношения родства и свойства помогали поддерживать православные и традиционные, «дедовские», обычаи и порядки. Особенно это заметно в старообрядческих в прошлом деревнях. Иван Петрович У., 1904 г. р., наставник общины рассказывал:

«У нас природа была большая, до 100 человек, из них только двояродных братьев и сестер 46 человек, живших в 9 соседних деревнях. На годовые праздники обязательно приглашали друг друга в гости»¹¹⁰.

Общеизвестно, что семейно-родовые связи придавали устойчивость конкретной деревенской общине, наделяли ее некими общими наследуемыми чертами, которые, как правило, отражали положительные или отрицательные с крестьянской позиции особенности поведения: безалаберность или трудолюбие, скарденность или доброту, драчливость или спокойствие, закрытость или веселость, хитрость или прямоту. «Вот ты простая, как жалцовская», — говорят о жителях д. Жалцы Вышневолоцкого р-на. Во многих случаях прозвища определялись тем или иным, преобладающим или отличным, видом хозяйствования. Таковым могло стать и само название деревни или округа: русских плотников из-за Мологи называли «черепане», «сицкари», «мороцкие». Те же называли местных карелов «тверские козлы». В деревне бытовали разнообразные уличные прозвища.

«Все Михайлы — михайлобокка — бараны, „кирку“ — блоха, „чийли“ — ежик, „пиичку Вася“ — „маленький Вася / писклявый

Вася“, „чёсло Витя“ („тесло Витя“. — О.Ф.); „маргайка Маня“; „шакко Ваня“; Карпован; Суворов, а фамилия Мельников»; «Буря — крутой был мужик»¹¹¹.

В их числе были и старинные, указывающие на этническое происхождение. Так, например, деда и прадеда Евдокии Ивановны В., 1913 г.р., из д. Дербужье Спировского р-на, звали *руотчи*. В переводе с карельского это слово обозначает «швед» или «финн». В качестве экзонима оно было довольно распространенным среди карелов, сохранилось еще со времен переселения и свидетельствовало о месте исхода предков (ср. с объяснениями А.А. Белякова).

В доказательство исконности проживания и неотъемлемости своих прав на эти земли каждый сельский житель пытался объяснить происхождение названия родной деревни, в том числе исходя из карельского языка, приводил карельские микротопонимические сведения. Например, д. Талашманка от карельского *тало* (talo) — дом; в окрестностях д. Мосеевское — по-карельски Мойсова — находились:

«Ядрово — лес и Хиитово лес, Грохово — лес; паппин пусташ — поповская пустошь=Шатеевка. Добрица речка, у нас оя называется. Хиемыа (с карельского „рукав“) — лес=химушка. Палан шуо — „горелое болото“. Грязная Поповка (речка. — О.Ф.) теперь называется Добрица. Уккон рошша — стариковская роща»¹¹².

Меньше всего сохранилась память о социальном происхождении деревни. Так, д. Межуиха считалась названной так потому, что через нее проходила какая-то межа с барыней (с «крестьянами помещичьими»), д. Чистая Дубрава так называлась якобы потому, что здесь была усадьба с дубами¹¹³. Мало кто из сельчан даже старшей возрастной когорты (1900–1910 гг.р.) мог сказать, кем были ее жители: крепостными, удельными или монастырскими, не всегда могли назвать фамилию местного помещика, хотя еще их деды были крепостными крестьянами, и скорее всего, рассказывали внукам о прежней жизни.

Думается причиной тому стали кардинальные и с трудом усваиваемые крестьянским сознанием события общегражданской истории начала XX в.: столыпинская реформа, разрешившая покупку хуторов, революция с ее продразверсткой и продналогом, коллективизация,

¹¹¹ Там же, 1981 г. Тет. 1. Л. 15. Анастасия Федоровна Л., Мария Ивановна С. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Бирючово.

¹¹² Там же, 1984 г. Тет. 2. Л. 4. Иван Андреевич Л. Краснохолмский р-н Романовский с/с. Д. Талашманка; Полевой дневник. 1984 г. Л. 170б. Ираида Васильевна М., 1907 г.р. Весьегонский р-н, Чамеровский с/с, д. Мосеевское.

¹¹³ Там же, 1987 г. Тет. 1. Л. 11. Иван Петрович У., 1904 г.р., Вышневолоцкий р-н, д. Межуиха; Там же, 1984 г. Тет. 1. Л. 13. Иван Васильевич К., 1920 г.р. Весьегонский р-н, Чистодубравский с/с, д. Чистая Дубрава.

¹⁰⁹ ПМА, 1981 г. Тет. 1. Л. 32. Алексей Антонович Б. Вышневолоцкий у., Никулинская вол., д. Яблонька; Там же, 1984. Л. 17 об. Ираида Васильевна М., 1907 г.р. Весьегонский р-н, Чамеровский с/с, д. Мосеевское.

¹¹⁰ Там же, 1987. Тет. 1. Л. 11. Иван Петрович У. 1904 г.р., карел, старовер. Вышневолоцкий р-н, д. Межуиха.



отменившая через пару десятилетий частную собственность на землю, имущество, инвентарь, борьба с кулаками, введение закона о свободе вероисповедания (1905 г.) и уничтожение церкви в первые же десятилетия власти Советов. На местном уровне каждое перечисленное явление имело свое конкретное наполнение, дополнялось событиями регионального масштаба: созданием и уничтожением Карельского национального округа, массовыми репрессиями новой сельской и городской советской элиты, затоплением обширных территорий на границе Рыбинской, Ярославской и Тверской обл. в ходе создания Рыбинского водохранилища, что привело к массовому переселению жителей русских деревень в северо-восточные районы расселения карелов и существенно изменило этническую карту этой части Тверской Карелии.

Располагая архивными данными 1920-х гг., можно сопоставить их с нашими более поздними свидетельствами, для того чтобы оценить устойчивость/изменчивость исторической памяти о событиях начала XX в. и обнаружить те самые факторы умолчания, о которых говорилось в начале статьи. Необходимая информация содержится в ответах на анкеты, вопросники и программы, которые составлялись в 1920-е гг. различными местными и столичными институтами и организациями, с целью изучения этнического состава населения, местных кустарных промыслов и ремесел, сбора этностатистических сведений и памятников фольклора и др. Они сохранились как часть архива Бежецкого научного общества в личном фонде тверского краеведа А.Г. Кирсанова¹¹⁴.

Многие записи выполнены учителями и даже учениками сельских школ, участниками ряда многолетних экспедиций, таких как названные выше Верхне-Волжская этнологическая (рук. Д.А. Золотарев), Верхне-Моложская (рук. А.Н. Вершинский). Большая их часть никогда не публиковалась.

Исследователь найдет в этих текстах важные подробности, повествующие о тех изменениях, которые начались под влиянием политических событий: революции 1917 г. и последующей Гражданской войны. Д.А. Золотарев первым сформулировал обоснование для изучения современности, так называемого живого быта и призывал: «Надо теперь же систематически регистрировать и изучать все новое, что проникает в деревенский быт или как временные явления, или как ростки нового будущего уклада жизни. <...> надо успеть не откладывая зарегистрировать и осознать изломы быта деревенского населения в годы исключительной эпохи»¹¹⁵.

Особое значение имеет та информация, которая дает представление о новых умонастроениях карельской деревни, отражающаяся в де-

формации традиционной крестьянской морали, изменении системы ценностей, стремлении к материально обеспеченной жизни в первые послереволюционные годы.

Запись 1921 г. получена от Ивана Ивановича Акимова из Кострецовской волости:

«Солдаты во время пребывания на службе очень заметно развились. Некоторые из них совершенно изменили свой прошлый образ жизни (здесь и далее подчеркнуто мной. — О.Ф.). Начали хорошо говорить по-русски и даже сделались как-бы своего рода местными ораторами, стали вводить новые развлечения, принесли с собой новые народные песни /см. песни солдат, которые подхватила и местная молодежь/. Под инициативой тех же солдат открыт в Кострецах «Золотой Союз Молодежи», который в начале своей организации успешно объединил около 100 человек членов и поднял коммунистический дух среди молодежи, а также хорошо поставил и культурно-просветительную сторону союза; но впоследствии, когда вступившие в члены «ребятишки» от 13 до 17 лет (а их было большинство) забрали в свои руки управление союзом <...> теперь там собирается исключительно испорченная молодежь... превратили свою организацию в дом разврата... <...>

Отношение же населения к церкви и иконам за последнее время наблюдалось пассивное, но теперь же, в связи с разного рода государственными неустойками, проявляются опять старые религиозные убеждения и заметно учащается ходьба населения в церковь и прием иконов на дому. Эти последние явления отчасти зависят и от местных коммунистов, тем более что последние грубо подходят к населению, действуют и убеждают противоположно партийной программе. Сами же осмеивают «коммунистов», их действия и идеи. Молодое же поколение волости остается тем, каким оно есть и было за последнее время, т.е. в хозяйственном быту не следует примеру стариков, за что получает выговоры и слышит постоянную их «брюзгу». В церковь многие из них ходят только потому, что старики гонят их из дому; но придя сюда, они проводят служебное время в церковной сторожке за курением и анекдотами, распространенными среди серой деревенской массы, или же... играя в очко / «в орлянку». <...> к книгам и газетам — «ревностно, а потому увеличилось и пользование ими, но жаль что они, особенно молодежь относится к ним небрежно, часть пачкают его, пишут и нередко нелегальностей, но что еще обиднее, они совсем уничтожают их на курево». <...> к писанию писем, пользованию телефоном — «в мечтах у некоторых более культурных лиц, для других же название этого аппарата является лишь пустым звуком, не представляет никакой цены. Часы очень распространены <...> и если нет у кого их <...> считается бедняком».

¹¹⁴ ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1. Ед. хр. 30; 54, 60, 76.

¹¹⁵ Верхневолжская экспедиция. Крестьянские постройки Ярославско-Тверского края. Л., 1926. С. V.

Фотографии ценятся тоже всеми <...> Стремление к приобретению городской мебели сильное <...> у некоторых приобретены венские стулья, железные кровати, столы, кушетки, горки, этажерки и др.»¹¹⁶.

«Причуды культурной трансмиссии» (Л.П. Репина), когда под давлением государства и насилия после революции на первый план вышли такие открытые формы, как уклонение от прежнего крестьянского труда, приспособленчество, воровство, спекуляция, в полной мере отражены в частушках. В них содержатся оценки новой действительности, новая лексика, новые ценности. Частушки, названные карельским краеведом А.И. Лебедевым «голосом народа», созданные как бы по горячим следам послереволюционных преобразований, как и другие биографические материалы той эпохи, «...несут в себе содержательное описание взглядов и культурных значений, смыслов, циркулирующих внутри социальных сетей и групп, в которые включены индивиды в своих повседневных контактах»¹¹⁷.

Семейные фотографии в доме Лидии Макаровны З. Тверская обл., Весьегонский р-н, д. Ульяниха. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)



Я на бочке сижу
А под бочкой склянка,
Мой муж комиссар,
А я спекулянтка.

¹¹⁶ ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1. Ед. хр. 60. Л. 44-45.

¹¹⁷ Шанин Т. Методология двойной рефлексивности в исследованиях современной деревни // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 101-116. URL — Режим доступа: <http://win.www.nir.ru/socio/scipubl/sj/34-shanin.htm>

Дезертиры пьют, гуляют,
В голенищах молоток.
Ленин ходит без рубашки,
Троцкий ходит без порток.

Распроклятая коммуна
Посадила на паек:
Стакан воды, полфунта хлеба
— Поправляйся, паренек.

К черту, к черту это право,
К чорту Троцкого — жиды,
Приведем мы комиссаров —
Будет чистая беда.

Десять лет я горлопанил,
Брюки с напуском носил.
Только вышел из острога,
В комиссары поступил»¹¹⁸.

В ходе полевой работы 1980-х гг. мной и моими коллегами не ставилась задача сбора подобной информации, поэтому оценку тех событий, существующую в скрытом виде в устных свидетельствах, сохранили лишь подобные короткие фразы: «Раскулачивали через одного» / «Наше хозяйство [у]текло» / «Природа (родство. — О.Ф.) большая у нас. Расколыхались все по разным сторонам».

Отчасти отношение к событиям начала XX в. можно извлечь и из пространных рассказов на вполне, казалось бы, нейтральные и безобидные темы об истории деревни, колхозах, типе поселения, земельных и промысловых угодьях.

Проиллюстрируем это положение на совокупной информации об истории нескольких деревень. Жительницы карельской старообрядческой д. Затулки Новоторжского р-на, 1920-х гг. р., рассказывали, что образовалась она из 3 деревень, «отгороженных воротами и заборами». Одна деревня называлась Черенково по имени помещика Черенкова, привезшего русских крепостных, другая деревня — Валдай — карелы, привезенные с Валдая другим помещиком, а третья деревня принадлежала «барыне Оленьке» — карельская деревня, расположенная на «Оленькиной горе». Информанты подчеркивали, что, хотя праздники отмечали вместе жители этих 3 концов, но русские из Черенкова



Лидия Николаевна С. (1931 г.р.). Тверская обл., Весьегонский р-н, д. Лопатиха. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)

¹¹⁸ ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1. Ед.хр. 76. Л. 9, 12, 17а.

«дрались, ссорились с карелами»¹¹⁹. На границе концов, которые расположены перпендикулярно друг другу (деревня сегодня состоит из 2 перпендикулярных улиц), стояла старообрядческая часовня¹²⁰. Когда в 1930-е гг. создавали колхозы, то, видимо, учли именно этноконфессиональный состав населения. В карельском конце деревни организовали колхоз «Труженик», а в русском — «Красная коммуна»¹²¹. Серафима Дмитриевна К., русская, 1921 г.р., вышедшая замуж за карела, помнила, что в 1935–1937 гг. в деревне была карельская школа, в которой учительствовал Гуглин Ефрем Ефремович, его дочь Аракчеева. Гуглин получил образование в г. Лихославле, был репрессирован — сослан в Читу, откуда его вскоре вернули. С.Д. работала в русской школе д. Затулки 29 лет. Помнит, что в ней была местная летопись. Закрыли школу в 1973 г. Карельские дети приходили не зная русского языка, с ними работали через переводчиков — родителей. Они отличались большей дисциплинированностью по сравнению с русскими детьми¹²².

Небольшая д. Дербужье Спировского р-на состояла из двух посадов: *Карачинапелдо* (от *peldo* — «поле») и *Горапелдо* — рассказывал житель деревни, 1902 г.р.: «На этом конце — там места было больше заселяться. [Эта] поперечная улица — к югу, больше на южную сторону селились». Однако Евдокия Ивановна В., 1913 г.р., уточняет, что так назывались поля вокруг деревни: «Панихапелдо — за этим полем деревня Паниха. Горапелдо — там гора была. Карачинопелдо — завод Карачин. Тимонахопелдо — [поле=ахо Тимофея]. Один хутор назывался Замошки, а наш — Кокшариха. „Сорокино“ — какой-то барин жил». Евдокия Ивановна вспоминала о выделении крестьян на хутора в 1920-е гг.

«В 1924 г. выехали 13 дворов из Дербужья на хутора. <...> вместе с другими дети ходили в школу. Ликбез на карельском языке: 3–4 года. Дом [для этого] сняли и ходили туда. Лес корчевали, возили в Спирово. Землю делили по едокам. Сколько было полей — трехполка — каждой семье выделившейся отдавали. Сеяли овес, рожь, ячмень, картошку (в поле сажали), лен сеяли — соток 30. В огороде — брюкву, свеклу, огурцы, репу, редьку. [Держали] 2 коровы, телят, 5–6 овец, лошадь, а пахали вместе с соседом. Соберут в воскресенье в помощь — косили»¹²³.



Группа колхозников на дровнях. 1950-е гг. Фотография из семейного архива Лидии Николаевны С. Весьегонский р-н, д. Лопатиха

В этом же году переехали на хутора жители и других деревень. Например, из д. Ивлево современного Рамешковского р-на выселилось 12 домов: Смирновы и Морозовы (5 домов). Новый хутор Морозовка стал впоследствии одноименной деревней.

Село Чистая Дубрава / Дуброва Весьегонского р-на состояло, по воспоминаниям старожилов, из двух посадов. По левой стороне находился *Красный посад* — «левая восточная сторона, лучше», чем правая, домов здесь было больше, чем на правом посаде. Другие старые названия частей села: *Пошехонье*, *Горка*, где на праздник Тихвинской иконы Божьей матери устраивалась ярмарка, и *середка*, сгоревшая в 1937 г., вокруг существующей и поныне кирпичной колокольни. В 1930–1940-е гг. переселенцами из затопленных русских деревень Замоложья была построена новая часть села — *Поселок*¹²⁴. В местной школе карельские дети обучались вместе с русскими. Коренных карелов, по мнению местных жителей, в 1980-е гг. почти не осталось.

Устойчивости карельского деревенского социума в первой четверти XX в. способствовали многие факторы. Это и присущая всему крестьянству ориентированность на групповой социальный опыт, на поддержание традиционного образа жизни и таких ее ценностей, как крестьянский труд, земля, семья, община, взаимопомощь и вера, а также обусловленный этим консерватизм мышления.

¹²⁴ Там же, 1984. Тет. 1. Л. 8, 12. Матрена Матвеевна Т., 1920 г.р., Весьегонский р-н, Чистодубравский с/с д. Чистая Дубрава; Там же. Л. 140б. Иван Яковлевич К., 1927 г.р.

¹¹⁹ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. 1993 г. Л. 9 об. Мария Григорьевна Т., 1904 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹²⁰ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 8 об. 1993 г. Елена Ивановна Т., 1920 г.р., русская из д. Застолбье Рамешковского района, в 1938 г. вышла замуж за карела — «пришла в Корелу». Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹²¹ Там же. Л. 7. 1993 г. Надежда Ивановна С., 1922 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹²² Там же. Серафима Дмитриевна К., 1921 г.р., русская. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹²³ ПМА, 1987. Тет. 1. Л. 27 об. Степан Сергеевич А., 1902 г.р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Дербужье.; Там же. Л. 21, 23. Евдокия Ивановна В., 1913 г.р.

Изготовление
щепы на стан-
ке. Фотогра-
фия из семей-
ного архива
Лидии Нико-
лаевны С.
Весьегонский
р-н, д. Лопе-
тиха



В числе объективных факторов назову также многочисленность и плотность зоны расселения той или иной локальной группы карелов, ее удаленность, а подчас и изолированность от массивов русских деревень и городских центров Тверского Верхневолжья и др. Длительной сохранности родного языка, систем этнокультурных и религиозных ценностей, норм поведения, форм общения и организации совместной жизнедеятельности способствовало и преобладание эндогамных (внутрикарельских) браков.

По рассказам матерей и бабушек наших информантов, браки карелов с русскими были редкостью в начале XX в. Об этом же говорит и информация местных краеведов 1920-х гг.

«В настоящее время в этих деревнях (Карельский Городок, Синьково и Шульгино Поречской вол. — О.Ф.) население обрусело. Обрусели они 40 лет тому назад. По-русски говорит лишь одна молодежь. Нередко какая-либо старуха не говорит совсем по-русски. Корельские девушки выходят в замужество только в корельские деревни, а также и деревенские парни мало женятся на русских <...> Молодежь русских деревень совсем не ходят гулять в корелу»¹²⁵.

Однако следует уточнить, что еще в середине XIX в. в помещичьих деревнях, где население зачастую было смешанным, помещик мог при-

¹²⁵ ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1, Ед. хр. 54. Л. 8-9.



Школьный
учитель Иван
Васильевич Л.
(1943 г.р., его
отец — карел,
мать — русская)
объясняет при-
нцип работы
двухлемешным
плугом. Кали-
нинская обл.,
Спировский
р-н, сельсовет
и д. Бирючово.
Фото О.М. Фиш-
ман (1982 г.)

нуждать к межэтническим бракам. Исключение составляло население старообрядческих деревень, для которых запрет на межконфессиональные браки продержался до 1930-х гг.: «Мирских брезговали». Русские женщины, вышедшие замуж в старообрядческие карельские деревни в 1921-1938 гг., вспоминали, что приходилось учить карельский язык. Елена Ивановна Т., 1920 г.р., русская, из д. Застолбье Рамешковского р-на Тверской обл., рассказывала: «Пришла в Корелу. Первое время со свекровью говорила через переводчика — мужа, „быстро карельский восприняла“. По словам Е.И., другие русские, которые не знают карельского языка, чванятся — делают вид, что не хотят говорить, а на самом деле и не могут по-карельски говорить!»¹²⁶

Другая русская женщина, 1906 г.р., родом из д. Подсадиha Заборовской вол. Вышневолоцкого у., вышедшая замуж в 1921 г. в карельскую старообрядческую д. Бухолово, говорила следующее:

«Муж по-карельски знал, но говорили по-русски. В каждом доме, откуда пригнавши, браки с карелами были. Мать мужа только по-карельски и говорила: „Легче ригу перемолотить, чем по-русски говорить“»¹²⁷.

Дети в таких семьях обычно говорили по-карельски, но взрослея, учась в русских школах, они постепенно забывали родной язык, который у многих сохранялся на уровне пассивного владения

¹²⁶ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 7 об. 1993 г. Елена Ивановна Т., 1920 г.р., русская. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹²⁷ ПМА. 1982 г. Тет. 2. Л. 28 об. Александра Андреевна Ф., 1906 г.р., русская. Вышневолоцкий р-н, с/с Бухолово.

(понимание бытового языка) еще и в 1980-е гг. Ассимиляция карелов в результате массового переселения русских в предвоенные годы привела к изменению этнического самосознания во многих этнолокальных и этноконфессиональных группах, особенно заметно сказавшееся у весьегонских и вышневолоцких карелов. Так, например, со слов пожилой карельской староверки, 1894 г.р., все ее трое взрослых детей «русские, а они с дедкой (мужем) когда по-карельски, когда по-русски (разговаривали). Уж и я теперь по-карельски не знаю, старшие помершие (говорить не с кем по-карельски. — О.Ф.)»¹²⁸. Информанты повествовали об этой новой странице этнической истории сдержанно: «В д. Лахново Вышневолоцкого р-на еще в доколхозные времена были и русские, и карелы, коренных карелов теперь (1982 г. — О.Ф.) в Лахново нет»¹²⁹.

Вместе с тем в предвоенные годы семья, жизненный опыт сородичей продолжали играть важную роль в передаче межпоколенных коллективных знаний, удержании традиционных стереотипов поведения, сохранении общности этнокультурного и исторического опыта¹³⁰. Вот почему можно сказать, что в нерелексирующей крестьянской памяти история деревни — это и память об ее обычаях, обрядах и праздниках, структурирующих жизнь сообщества, придающих ей устойчивый, богоустроенный смысл. Свидетельством, подтверждающим сказанное, является массовость полученных устных материалов.

Карельская пословица гласит: «Едешь в общей лодке — соблюдай ее порядок». Что же рассказывали об этих порядках, старых дедовских обычаях, встраивающих человека в родной мир с детства, способствующих овладению традиционным групповым опытом через половозрастную социализацию? Освоение норм бытового и ритуального поведения происходило с раннего возраста.

Подчеркну, что осуществлялось оно в процессе семейного воспитания бабушками и дедушками на родном языке. Каждый ребенок знал правила иерархического общения и формы дозволительного поведения: на улице маленькие дети первыми здоровались со своими и чужими взрослыми, согласно правилам речевого этикета следовало сказать: «*Кулдагора ваштах*» («Золотая гора навстречу»). Здороваться за руку могли только взрослые мужчины, при этом первым руку подавал старший по



Карельские дети. На заднем плане дом с расписными наличниками на окнах. Калининская обл., Рамешковский р-н, сельсовет Алешино, д. Чубари-ха. Фото О.М. Фишман (1982 г.)

возрасту. Свой порядок существовал и при входе в чужую избу: перекрестившись на иконы — *tulet pert'ih, enžimän'e az'ie kumardelet obrazoilla* («войдешь в избу, первым делом помолишься на образа»), говорили «здрасьте» и садились на припечную лавку — «коник». После этого хозяин, демонстрируя уважение, приглашал: «Проходите. Что ты садишься на конике, проходи на переднюю (лавку. — О.Ф.)». Иначе встречали нищих Христа ради, по-местному «помирушек», которые останавливались на пороге, здесь же им предлагали поесть. Детям же позволялось сидеть везде, на пороге в том числе. Дальше порога не ходили ряженные на осенний поминальный праздник Кегри — *kegri*, дети их останавливали ударами клубков шерсти. Святочных ряженных во многих домах и вовсе не пускали в избу.

С детства, по воспоминаниям старожилов, учили поведению за столом. Не разрешалось «хлебом торкать в соль», стучать ложками по столу, ставить на стол что-нибудь, кроме чистой посуды. «Нельзя было варешки класть на стол и т.п. Очень строго»¹³¹.

Общепринятым в карельских деревнях обычаем считалось открытие детьми, видимо чаще всего мальчиками, ворот деревни: «едешь, видишь: сидит мальчонка, ему монетку или конфетку». Роль встречающих/проводящих доверялась им и в будни, но особенно в праздничные дни и по окончании свадьбы: «Обычай был провожать гостей до конца села», где дети их поджидали и получали

¹²⁸ Там же, 1982 г. Тет. 2. Л. 27 об. Анна Петровна С., 1894 г.р., карелка. Вышневолоцкий р-н, с/с Бухолово, д. Бухолово.

¹²⁹ Там же. Тет. 4. Л. 2. Клавдия Михайловна С., 1908 г.р. Вышневолоцкий р-н, с/с Бухолово, д. Пашино.

¹³⁰ К этим же выводам пришли многие современные исследователи. В работе Козновой читаем: «С.Л. Грачев (1916 г.р.) из Тверской области помнит, что установившийся еще до революции дедовский порядок крестьянской жизни сохранялся и в 20-е годы. Он касался и способов ведения самого хозяйства, и свадебных обрядов (от обычаев выбора невесты, размеров и характера приданого до времени свадьбы, свадебных расходов, свадебного угощения)» // Кознова И.Е. Аграрная модернизация в России и социальная память крестьян. С. 225.

¹³¹ ПМА, 1984. Тет. 1. Л. 12. Матрена Матвеевна Т., 1920 г.р., род. в Чамеровской вол. Весьегонского у. д. Чистая Дубрава; Там же, 1982 г. Т. 2. Л. 19. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово; Там же. Л. 39; Там же, 1987 г. Тет. 1. Л. 15. Мария Васильевна И., 1905 г.р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Шешково.



Мария Петровна К. (1913 г.р.) демонстрирует старинный женский головной убор «сорока». Рядом ее внуки. Калининская обл., Весьегонский р-н, с. Чистая Дуброва. Фото О.М. Фишман (1984 г.)

гостинцы¹³². Во время пасхальных крестных ходов, когда «иконы и херугви ходили» из одной деревни прихода в другую, именно дети встречали иконы и тем самым передавали их жителям своей родной деревни¹³³. В православных деревнях и у староверов-поповцев «дети ходили в церковь звонить в колокола на все престольные праздники». Скорее всего, именно чистотой детей, их непорочностью объясняется приданная им ритуальная функция вестников.

Начиная с праздника Покрова Богородицы устраивались беседы/посидки, в том числе и детские — *лапишен бесёда* или *пиккаране бесёда*. На эти «маленькие бесёды», устраиваемые по очереди в разных домах и обязательно под присмотром старших членов семьи, собирались дети с 5–8 лет, играли на расческах и плясали под нее. С 10–11 лет — «середовики» ходили уже на подростковые посидки. Девочки приносили с собой прятки — «куожали» и льняную кудель. Мария Васильевна М., 1912 г.р., с гордостью рассказывала, что «у нее место было в почетном — переднем углу, т.к.

она „пела, работала хорошо“. В 10 лет сразу села ткать „за 4 цепка“, сидела, сучила; лучше меня не ткал никто. Без 2 коковки (веретена. — О.Ф.) не приходила»¹³⁴ (с беседы. — О.Ф.). Здесь уже могли быть мальчишки, игравшие на гармошке, играли, пели, рассказывали сказки, обменивались новостями, как и взрослые. В числе допущенных на подростковых беседах игр были и такие: «Парень и девушка (садились. — О.Ф.) спиной друг к другу и на счет „3“ должны были оборачиваться и целоваться»¹³⁵.

Старшие дети в семье знали свои хозяйственные обязанности. В их числе были уборка в избе, осеннее зажигание лучины в светце до прихода родителей на ужин: «Как сноп в поле, так и огонь в доме» — гласит карельская поговорка. С 7 лет девочки могли быть привлечены не только к домашним работам, но и, например, трепать лен, а с 10 лет наниматься в няньки — *нянькюля лапша/ детей нянчить*. Рассказывали, что оканчивалась эта работа по найму как и другие, например, подпасками у пастуха осенью с праздника Казанской иконы Божьей Матери — «с казанского». В многодетных семьях согласно неписаному «трудовому закону»¹³⁶ мальчишки подросткового возраста помогали в бороньбе, севе, молотьбе, вывозе навоза на пашню, леса и дров. С 10–12 лет их отдавали в артели плотников.

Переход в возрастную категорию молодежи обозначался приглашением участвовать во взрослой беседе — *шуурибесёдат*: «Как вырастали, с 14–16 лет, так на взрослые бесёды переходили». Они начинались с осени: «Как начинается лен трепать и до Масленицы. <...> На них могли прийти и *виерахат/чужойт* [парни и девушки из чужой деревни. — О.Ф.]. В пост на бесёды не ходили». Девушки приходили с прялками и куделью, а парни с гармошками. Карельские женщины рассказывали, что на беседах играли в разные игры, плясали, сидели друг у друга на коленях. «На бесёде — кадрель — парная игра; пели русские песни, сидели парой; *елецкая* и *семеновна* плясали». <...> Во время игры «сидеть парой — *пуаразет*» «разрешалось трогать друг друга». Когда парни сидели на коленях у девушек, то держали их за грудь.



Рада Николаевна Н. (1951 г.р.). Филолог, преподаватель Нижегородского университета, ныне пенсионерка. Тверская обл., Весьегонский р-н, с. Чамерово. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)

¹³² ПМА, 1984. Тет. 1. Л. 14 об. Иван Яковлевич К., 1927 г.р. Весьегонский р-н, Чистодубравский с/с, д. Чистая Дубрава; Л. 17. Нина Афанасьевна П., 1927 г.р. Весьегонский р-н, д. Чамеровский с/с, д. Высокое.

¹³³ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 60б. 1993 г. Серафима Дмитриевна К., 1921 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затупки.

¹³⁴ ПМА, 1982 г. Тет. 3. Л. 160б. Мария Васильевна М., 1912 г.р. Рамешковский р-н, д. Морозовка.

¹³⁵ ПМА, 1981 г. Тет. 1. Л. 5. Анастасия Федоровна Г., 1914 г.р., карелка. Спировский р-н, с/с и д. Бирючово.

¹³⁶ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 122–124.

Только на взрослых бесёдах позволялись драки парней из-за девушек, особенно с чужими парнями. Еще и в 1930-е гг. были известны слу- чаи, когда парень уводил девушку с беседы замуж — этот обычай назы- вался *уйдин ляки миэхель* — «уходом убежала замуж».

В отличие от повседневных осенне-зимних посидок особыми фор- мами молодежных гуляний были так называемые сборища — *юкезрот* (*jökezrot*), устраивавшиеся во время престольных праздников, а так- же и во время гостыбы — *ad'ivo* / *гостят*. Последние предназначались для девушек, которых отцы привозили погостить в другую деревню у родственников или хороших знакомых на 1–2 недели, а то и в не- сколько деревень¹³⁷. Известно, что девушки заранее договаривались между собой о поочередном приглашении в гости. Во время этих «гостевых недель», которые устраивались в карельских деревнях с мясоеда до масленицы, девушки и юноши знакомились, могли вы- брать себе пару.

Приведенные примеры подтверждают известный концепт: био- логический ритм человеческой жизни от рождения до смерти вписан в ритм жизни социальной. Будни и праздники, время и простран- ство соответствовали народному календарю, его космосоциальной природе и христианской основе. Об этом хорошо знали и мои карель- ские информанты.

Время праздников исчислялось количеством недель от одного праздника до другого, как и время с/х работ. Например, сенокос — с 1 июля до 1 августа; жатва — с 1/2 августа до 19 августа; с 19 августа на- чинали убирать лен. В уборке льна могли участвовать и мужчины. Его стлали на 6–7 недель до морозов, потом вымачивали, сушили. Работа сопровождалась пением песни: «А мы сеяли лен»¹³⁸.

Исходя из знания о том, что многие микролокальные группы твер- ских карелов сложились в рамках приходов — малых церковно-адми- нистративных округов, опрос о местной истории обязательно включал вопрос о приходских праздниках, которые обеспечивали единообра- зие не только хозяйственных, семейных, общинных праздников и об- рядов, церковной жизни, но и внутриэкономических связей сельской общины¹³⁹. Чаще всего удавалось получить исчерпывающие сведения. Престольные праздники с их торжественными богослужениями и крес- тными ходами особенно запечатлелись в памяти сельчан. Многие по- жилые женщины могли дать полный перечень таковых на территории прихода. Например, пенсионерка, а в прошлом сельская учительница немецкого языка Серафима Дмитриевна К., 1921 г.р., назвала праздни-

ки всех 20 деревень Локотицкого прихода Дорской вол. Новоторжского у. Тверской губ., в который наряду с православными входили деревни ка- рельских и русских федосеевцев. Приведу выдержку из ее сообщения.

«В Бархатихе, Барановке и Соколово престольные праздники были одни и те же — Ильин день и Покров; в Затулках — Петров день, Покров и Никола „летняя для скота, поп приезжал, обходил“ скоти- ну. „Народу приезжала ужас сколько“, пиво варили, танцевали; в Крапивках — „Петров день и 2 Николы“; в Тимошкино — „Успеньев день и Покров“; в Большом Плоском, где была церковь, празднова- ли Казанскую (4/ XI) и летнего Николу — „первый день“, а на второй день приезжали в д. Затулки; в Никифарихе и Нигирево — „Кузьма летняя“ — 14.07, и осенние — 14.11»¹⁴⁰.

Из общения с моими информантами складывается впечатление, что именно религиозность деревенских жителей, соблюдение празд- ников были одними из признаков достойной жизни в их понимании, а праздничный календарь свидетельствовал о стабильности миропо- рядка. Об этом говорят в том числе и такие незамысловатые тексты: «На Троицу и Николу (престольные праздники) поп приезжал. В дерев- не была часовня. Деревня справная была и в войну хлеб ели»¹⁴¹.

На престольные праздники деревенские мужики варили общее пиво, эта традиция сохранялась и в колхозное время (вплоть до 1960- х гг.). В д. Стешково Спировского р-на на второй Спас — 19 августа — варили 15 ведер пива. В соседней д. Волхово престольным праздником был Ильин день — Илья. «Илья ездит на лошадях, от грома» (спасает. — О.Ф.). Соседи по 3–4 дома объединялись и в низине около колодца ва- рили сусло. Староста говорил «пойдем пить куарна» (куарна — «общее пиво») ¹⁴². Его варили на *поувари* (*rovat'i* — «поварня»), так назывались камни около прогона для скота у колодца. В этот праздник, также «ре- зали барана; мужчины резали». Перед этим люди мылись в печи, уби- рались в доме, а потом шли к часовне, где пиво освящалось священни- ком. Ходили в гости, приезжали родственники из соседних деревень. Собравшись на праздничный обед, пели русские песни, плясали под гармошку¹⁴³.

Староста поповской общины в д. Межуиха Вышневолоцкого р-на так повествовал о местном престольном празднике — Иванове дне (6 июня по ст. ст.):

¹⁴⁰ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 6. 1993 г. Серафима Дмитриевна К., 1921 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.

¹⁴¹ ПМА, 1982. Л. 270б. Анна Петровна С., 1894 г.р., карелка. Вышневолоцкий р-н, с/с Бухолово, д. Бухолово.

¹⁴² Словарь карельского языка (тверские говоры). С. 118.

¹⁴³ ПМА, 1981 г. Тет. 1. Л. 8. Петр Петрович Л., 1898 г.р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово; Там же, Л. 190б. Татьяна Федоровна И., 1905 г.р.

¹³⁷ ПМА, 1982 г. Тет. 2. Л. 24. Анастасия Федоровна Л. Калининская обл., г. Вышний Волочек.

¹³⁸ Там же. Л. 4. Анастасия Федоровна Л. Калининская обл., Вышний Волочек.

¹³⁹ Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005. С. 6–7.



В интерьере жилой комнаты Лидией Макаровной З. частично воспроизведена обстановка дома сельского купца нач. XX в. Тверская обл., Весьегонский р-н, дер. Ульяниха. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)

426

«Сутра помолились Богу, приезжали гости. Пили водку, пиво; пили понемногу, сказки рассказывали. К празднику стирка постельного и нательного белья, топили баню, мылись, в доме убирались как к Пасхе. Пиво варили. Бабушку и дедушку, если в другой деревне, приглашают на праздник. Гостей приглашают. <...> На праздниках пьяных не было. Часов в 11–12 (собирались), к обеду, особо рано не было гостей. Так У-х здесь было 3 дома, так родственники посещали три дома»¹⁴⁴.

Приведем выдержки из различных описаний главного — годового православного праздника Пасхи — *Айяпяйве*/ *Айепяйве*.

«На Пасху и церкву мыли: девушки — алтарь, а женщины только до алтаря. Дальше грех. Один год мыла одна деревня, другой — другая» / «Во время Пасхи, из центра прихода — Локотцев начинался крестный ход — „ходили иконы“; на 2-й день Пасхи служили в д. Чашково, Осип-

¹⁴⁴ Там же, 1987 г. Тет. 1. Л. 8–8об. Иван Петрович У., 1904 г.р. Вышневолоцкий р-н, б. Заборовская вол. д. Межуиха.

ково, Соколово, Некрасихе, Починки, Бочки — „те провожают в Ивашиху“, затем *херугви* несут в Васику, оттуда в Виноколы и возвращаются в Локотцы. (Этот круг пасхальной службы осуществлялся в течение 1,5–2 недель. — О.Ф.). На другой год „круг“ из Локотцев шел в другую сторону через Виноколы» / «На Пасху в переднем углу на лавках ставили лукошки с зерном (зерно разное), вниз (в лукошки) ставили иконы. По краю стлали полотенце. Священник заходил в избу. Святил иконы и зерно. Иногда ему и под ноги стлали полотенце» / «<...> поп ходил в избы, проверял, чисто ли. Наматрасники набивали соломой, выставляли в сенях — вон сколько надедали. В доме еще вешали *божьи слезки* (пастушья сума). Травка как сердечко. Для украшения» / «<...> в 12 часов ночи детей будят, ходят помирушки; ходили — еще пироги не сготовились, а они колотят, (готовили) щи с мясом, яички красят. На стол яйца ставят на красной скатерти. А утром отец приходит из церкви и обедали. Играли — катали яйца дети по избе»¹⁴⁵.

Одним из самых значимых праздников у карелов, как и у других земледельческих народов, был Егорьев день (6. IV.) — *Юрги*: «Первый обход (скота) в году — *киерокших* проводили в Егорьев день» / «Возьмем иконку — *юмалань* (Егория), свечечку зажигали аккуратненько. Клади в железную чашку, туда яичко и обходили скот». Информация о нем чрезвычайно подробная и массовая¹⁴⁶.

¹⁴⁵ ПМА, 1982 г. Тет. 3. Л. 8. Мария Васильевна Н., 1914 г.р., Рамешковский р-н, с. Киверечи; АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 6 об. 1993 г. Серафима Дмитриевна К., 1921 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки; ПМА, 1984. Тет. 1. Л. 22 об. Лидия Николаевна С., 1931 г.р. Весьегонский р-н, Чистодубровский с/с, д. Лопатица; ПМА, 1982 г. Т. 2. Л. 38. Рамешковский р-н; ПМА, 1984 г. Тет. 2. Л. 14об. Ольга Андреевна Б. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово.

¹⁴⁶ Фишман О.М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1988. С. 190–205.



«Экспонаты» домашнего музея Лидии Макаровны З. Тверская обл., Весьегонский р-н, дер. Ульяниха. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)

427



Деревянная церковь на кладбще в д. Лопатиха. 1950-е гг. Сгорела в 1960-е гг. Фотография из семейного архива Лидии Николаевны С. Тверская обл., Весьегонский р-н, д. Лопатиха.

428

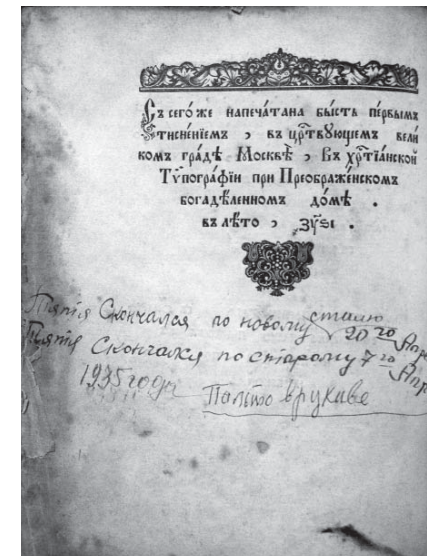
«Бабушка брала 3 веточки вербы, которые хранились с Пасхи за иконами, и выгоняли ими скот. Весь апрель до 6-го ходили на изгороди; у каждого был свой кусок, пока изгородь не поставлена. Все помогали в 1-й и 2-й дни пастуху выгонять скот, т.к. скот был больной после зимы. Выгоняли до прогона. Выходя со двора, бабушка говорила: „Сколько на этой вербе овечек, столько в моем дворе животных“ / „Митяшша вербазене ламбахастя, жен мивн танхуошша олгах карвахастя“. Возвращаясь после выгона скота, бабушка втыкала эти вербы за притолоку во дворе. Старые вербы не сжигали» [не знает, что с ними делали]. [На вопрос, собирали ли вербы дети, следует утвердительный ответ]¹⁴⁷.

79-летняя карелка рассказывала, что обходы скота в ее родной деревне Волхово обязательно проводили в день Собора славных и всехвальных 12 апостолов.

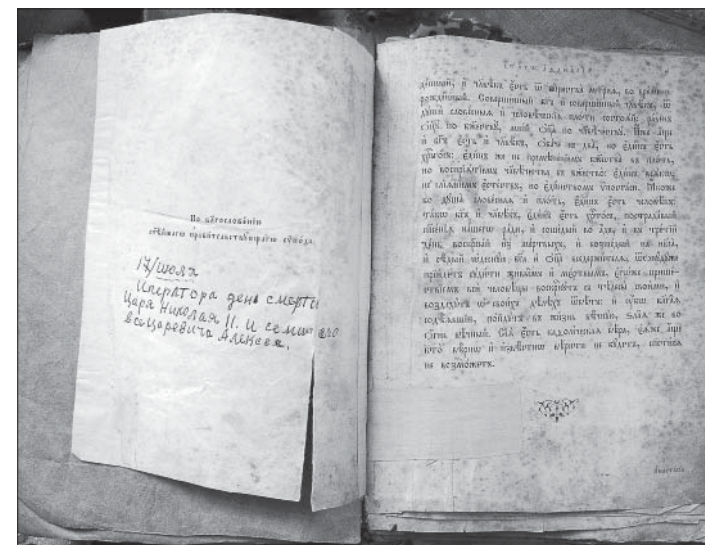
¹⁴⁷ ПМА, 1984 г. Тет. 2. Л. 9. Ольга Андреевна Б. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово.

«13 июля по нов. ст. — 12 апостолов; второй день после Петра, скот собирали весь около одного дома для обхода от мора — памха <...> Народ стоит вокруг, лошадей держат; столик стоит, на нем вода из колодца. Священник приходил, крестил воду <...> молятся, священник, женщины крестятся. Идет молебен. Пускают скот [в] прогон. Поп крестит святой водой вначале коров, потом лошадей. Крестили и людей, и скот; обходили после молебна. Носили Богородицу и Егория (иконы), хоругви из церкви»¹⁴⁸.

В начале статьи и далее упоминалось, что среди тверских карелов в начале XX в. были небольшие старообрядческие сообщества. Впервые информация об одном из них (несколько деревень б. Барановской вол. Новоторжского у.) была собрана в 1993–1994 гг. и впоследствии опубликована¹⁴⁹.



Часовник старообрядческий (М., 1908) с владельческой записью. Библиотека Надежды Васильевны Л. Тверская обл., Весьегонский район, с. Чамерово



Псалтирь. Издание Синодальной типографии. М., 1901. Библиотека Надежда Л. Весьегонский р-н, с. Чамерово

429

¹⁴⁸ ПМА, 1984 г. Тет. 2. Л. 16. Татьяна Федоровна И., 1905 г.р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово.

¹⁴⁹ Чичкина И.В. Тверские карелы-старообрядцы Новоторжского уезда 19–20 вв. // Мир старообрядчества как фактор стабильности этнолокальной общности тверских карел // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. СПб., 2002. С. 166–188.



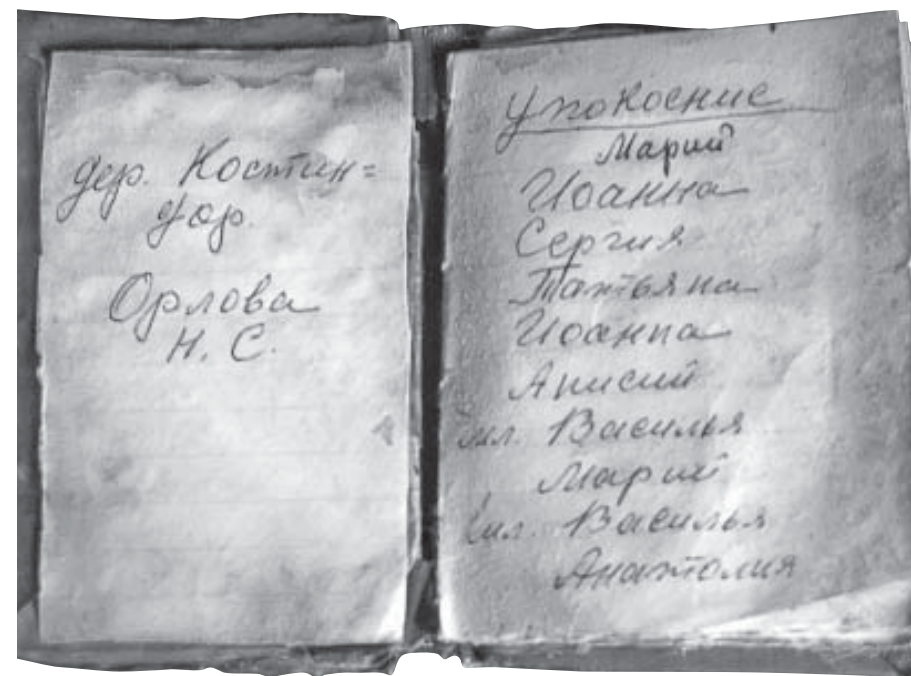
На жестяной обложке помянника Орловых — образ Серафима Саровского. Тверская обл., Весьегонский р-н, дер. Костиндор. Фото Н.Н. Русановой (2011 г.)

Тогда же пришлось сделать предварительное заключение об отсутствии в общинах тверских карелов знаний об истории старообрядчества, своем старообрядческом прошлом. 50-летняя Вера Петровна Б., выросшая в старообрядческой семье, рассказывала: «Православная вера (в смысле старая вера. — О.Ф.) откололась от православия». Со слов матери она с уверенностью утверждала, что местные старообрядцы «от всех отличались» — «ни федосеевцы, ни филиповцы, ни пашковцы»¹⁵⁰. Другая карелка — Екатерина Петровна Б., на вопрос, откуда пошла старая вера, пространно констатировала: «77¹⁵¹ вер есть на свете», одна из них старая вера. Как правило, вслед за этим следовала оценка: «Строгая, хорошая вера у нас была. Не шуметь, держать самому себе надо было и в доме, и на службе», «молились больше и дольше». Осознавая свою малую осведомленность, наши информанты оправдывались тем, что «грамотные женщины ушли». Со слов Екатерины Ивановны К., 1908 г.р., староверки, учившейся

в местной земской школе, урок Закона Божьего начинался с чтения православной молитвы, а вслед за ней старообрядческой.

Несколько лучше помнили историю общины, биографии последних наставников — «попов»/«батюшек», грамотных людей. Подчеркивали, что все они были карелами, хорошо читали *Салтарь* (Псалтирь) и Библию; учили молитвам детей. Так, две сестры, 1914 и 1915 гг. р., из д. Барановка вспоминали, что их отец, заменивший наставника, предупреждал «много, много горя будет», «голод будет»¹⁵².

Этноконфессиональная среда позволила сохранить родовую память о предках: во многих домах встречались старинные помянники — *пыаметта* с записями на церковно-славянском и современном русском языке. В них рядом с именем можно было прочесть: «Василия Андреева (дедушка)», «Стефаниды девицы, инока Нионины», «Кузнецова Евдокия Федоровна — бабушка (по н.) скончалась в сентябре 1965 г. Память — 17 августа (нов.)». Если семья вымирала, помянник обязательно надо было вернуть предкам — «надо подкопать в могилу, чтобы



Помянник семьи Орловых.

погнил, гореть ему нельзя». Долее всего коллективная память смогла удержать правила старообрядческого поведения: запрет на браки с мирскими, правила моления по лестовке, обычай чашничества (не смешения в посуде с иноверными), уважительное отношение к книгам, меднолитым иконам и крестам, соблюдение традиционной погребально-поминальной обрядности.

Мои довольно поздние полевые данные свидетельствуют, что у отдельных микролокальных групп козловских карелов сохранялась память об архаичном осеннем празднике дне Кегри — *Kegri päivä*, характерном для древнего земледельческого календаря прибалтийско-финских народов.

Самое полное описание Кегри, дополняющее свидетельства карельских краеведов, было получено от Ольги Андреевны Б., сельской учительницы русского языка из д. Волхово Спировского р-на. Отмечу одно немаловажное обстоятельство коммуникативного свойства: для поддержания своего статуса Белякова никогда не говорила с односельчанами на родном языке, и это, как стало известно через год после нашего знакомства, при отличном владении им, более того, она обладала глубокими знаниями традиционной обрядовой культуры, в том числе из области эзотерической практики, знала и духовные стихи.

«Кегри — октябрь. 7 ноября по-новому, до Михайлова дня. Родительский день — поминальный. Нужно было прясть, чтобы,

¹⁵⁰ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 14 об. 1993 г.; Там же. Д. 69. Л. 57. 1994 г. Вера Петровна Б., 1943 г.р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Никифариха.

¹⁵¹ О «77 верах» сравнительный старообрядческий материал см. выше в статье Е.Б. Смилянкой.

¹⁵² АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 3 об. Новоторжский р-н, с/с Барановка. 1993 г. Пелагея Ефимовна З., 1914 г.р., Евдокия Ефимовна Т., 1915 г.р.



когда *кегри* придет, бить его этой пряжей. На голове у него было одето что-нибудь *худое*. В руках палка и котомка». «Вывернет шубу, возьмет корзинку, палку. Ему „давали пирог, чтобы детей не брал“. Пожилые люди ходили, [как правило не группой, а] по-одному; угощали блинами» [Детям говорили:] «Негодный, плохой, тебя *кегри* заберет». Если угостят, то собирает в корзинку. Говорила: «Ты озоруюшь, заберу». Пугали ребятишек, чтобы они смирнее себя вели»¹⁵³.

Односельчанки О.А. уточняли:

«Дети знали, когда он приходит в дом, надо успеть ударить его по лбу». / «Чтобы *кегри* не взял, надо было больше сделать шерсти». / «Собирали мотки [детей]. Дети боялись — *кегри* *тулла* (*Кегри* придет). Старые мужчины и женщины [одевались *кегри*]: корзина и палка в руках, шуба перевернутая, лицо закрыто. Входил, не крестясь, здоровался, стоял у порога». Говорил: «Вы прядете, дайте мне. Матери и давали ему шерсти. Кроме того, им давали тоже, что и *побирушкам*». Детей пугали: «Не ходи на улицу, там *кегри*, *кехно* или *шанти*»¹⁵⁴.

Со слов женщин последний раз на их памяти *Кегри* ходил в 1948–1950 гг. Это подтверждают и слова дочери Ольги Андреевны Альбины Григорьевны Б., 1941 г.р., научной сотрудницы одной из сельскохозяйственных организаций Калинина.

«Приходил в первой половине дня, когда в доме были только бабушки и дети. Сильно пугали, бабушка успокаивала, говорила, что кто-то из знакомых. Если дети плакали, *кегры* раздевался, показывал свое лицо. *Кегры* был в сознании постоянно, как страх: вот ты не спишь — придет *кегры*, вот тебе даст. Будет ругать. Существо недоброе. Кажется, *кегры* что-то говорил. Одет был в шубу, лицо — вроде чулок одет».

Отмечу, что зачастую первый вопрос о *Кегри* включал некий пусковой механизм воспоминаний о прежней жизни¹⁵⁵.

Об устойчивости ритуально-мифологических знаний, долженствующих помогать в повседневной хозяйственной, прежде всего земледельческой, деятельности, в обеспечении экономического и биологического воспроизводства, поддержании привычного жизнеустройства

деревенского социума, говорит обширная информация, сохраненная карельской устной традицией и отчасти обрядовой практикой¹⁵⁶.

«Если скот не ведется, то вычистят двор лопатами, надо засеять всех хлебов понемножку, какие-то говорят слова» / «Чтобы скот велся в хлевах после весенней вывозки навоза — чисто под лопатку, сыпали житное зерно и сверху солому» / После навозницы «сеяли двор». Мужчины из севалки сеяли зерно и застилали соломой двор / Хозяин в подарок дворовой матушке или батюшке после навозницы бросал медяшки, жито. «Дворовый батюшко, дворовая матушка прими от нас подарок» / Когда скотина не ведется, тогда овес «сеют» во дворе. Хозяин (а если нет — хозяйка) крестом делают — крест-накрест. Сыпали овес из одного угла в другой.

Как видим, образ малой родины, создаваемый коллективной памятью, заметно отличается от образа локальной истории в изложении сельской и городской интеллигенции.

В крестьянских воспоминаниях конца XX в. отсутствует оценочная рефлексия своей истории. Причиной тому являются не только консерватизм крестьянского сознания, чрезвычайная «ограниченность локального бытия», свойственная всему крестьянскому миру, отсутствие интереса к событиям «большой истории». Можно ли только этим объяснить почти полную утрату карелами памяти об истории миграции? Отнюдь. Скорее всего, это связано с тем, что история карельских переселенцев (как и других подобных этнических сообществ) полна травмирующих воспоминаний, которые сформировали концепт «разорения» карелов. Ранний пласт воспоминаний о трагическом исходе с исторической родины был со временем перекрыт эмоционально равноценными устными рассказами о насильственных переселениях XVIII–XIX вв. уже на территории Тверского края. Фактор умолчания присутствует в устных повествованиях 1980-х гг. и об относительно недавних событиях периода «карелизации», репрессий по отношению к зажиточному и образованному слою крестьянства. Установлено, что их жертвами было больше 20 тыс. карелов Калининской / Тверской обл. Соккрытие своего карельского происхождения стало способом избегания негативного отношения со стороны посторонних. Не случайно в 1980-е гг. мне приходилось сталкиваться во время экспедиций с вопросом: «Откуда знаешь, что мы карелы?» В результате историческая память о малой родине, зафиксированная устными свидетельствами, сосредоточилась на удержании предшествующего, прежде всего, крестьянского социального и культурного опыта. Этим обусловлено и внимание к описанию коллективных поведенческих стереотипов

¹⁵³ ПМА. 1987 г. Тет. 1. Л. 18–230б. Ольга Андреевна Б. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово.

¹⁵⁴ Там же, 1982 г. Тет. 2. Л. 170б. Татьяна Федоровна И., 1905 г.р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово.

¹⁵⁵ Фишман О.М. *Kegripäivä* в устных и письменных биографиях тверских карел. С. 93–102.

¹⁵⁶ Фишман О.М. *Знающая — больная: из опыта полевой автобиографии* // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманит. исследования: Сб.ст., посв. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 135–172.

карельского деревенского сообщества, включая его поло- и социовозрастную структуру, семейно-родовых связей, архаичных и конфессиональных ментальных установок, праздничного календаря. Именно в них сконцентрированы те познавательные и ценностные компоненты коллективного самосознания, с помощью которых так или иначе удается поддерживать свою «картину мира».

В устном нарративе тверских карелов обращает на себя внимание устойчивость традиционного для народной культуры понимания исторического времени. Датирование по-прежнему выстраивается «по другим правилам» и «с другими целями» (Ж. Ле Гофф). Так, согласно «привязке» временных моментов к эпохальным, кризисным периодам в истории народа происходит «специализация» времени. Она может обозначаться следующим образом: «до/после революции», «до/после войны», «при колхозах», «в советские годы». На основании этого создается некий общий образ того или иного конкретного периода исторического прошлого в устных текстах.

Предпринятый анализ и сопоставление письменных и устных нарративов однозначно свидетельствует об их взаимодополняемости как источников для углубленного изучения коллективной и индивидуальной памяти тверских карелов и ее трансформации на протяжении XX в.

«Сама от себя, чего знаю, чего помню»: тетради с повествованиями тверской карелки Анастасии Федоровны Любимовой

О.М. Фишман

Настоящая публикация представляет часть рукописи, написанной в 1982 г. тверской карелкой Анастасией Федоровной Любимовой. Выдержки из этого текста неоднократно цитировались мной в ряде статей, в том числе об образе малой родины в устном и письменном нарративе в настоящем сборнике. Однако полностью тетради Любимовой никогда не издавались и как цельный нарратив не изучались.

А между тем самостоятельные крестьянские записи остаются до сих пор довольно редкими памятниками культуры¹. Еще большую ценность представляет нарратив, выполненный, как в нашем случае, на русском языке карелкой, выросшей в деревне.

Его появление был спровоцировано мной как ответы на анкету, подготовленную на основании хорошо известных исследователям русской народной культуры «Программ этнографических сведений» Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева².

В этой связи интересно, как современным нарратором были поняты вопросы, адресованные корреспондентам конца XIX в., и каким образом Любимова использовала их для воспоминаний о старой жизни своей родной деревни и написания собственно биографического нарратива. Поскольку при этом она обратилась к индивидуальной памяти нескольких

¹ Гура А.В. Вологодская свадьба глазами крестьянина // ЖС. 1994. № 2. С. 40–43. В данном случае я не говорю о рукописях, традиционных для старообрядческой культуры.

² Тенишев В.Н. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1896; Он же. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России, составленная на основании соображений, изложенных в книге В.Н. Тенишева «Деятельность человека» князем В.Н. Тенишевым при участии гг. В.Н. Добровольского и А.Ф. Булгакова. Смоленск, 1897; Он же. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России на основании соображений, изложенных в его книге «Деятельность человека». Издание второе, испр. и доп. Смоленск, 1898; Дополнения к программе этнографических сведений о крестьянах Центральной России князя В.Н. Тенишева, сост. В.Н. Добровольским. Смоленск, 1896. Литература о программах см.: URL — Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section343/1652/2948.htm>

своих односельчанок, тем самым ею было составлено некое аутентичное коллективное воспоминание уже родовой группы. В связи с этим сам текст приобрел значение важного источника информации о специфике карельской этнической традиции 1920–1930-х гг., а записи различных фольклорных текстов, песенного репертуара деревни, в том числе духовных стихов, стали свидетельством, во-первых, глубины проникновения жанров русского фольклора в карельскую культуру, а во-вторых — форм их бытования, однозначно указывающих на известный феномен фольклорного двуязычия. Кроме того, текст дает представление о личности А.Ф. Любимовой, её характере, восприятии жизни, объеме и содержании исторической памяти, особенностях владения письменным русским языком и индивидуальной манере изложения, взаимодействия разговорных и письменных жанров. В нем содержится собственная оценка прошлого, присутствует непосредственная передача бытовой и психологической атмосферы крестьянской жизни. Все это в совокупности подтверждает тот факт, что данный письменный нарратив является памятником авторского литературного творчества.

Личные воспоминания о жизни всегда были одним из основных этнографических источников, но лишь недавно «парадигмальный сдвиг» в гуманитарных и социальных науках в сторону познания личности позволил биографии занять достойное место и в предметной области этнографической науки. Во многом это произошло благодаря работам фольклористов по изучению индивидуального начала в творчестве известных народных исполнителей³, а в последние десятилетия — историков и социологов, изучающих крестьянские биографии⁴. Именно на современном этапе развития биографического метода в социологии рассказы о собственной жизни приобрели самоценный и в определенной степени самодостаточный характер. «Истории жизни», в которых «совершаются базовые, фундаментальные процедуры смыслоконструирования и смыслополагания, — это уже не просто способ описания, отражения и интерпретации социокультурного мира, но акт его творения и перетворения, акт мироустроительства, а по Бергеру и Лукману — акт конструирования социальной реальности»⁵.

³ Чистов К.В. Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1984; Он же. Мастер в народной художественной культуре Русского Севера // Мастер и народная художественная традиция: Доклады III Межд. науч. конф. «Рябининские чтения — 99». Петрозаводск, 2000. С. 7–15; Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994; Он же. Сказители Русского Севера: к проблеме отношений «ученик-учитель» // ТОДРЛ. Т. 50. СПб., 1997 и др.

⁴ Достаточно подробная библиография о методике и опыте изучения крестьянских биографий приведена в статье «Образ истории малой родины в устном и письменном нарративе тверских карелов. XX век» настоящего издания.

⁵ Голубович И.В. Язык «историй жизни» и ренессанс биографического метода // Семинар РГГУ «Культура детства: нормы, ценности, практики». URL — Режим доступа: <<http://childcult.rsuh.ru/article.html?id=60443>>; Бергер П., Лукман Г. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. Е. Руткевич. М., 1995.

Очевидно, что записи, как и рассказы о прошлой жизни — это некая версия или реконструкция социальной действительности, отражающая субъективный характер восприятия истории и культуры тем или иным человеком. Именно поэтому до сих пор остается дискуссионным даже то, можно ли считать автобиографический нарратив социальной реальностью, артефактом или же системой культурных символов.

Из всех современных интерпретаций используемого биографического метода наиболее всего анализу письменного нарратива, с моей точки зрения, соответствует формулировка, данная известным психологом Б.Г. Ананьевым. Он подчеркивал, что использование этого метода позволяет «делать умозаключения о характере, самосознании, жизненной направленности, таланте и жизненном опыте той или иной личности», которая понимается как «современница эпохи и сверстница поколения, как объект и субъект общественных отношений и исторического процесса, субъект общения и общественно-го поведения — носитель нравственного сознания»⁶.

Добавлю, что при анализе письменного нарратива Любимовой, написанного, как подчеркивалось, на неродном языке, следует учесть особенности этнического/национального характера и эмоционального склада, специфических особенностей мышления, устойчивых этнокультурных стереотипов и предрассудков.

Анастасия Федоровна Любимова родилась в 1923 г. в д. Волхово Вышневолоцкого у. Тверской губ., окончила 4 класса сельской школы. После войны и до выхода на пенсию жила и работала в Вышнем Волочке кладовщицей, позже бухгалтером. Вообще, она предпочитала умалчивать подробности своей биографии. Была глубоко верующим человеком, жизнерадостным, стойким, несмотря на многие болезни. Сама вызвалась быть нашим проводником по родным местам, проявляя завидную скорость в пеших переходах. Жила она вместе с семьей своего сына, но в доме, поделенном на две части. Многие свидетельствовало



Анастасия Федоровна Любимова (справа) и Мария Ивановна Смирнова. Фото О.М. Фишман (1981 г.)

⁶ Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. М., 1977. С. 310.



о том, что странности мамы не устраивали сына, а особенно невестку. Из этих странностей перечислю зарядку и обливание холодной водой в палисаднике, увлечение новомодными способами народной медицины, например диетой из одуванчиков.

Мы встретились с Любимовой, когда она уже была на склоне лет, в ситуации личностного кризиса, именно поэтому она так легко и с удовольствием взялась за описание «докризисной» праздничной жизни, рецептов народной кухни, детских игр, песен ее юности. Большое место в изложении занимает описание повседневности, взаимоотношений в семье, этапов и форм социализации молодежи, что свидетельствует о том, какое сильное воздействие на формирование ее личности оказала та непосредственная среда — деревенская жизнь, родственники, односельчане, — в которой она жила. Написание воспоминаний стало способом преодолеть отчуждение близких и утвердить свою значимость, возвращением к детству, к переоценке своей судьбы, конструированием картины идеальных отношений в деревенском сообществе, а также средством излечения, помогающим «найти облегчение взрослому опыту страданий», т.к. через мыслительное оформление происходит очередное психологическое и эмоциональное примирение с внешним миром и самим собой, очередной этап социализации. Известно, что «сам акт припоминания <...> меняет облик прошлого <...> образ состоявшегося в прошлом события», в чем и выступает «работа памяти по их отбору и определенной схематизации»⁷.

Исследователи автобиографических текстов обычно отличают те из них, которые предназначены для публикации — как тексты К.В. Манжина, А.Г. Кирсанова, А.А. Беякова и А.И. Лебедева, о которых шла речь в статье «Образ малой родины», — от нарративов, не преследующих таких целей, как текст А.Ф. Любимовой. Разница якобы заключается в том, что для первых «преимуществом является большая фактическая достоверность», необходимость придать повествованию некоторую литературную форму, а для вторых характерна «высокая степень раскрытия личного отношения к пережитому»⁸. Но наши примеры, пожалуй, не подтверждают подобное наблюдение. Хотя и в различной мере, но устным и письменным нарративам свойственны и внутренняя цензура, и реконструкция, соответствующая конкретному моменту жизни человека и общества, и ошибки, и смещения, вызванные потребностью «рационально мотивировать любое событие с точки зрения „сегодняшнего“ мировосприятия»⁹.

Нередко воспоминания отличаются интимностью, «естественностью и исповедальностью», и тогда особенно мощно работают субъектив-

ные факторы — защитные механизмы, искажения памяти и др. К числу таковых, несомненно, относятся и воспоминания Любимовой. Но это не избавляет от необходимости проведения источниковедческой критики: определения происхождения документа, авторства, условий создания, мотивы написания мемуаров¹⁰ и т.п.; важно установить, выражает ли информация документа ретроспективный взгляд или впечатления текущего момента, официальные, чужие или личные взгляды автора. В случае записей Любимовой подтверждению достоверности ее текста способствовал массовый полевой материал, собранный в той же группе карельских деревень и в то же время.

При написании своих тетрадей А.Ф. обратилась за помощью к родственникам и односельчанам. В их числе Ольга Андреевна Б., 1915 г.р., Татьяна Федоровна И., 1905 г.р., и др. И это придало ее нарративу характер изложения опыта и рефлексии не одного конкретного человека, а родовой группы, в нем отражены коллективные знания сверстников, людей 1910–1920-х гг.р., в которых очевидны специфические смыслы и срез исторической реальности. В конечном счете, биографические повествования А.Ф. Любимовой приобрели еще более явственную этносоциальную функцию передачи традиции.

Каково ее — человека с определенной социальной биографией — отношение к своей культуре? Что выделяет, подчеркивает, о чем сожалеет? При всей заданности структуры текста, определенной последовательностью и направленностью вопросов анкет, содержание текста А.Ф. позволяет ответить на эти вопросы, так как объем материалов по тем или иным темам говорит как о степени сохранности историко-культурной памяти (коллективной и индивидуальной), так и о личных предпочтениях, что обусловлено рядом причин. Так, например, о типично женских знаниях свидетельствует обширная в изложении Любимовой тема «Пища», а перечень деревенских песен — о фольклорной традиции, характерной для времен юности, когда А.Ф. ходила на молодежные беседы и праздники.

Проиллюстрирую безусловно индивидуальный и уникальный характер автобиографического текста А.Ф. Любимовой на примере воспоминаний о праздниках. Изложенный ею материал дает возможность проанализировать стереотипы восприятия праздничной культуры ребенком-подростком, механизмы закрепления культурной памяти и ее интерпретации в сознании пожилой женщины.

Последовательное изложение воспоминаний о праздниках начинается в тетрадях Любимовой в соответствии со схемой опросника: с Пасхи. Затем

⁷ Безрогов В.Г. Память текста: автобиографии и общий опыт коллективной памяти: автобиографии и общий опыт коллективной памяти // Сотворение истории. Человеч. память. Текст: цикл лекций / Отв. ред. Е.А. Вишленкова. Казань, 2001. С. 9.

⁸ Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Определение и истоки биографического метода в социологии // Библиотека «Полка букиниста». URL — Режим доступа: <http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/cho8_i.html>

⁹ Там же.

¹⁰ Г.У. Оллпорт составил перечень мотивов создания личных документов автобиографического характера: мотивы самооправдания, самовыражения, склонность к порядку и учету, склонность к литературному творчеству, потребность обдумать жизнь, освобождение от душевного напряжения, покаяние, желание увековечить себя, научный интерес и некоторые другие. См.: Allport G. W. The use of personal documents in psychological science // Social Science Research Council. 1942. Bulletin № 49. P. 210; Оллпорт Г. Становление личности (Избранные труды) / Пер. с англ. Л. Трубицыной, Д. Леонтьева. М., 2002. С. 166–216.



описываются местные престольные праздники: Егорий день — Юрги паявья, Ильин день — Илья, и далее Спасов день, Троица — *Стройча* — *Стройчане*, масляница, осенний карельский праздник *Кегри*, Вербное воскресенье.

Так как память о праздниках относится к детству информанта, то главным оставалась «реальность опыта» безоблачного детства. Наиболее подробно в тексте описывается участие детей в подготовке, детские игры, гуляния и гадания молодежи, которые, будучи подростком, она наблюдала и обсуждала со своими сверстницами. В тексте присутствует также авторская живая, непосредственная передача бытовой и психологической атмосферы праздника, его общее приподнятое эмоциональное восприятие: «Итак ждут с нетерпением пасху — Айя-паявья взрослые и дети, да в посту все без исключения мыли избы», «И вот все вымали открыты воздух свежий, состояние радостное к встрече пасхи готовы».

Свидетельством того, насколько личные религиозные стереотипы и ценности Любимовой укоренены в осмыслении описываемых ею народных праздников, становятся подробности описания именно Пасхи:

«Накануне пасхи, некоторые с вечера в церковь идут, в основном дети с вечера, а взрослые к двенадцати часам и всю ночь служба идет, а хозяйка ночью печку топит готовит пасхальный обед, красит яички в шелухе лука, блины обезательно и прочие праздничные блюда, а утром из церкви приходят, вся семья в сборе садятся за стол, да прежде чем сесть за стол молились обезательно все и всегда, иначе не разрешалось за стол садиться, назовут безбожником, а в пасху христосовались, целовались и говорили друг другу христос-воскрес». И далее: «Много пели начиная с 12 часов ночи в церкви как запели Христос-воскрес еси смерти смертию смерть прави сущи вограбежи вон дарова. Всю неделю и все, везде где бы не находились все пели и уж святая неделя кончится еще долго пели, считалось хорошо, порядочно».

Четко зафиксирована последовательность и структура празднования и, что важно, попытки А.Ф. объяснить их смысл:

«На второй день пасхи кажется начинают с иконами ходить по деревням. Иконы носить считалось почетом, батюшка и дьякан идут впереди, с иконами люди за ними, а потом народ все старые и малые в каждый дом.

Итак, обошли с иконами все дома, затем вокруг деревни все обойдут некоторые колодцы осветят, крест окунут, и в этих колодцах становится святая вода и брали для самовара, эта вода в колодце не портилась. Одну деревню обошли, дальше идут провожать в другую деревню, а там встречают, принимают иконы, и у них тоже самое повторяется. Всю пасхальную неделю колокола звонят в церкви — *кирикё* разрешалось всем забираться на колокольню и звонить, детям это доставляло удовольствие ходили за несколько километров звонить, а в которой деревне часовня была тоже звонили. Ради удовольствия кто

хотел тот и звонил. Все время по праздникам и Воскресеньям пока служба в церкви шла не разрешалось работать, даже вязать и прясть».

Органичной частью личного дискурса Любимовой является также устойчивое понимание праздника как светлого, чистого времени. Она неоднократно повторяет: «Перед каждым праздником в домах очень было принято убираться, мыть все чистить». Судовольствием и настойчивостью А.Ф. подчеркивает мироустроительный характер праздника в прошлом:

«Улицу вокруг дома тщательно подметали, на дорогу и в канавы не разрешалось ни мусор бросать ни воду грязную лить после мытья полов, выливали в огороде в определенное место. <...> Народ в основном обращали внимание какие в домах порядки хорошо ли кровати убраны, чем? Все старались показать свое богатство, наволочки одевались лучшие, которые только на показ в этот день или по праздникам, потом убирались в сундук».

С раннего детства сохранилась память о том, что:

«В Великом посту ходили в церковь, некоторые с вечера, ато рано утром причещаться. Батюшка детям помню вопросы задавал обманываешь? Воруешь? Или обманываешь кого? Дети должны отвечать или нет или грешен батюшка, у девочек спрашивает? У мальчишек шапку снимаешь кидаешь? И т.д. такие вопросы задавал, в казну клали кто сколько 1 коп. 2–3 коп.»

Явный неосознанный акцент делается А.Ф. на воспитательной функции коллективного соучастия в празднике детей.

«дети пятилетние и старшие по силе возможности помогают лавки, скамейки стулья табуретки моют эта работа займет целый день, а на следующий день другую избу, если две избы».

Как часть ее личной истории осознается, сохраняется память о детских и молодежных играх. На пасхальной неделе

«дети играли в ярочки, если погода теплая, снег растаял то ходили уже босиком и рыли несколько ямочек подряд 4–5 допустим и пяткой ногой — *канала ялала* округляли и с двух сторон катили навстречу друг другу и тоже чье яйцо разобьется, тот должен отдать победителю. Всю пасхальную неделю шло веселье, если сухо то молодежь и дети в лапту и циганочку играли на улице, и на качелях качались всю неделю».

Можно сказать, что в этой части текста А.Ф. Любимовой наиболее отчетливо выражен ее индивидуальный жизненный опыт: от детства к взрослению и старению.



Из писем Анастасии Федоровны ясно, что она отдавала отчет в неполноте своих знаний и утрате памяти о многих явлениях местной карельской культуры. В связи с этим она совершила специальную поездку в родную деревню и записала в том числе духовные стихи. «Наконец то я собралась в деревню с'ездить останавливалась у Ольги Андреевны (до выхода на пенсию учительницы русского языка в д. Стешково. — О.Ф.), две ночи провела, записала немного, что поют у покойника. Хорошо поет Романова Анна в Волхове мне очень жаль что никто не подсказал у нее две тетради записано».

Спустя многие годы удалось установить неслучайность бытования в окрестных деревнях подобных рукописных тетрадей: в середине XIX в. в Волхово, Стешково и Гнездово проживали старообрядческие карельские семьи. Немногочисленные записи Любимовой соответствуют опубликованным И.А. Мельниковым в 2011 г. духовным стихам Новгородчины¹¹. Более полный набор поздних духовных стихов, читаемых у покойника, был обнаружен в 2011–2012 гг. в карельских д. Весьегонского края, где до 1920-х гг. сохранялись деревни карельских староверов (Чурилково, Чистая Дуброва и др.).

В целом же сопоставление письменного нарратива А.Ф. Любимовой и известных карельских краеведов говорит о высокой степени надежности и аутентичности публикуемого источника. Написанные в духе «истории жизни», они существенно дополняют круг используемых источников по этнографии и фольклору тверских карелов расширяют возможности изучения традиционной культуры через целостный анализ картины мира человека этой культуры, его исторической памяти, восприятия себя в мире.

Публикация¹²

Тетрадь 1. От Любимовой Анастасии Федоровны. 29.01.1923 г. Г. Вышний Волочек. Род из д. Волхово Спировского р-на, Калининской обл.

О народном питании (здесь и далее подчеркиванием мною выделены темы. — О.Ф.).

(л. 3.) <...>

В день птиц пекли из пресного теста разных птичек всяких фигурок птичьих.

Блины было принято печь по пятницам или по субботам? В Масленицу обязательно и в Пасху обязательно, как обряд.

Ржаной хлеб кавригу в дар или как там в сенях на окно клали для попа, когда на пасхальной неделе с иконами ходили по домам в каждом доме служили и собирали хлеб, но поп не от всех брал если семья бедная то не брал.

<...>

¹¹ Ой вы, братья мои, сестры... Духовные стихи староверов Новгородской области / Сост. И.А. Мельников. М.; Великий Новгород, 2011.

¹² Сохранены авторские орфография, синтаксис и пунктуация.

(л. 4) Супы. Щи из зеленой капусты постные с картошкой, морковочка кладется и со сметаной. Эти же щи и с мясом варят.

В посту. Постное масло кладут вместо сметаны. В великом посту сладкий суп. Варили из буквы (брюквы) больше ничего не клали из одной брюквы.

Из белой капусты варили только по праздникам, с мясом.

Суп варили из одной картошки пюре со сметаной. Гороховый суп варили без мяса со сметаной. Щи постные варили сметки клали.

Квас. Домашний варили клали овощи огурцы, лук, яички, сметки клали, холодец по праздникам только, хрен клали. Картошку вареную клали? // (л. 4 об.)

Брюква называется буква.

Свеклу клали в горшки или в чугунок немного водички и в печку (*кигуах*) париться и брюкву также, и ели в горячем и в холодном виде или целиком свеклу и брюкву в печку клали и пекли.

Редьку в основном в великом посту пропускали через терку и в щи постные клали и с постным маслом ели.

Картофель. *Муа юаблока* (здесь и далее курсивом мною выделены карельские термины. — О.Ф.) называется любимое блюдо. Отварная не чищенная в холодном виде почистят в миску покрошат посолят и сметаны побольше положат и в печку поставят, часа за три до обеда, сверху подрумянится вынут помешают и едят с кислым молоком (кислый творог особый) <...>

(л. 7 об.) Яйца-йчат. Красили в шкурке лука только в Пасху. На кладбище в пасху // (л. 8) на могилы клали вернее крошили яички и пироги поминали усопших. Поминки-поминкат.

Кисель овсяный варили, подавали обезательно. Обезательно подавали щи, окрошку, кашу, молоко. Ни вина, ни водки на поминках не давали.

Пища детская — Лапиши шюумине.

Первая пища ребенка. Соска расжеванная бублик или булка, манная каша. Очень рано начинали совать соску с первого месяца, ато и раньше. Сами садились обедать, ребенок на руках 4х 6 месяцев из общего блюда вылавливали капусту картошку из супа клали на стол и ребенок сам тащит в рот, и по мере что ребенок мог сам жевать даже хлеба корочку давали, кроме ранней зелени, что может повредить желудок.

Заготовка продуктов в прок.

Солка мяса, сушка мяса. Мясо сушат // (л. 8 об.) на чердаке на лето готовят, в основном с осени когда скот закрывают на зиму из за экономия сены. Солят в кадках, делают рассол, кладут тряпку, дощечку и камень. Мясо не моют перед солкой, моют перед употреблением.

Капусту — *нуати*

Нуати, зеленые листья рубят мелко с морковкой без соли. Кладут в кадку тряпкой накрывают, дощечки и очень большой камень ато и два камня на дощечки кладут, потом наливают воды холодной сверху и воду меняют в неделю раза два пока не наступят морозы. Как только начнется зима воду сливают, камни вынимают и капуста под сеньями замерзает. По мере надобности большим ножом или сечкой рубят



мороженную, моют в горячей воде и варят картошечки // (л. 9) немного кладут. Едят со сметаной постные называются если без мяса, а впосту редьки натертой кладут и постное масло, авообще так и с мясом варят, лучше всего с бараниной.

Белую капусту — *валгишда капуста*. Рубят с морковкой и солят, квасят тоже в кадки которые парят кладут на дно можжевельник, нагревают воды обваривают, бывает камни греют в печке на углях и тоже опускают в кадки накрывают дерюжкой таким методом обрабатывают кадки все перед употреблением. Капуста тоже хранится на мороза в подполе под сеньями. <...>

(л. 10) Пища голодного времени

В голод. Вернее в отечественную войну хлеб пекли с опилками, и крапиво клали Чўльку явху клали (от льна не знаю как переводится) (головки кругленькие где семя)

Распорядок дня. Строгий порядок все собирались на обед одновременно вся семья за исключением отсутствующих в отъезде или еще где. В праздники // (л. 10 об.) когда много гостей, то сначала мужчин кормили, потом за второй стол садились женщины если место оставалось то сажали детей, ато их отдельно кормили раньше, потом взрослые.

На поминках и вообще в большие праздники изба позволяла то одновременно два стола мужчины и женщины отдельно, потому что мужчины пили самогон или водку пиво, а женщины в Карелии раньше ни то ни другое не пили, только сусло пили и вообще у мужчин свои разговоры.

Конину, медвежатину, лебедей и др. животных не ели.

Крестьяне и общество.

1. За неуплату податей, если нечего отобрать в доме, самовар, часы и др. ценностей, то главу семьи били. // (л. 11)

2. Обычаи помогать друг другу были, случись хозяйка заболит или хозяин, то, кто справился со своей работой например сенокос, жатва, то шли помогать, кто не справился, а если из-за лени не справился то говорили тюрянке яй (с тюрей остался) смеялись над ними. Даже между деревнями, которая деревня отставала в уборке то тоже смеялись с тюрей осталась деревня. И эта деревня теряла как бы авторитет, не славилась трудом.

Во время стройки или после пожара очень помогали друг другу *палдо* (кажется называется)? И после рабочего дня хозяин устраивал обед. Заранее варил самогон. И угощал всех кто участие принимал.

Семья.

По отчеству не называли, обязательно имя и отчество произносили и никогда не называли Ванька или Машка, так только скот называли. // (л. 11 об.) Личные отношения в семье. Мужская работа покос, женщины в этом вопросе как подсобная сила, женская работа и детская как подсобная сила сушить и убирать сено, и то мужчина тут глава. Мужчина за лошадьми ухаживает, даже ночью встает, хороший хозяин посмотреть все ли во дворе порядке, а женщина хозяйка за коровами, телятами и проч. заботы её. Молотьбу организывает мужчина, а женщины

и дети в этом вопросе послушны главе семьи. Детские обязанности воду носить, возить, дрова с вечера приносить в избу, самовар греть, полы мыть. Стирать хозяйкина обязанность, а на речке белье поласкать детский труд, но под руководством матери. Дрова весной в лесу старшие готовят, а дети пилят и колят по силе возможности. // (л. 12)

Бабушки в основном дома с детьми, а на полевые работы ходили если только очень в горячую пору помогать. Осенью после уборки, глава семьи иногда уходит на заработки, например плотник, столяр, сапожник и т.д. работали в основном за питание.

Сближение молодежи.

Молодежь встречается на гуляньях по праздникам, так, как праздники престольные распределены по деревням, например. Спас празднуют в Бирючове, а Илью в другой деревне, поэтому все знают что Спас в такой то деревне и парень или девушка знает, что туда придут на гулянье молодежь из разных близ лежащих деревень иногда за 10–12 и дальше км. И там смогут встретиться с любимой девушкой или с парнем. А так-же на сборищах.

Свои достоинства показывали трудолюбием. // (л. 12 об.) Девушки и парни ценились по труду. Трудолюбивые славилась на многие км. Даже целые деревни были зажиточные трудолюбием славилась и девушки старались завлечь парня с хорошей деревни, но и на семью главное внимание обращали. Хорошие семьи хорошую славу имели. Большое внимание обращалось на дом. Добротный дом и чистота порядок около дома, для девушки имело большое значение не зная парня, только по наслышке, но если дом пондравится это уже половина вопроса, ато и больше половины перевес, а девушка если о ней хорошая слава то тоже парень может и не знать, а сватать приедет. Если девушка потеряла честь, то её старались сосватать за вдовца на чужих детей.

Браки уходом были, без согласия родителей *уйдишуйди* (уходом ушла) // (л. 13)

За троюродных можно было выходить замуж, и жениться на троюродных. Свадьбы в основном справляли до масленицы. Сначала у невесты потом у жениха. И там оставалась невеста.

Встречи молодежи посиделки.

Большие беседы посиделки *Шуурет бесевдат*. В январе м-це. Назначены по очереди по деревням. Для взрослых девушек и парней отдельно, для подростков тоже отдельно и для маленьких тоже отдельно. В больших деревнях на три разделялись. Нанимали, договаривались у кого побольше дом. Договаривались с гармонистом, девушки приносили лампы, побольше и висячие как в избе вешали несколько таких и в сеньях одну лампу. Керосин собирали договаривались с парней или с девушек там по сколько с души. И вот настает этот день. Едут на лошадях за гостями ато и на двух. на одной лошади в одну // (л. 13 об.) деревню, на другую деревню иногда за 10 км. везут девушек родню или по договоренности, если допустим девушке нравится парень с какой деревни, а



том нет родни, а она желает с ним встретиться, то в таких случаях договариваются с той деревни с девушкой еще летом на гуляньях договариваются и едут за ней, а парни в свою очередь, когда допустим в ихней деревне будут эти сборища, то какойнибудь девушкой в своей деревне договорится, попросит присести, которую когда то облюбовал, и привозят её. И так навозят девушек, те в свою очередь с узелками под мышкой наряде завернуты туфли, вечером поужинают и начинают наряжаться, а радости разговоров сколько, завиваются, красятся пудрятся и в туфельках по снегу идут на вечеринку на всю ночь. А парни с других деревень // (л. 14) сами приходят, ночью, с песнями, а некоторые с ножами финками, а местные парни не очень доброжелательны к чужим (*чужойт.*) Вот начинается веселье, кадрили танцевать. В доме битком народу, а парни идут и идут чужие, и редко обходится мирно часто возникали драки, свет погасят, какойнибудь парень начнет куражится приказывает гармонисту прекратить играть, другой парень скажет играй, не играй свет погашен в потьмах иногда не тому попадет, ато и девушке нечаянно может попасть. Иногда девушки предупредят кого собираются бить. И так деревня на деревню. Гуляют по 2-3 ночи, а днем спят. Утром, днем, на следующий день парни начинают ходить к девушкам по домам, девушки еще спят, а они начинают озоровать, шутить, то пришьют к постели, то намажут сажой или еще чтонибудь придумают шутки ради. // (л. 14 об.) Днем опять после обеда собираются, затем опять на ночь гулять. И вот кончается празднование, девушек свезут опять домой, а через 2 дня в другой деревне такие-же вечера сборища.

А подростков и малышей только своих, родню привозят. У подростков если нет гармошки то сами разные песни хороводные пели и игры разные играли даже с поцелуями и пели много. А малыши тоже игры разные играли и пели. Через бумажку на гребенку пели и кадрили танцевали. С осени по окончании с/хоз. Работ. Начинаются посиделки. В основном девушки договаривались поочередно, каждая в своей деревне, вернее в своих деревнях, без чужих. В домах у девушек собирались с прялками пряли. Песни пели и танцевали, и это каждый вечер всю зиму до великого поста, а в посту уже ткали, но пряли еще. // (л. 15)

Вот отгуляли масленицу, сожгли пеночки, первый день поста с утра топили баню все грехи вымают, и дети шли в баню прясть (зачем не знаю). Все дети старались как можно больше клубок напрядь, а то придут *кегри пйивя* нечем будет ударить *кегриш*. Вот наступает этот день дети дрожат от страха, а двери нельзя закрывать, если много напрядли то *кегри* не возьмет в лес, а если мало то в лес возмет, пугали и вот заходит *кегри* мы дрожим от страха *кегри* стукнет палкой об пол, мы сидим с прялками и показываем большой клубок, и бросаем в него, мама начинает говорить что мы хорошо работали и когда мы бросим клубок в него, он поварачивается и уходит мы облегчено вздохнем слава богу ушел. Одевали шубу на изнанку и с палкой ходили по домам где дети, лицо как то маскировали что не узнать, голос меняли. // (л. 15 об.)

Масленица.

Парни заблаговременно готовили в лесу *туохешта/тухеешта* (кору березовую.) *тууохта*. Смолили и вечером устраивали проводы масленицы. Костры жгли, солому приносили и все не нужное жгли, а кору смоленную привязывали к длинной палке и с факелом по деревне ходили, крики, песни, шум прощанья с весельем, а впереди пост 6-7 недель мучительной скуки. Масленую неделю всю гуляли. Катанье устраивали. За ранее молодежь, например Бирючевские девушки в этом году хотят чтобы в Бирючеве первый день катанье устроить, то посылают весть в другие деревни, о том, что в Бирючеве катанье будет первый день, ну, а на второй день в Высокуше за 5 км. На третий день в Онцифарове и т.д. Об этом договариваются в первый день катанья, а дальше // (л. 16) как бы вроде приглашения, девушки приглашают в ту или другую деревню. На катанье брали лучшую лошадь, у всех не меньше двух лошадей в хозяйстве. У зажиточных сани, спинка обита ковром или бархатом, у средних хозяев повозки самодельные, сбрую праздничную берегли только по праздникам и на ярмарки, а на катанье старались показать как можно лучшее все, украшали лошадей ленты привязывали на гриве и сбрую тоже. Если в своей деревне парень с девушкой гуляли (дружили) то договаривались вместе кататься, парни облюбовуют девушку с другой деревни и на оборот девушки парней то обменивались шутками, например вот у вас много девчат лошади тяжело вести, отдайте // (л. 16 об.) нам одну, да вот эту, останавливают коней, навстречу идущих и пересаживаются или парень к девушкам или девушка к парням, но некоторые за ранее как бы планируют, намечают, а иногда впервые видят понадравятся друг другу и знакомятся таким методом все шутя, а к концу катанья опять переходят на свои места. Обычно в больших деревнях, которые длинее деревни были, устраивали катанье ибо на поле не выезжали, а с одного конца до другого конца деревни ездили и народу очень много, вернее подводов. Парень садился с правой стороны для удобства управлять лошадью и обязательно правую ногу выставив на улицу на случай чтобы не опрокинуться, поддержать ногой. На одни сани или повозки 2-4 человека садились. Когда наступает пора возвращаться // (л. 17) домой, то последний объезд предупреждают, что последний раз и домой. Как правило какойнибудь мужественный парень, поедет первый и едит медленно, а взади на целый километр хвост соберет, и вот едут с песнями шутками, друг друга стараются опрокинуть в снег. А в других деревнях весь народ с мала до велика высыплет на улицу смотреть на молодежь как едут. Иногда за десять км. то много деревень проезжают. Каждая девушка за ранее готовила себе одежду, платки вязали хорошее пальто справляли и уже на всю жизнь. А парни тулуп хороший или от родителей переходил, и тоже на всю жизнь, которые вещи только по праздникам одевались.

Великий пост.

Значит в первый день вымаются в бане это в понедельник специально топили баню, а так всегда по субботам топили. // (л. 17 об.) И если на-



прывшее много пряжи то начинают станки из сарая или чердака спускать и всякие ткацкие приспособления в избе появляется много инвентаря, детям опять радость, и начинается работа в каждом доме ткацкая фабрика. за ранее запланировано, чего в этом году будем ткать, полотенца, салфетки, половики или просто полотно. Женщины за ранее как бы в общении друг с другом говорят чего собираются ткать, рисунками делятся краски у кого какие, друг друга выручают подсказывают, а дети в свою очередь все видят, слышат и очень помогают, а старшие между собой тоже сообщают друг другу мол моя дочь то-то умеет или научилась, а сын то-то делает, другие бывает жалуются на детей вот лентяйка и т.д. А дети слушая эти разговоры наматывают на ус после похвалы еще лучше стараются. // (л. 18)

Вот наступает середина поста.

На ночь детям говорили, что если лежете под стол на ночь спать то услышите как *пюхя/пехя* (пост треснет, расколится) *рачкахтав*. Иногда стелили, ложились, но ничего не слышали, видимо очередная шутка была, чтобы хоть немного облегчить пережить этот надоедливый скучный пост. Наконец наступает Вербное воскресенье когда разрешается на качелях качаться Сеновалы освобождаются и кого больше и здоровее сеновал, то там собиралась молодежь качаться на качелях с гармошкой танцы песни, кадрили в основном и игры. Девушки пряли пряжу на веревку за ранее готовили летом, а парни веревку вили все это за ранее приготовлено было. Вербное воскресенье прошло опять неделя скуки, хотя каждый вечер всю зиму дети катались с горки // (л. 18 об.) на ледянках и на козликах мальчишки ледянки и козлики морозили в ведро с водой клали снег и намазывали ледянки или с навозом еще лучше, на следующий день скребкли и наливали каждый день прежде чем кататься на них, иногда и взрослые молодежь катались.

Следующее воскресенье Благовещение что ли? Опять качели взрослые отдельно в сеновале, а дети отдельно, в другом сеновале. Дальше уже всю неделю до самой пасхи можно было качаться. В Великом посту ходили в церковь, некоторые с вечера, а то рано утром причешаться. Батюшка детям помню вопросы задавал обманываешь? Воруешь? Или обманываешь кого? Дети должны отвечать или нет или грешен батюшка, у девочек спрашивает? У мальчишек шапку снимаешь кидаешь? И т.д. такие вопросы задавал, в казну клали кто сколько 1 коп. 2-3 коп. // (л. 19)

[Письмо от 23/I. 82 г.]. «Уважаемая Ольга Михайловна. Посылаю первую работу... С тетей Таней ничего не получается её уже девятый десяток, но ничего толком не может сказать, ибо все забыто и сильный склероз. Поэтому я решила сама от себя чего знаю чего помню, в чем не уверена и не могу ничего сказать то я поставила вопросы? Когда вы будете в деревне то надеюсь найдутся знающие и умеющие и вам расскажут. <...> Извините, что я плохо пишу ведь мое образование четыре класса и то через день. Если что найдете дельное в моей филькиной грамоте, то напишите мне я рада помочь и дальше продолжить».

Тетрадь №2. От Любимовой Анастасии Федоровны. 29.01.1923 г. Г. Вышний Волочек. Род из д. Волхово Спировского р-на, Калининской обл.

(л. 1) [Письмо от 8/X 1982 г.]. «<...> Еще скажу небольшую новость тоже Романова Анастасия (её мужа сестра) умерла и у гроба, и на поминках что пели, все записано на магнитофонную ленту. записал родственник приезжал. из под Ленинграда Тайцы. Но сохранилась ли пленка это трудно сказать так как он ездил за границу часто и ихний паракход Тарасов потонул и он погиб 16/II-82 г. зовут его Женя. Узнать это можно // (л. 1 об.) по адресу Ленинград <...>. Обязательно рекемендуйте от кого. Любимовой. Она в настоящее время будет в деревне в Л-д вернется не раньше ноября. К с тати она и её сестра — Мария тоже в Ленинграде адрес я не знаю, но они знают карельские песни, прибаутки их говорят много было, но забыты. Я у Дуси начала записывать, но ничего не получается лучше договоритесь и запишите на магнитофон.

К стати про этого Женю, по телевиденью говорили, но я тогда не знала и фамилию Романовых вспоминали. Это было в конце сентября этого года. Пока у меня все чем могла помогла, а что дальше понадобится всегда пожалуйста. С приветом Анастасия. // (л. 2) В деревне тоже все посылают привет Ольга Андреевна Татьяна Исакова и другие. Да! Люся Забродиных что обязательно привет. И так до свидания».

// (л. 3) Подготовка к Пасхе — Айя-пйявя.

Дровами на год обеспечивались все в деревне. В Великом посту навозили из леса, распилили, раскатали сложили в поленицы, кто на улице возле двора, а у кого дополнительная сараюшка то там сложили в поленицы. И так ждут с нетерпением Пасху — Айя-пйявя взрослые и дети, да в посту все без исключения мыли избы, карточки со стен и зеркала все снимают выносят в сени, а в избу тащат доски, скамейки, чурки для подставки а то потолки высокие, если в семье взрослых мало то договариваются с кем нибудь друг другу помогать, сначала у одних, потом у других или же нанимают по договоренности, чаще продуктами платили. И так начинают мыть 2-3 человека взрослых (женщины). Сначала мочат потолок затем на берозовый голик кладут песок (летом запасен) и сманут // (л. 3 об.) и лучше всего березовая лапоть/ступня — *лаупотти* песок лучше держится и чище вернее цвет дерева получается желтовато-белый приятный. И так потолок закончили одну половину вернее и стены одновременно сманут тоже, затем доски передвигают вторую половину также моют, потолок и стены, потом доски и чурки вынесут начинают окна мыть, дети пятилетние и старшие по силе возможности помогают лавки, скамейки стулья табуретки моют эта работа займет целый день, а на следующий день другую избу, если две избы. И вот все вымали открыты воздух свежий, состояние радостное к встрече пасхи готовы, фотографии на стенки опять вешают, все вычищено вымито сапоги и всю обувь вымают высушат дегтем намажут за два-три дня до пасхи // (л. 4) под сенями сушат, чтобы запаха в доме не было. Накануне пасхи, некоторые с вечера в церковь идут, в основном дети с



вечера, а взрослые к двенадцати часам и всю ночь служба идет, а хозяйка ночью печку топит готовит пасхальный обед, красит яички в шелухе лука, блины обезательно и прочие праздничные блюда, а утром из церкви приходят, вся семья в сборе садятся за стол, да прежде чем сесть за стол молились обезательно все и всегда, иначе не разрешалось за стол садиться, назовут безбожником, а в пасху христосовались, целовались и говорили друг другу христос-воскрес, крашенными яичками за столом стукались и чье яйцо разбивалось тот должен отдать свое битое победителю, но это не серьезно вроде игры, шутки ради.

Всю неделю пасхальную каждый день // (л. 4об.) варили и красили яички, а дети играли в ярочки, если погода теплая, снег растаял то ходили уже босиком и рыли несколько ямочек подряд 4–5 допустим и пяткой ногой — канала ялала округляли и с двух сторон катили навстречу друг-другу и тоже чье яйцо разобьется, тот должен отдать победителю. Всю пасхальную неделю шло веселье, если сухо то молодежь и дети в лапту и циганочку играли на улице, и на качелях качались всю неделю, домашние дела справят и опять гулять. Много пели начиная с 12 часов ночи в церкви как запели Христос-воскрес еси смерти смертию смерть прави сущи вограбежи вон дарова. Всю неделю и все, везде где бы не находились все пели и уж святая неделя кончится еще долго пели, считалось хорошо, порядочно. На второй день пасхи кажется начинают с иконами ходить по деревням // (л. 5) Избы у всех убраны полотенца развешаны, из соломы дети делали хёрчиа — люстры вешали на потолок, который крутился, разукрашенный ленточками и бантиками, разрезали солому, продевали нитку и делали разные фигурки, изображали вроде люстры. Иконы носить считалось почетом, батюшка и дьякан идут впереди, с иконами люди за ними, а потом народ все старые и малые в каждый дом. Народ в основном обращали внимание какие в домах порядки хорошо ли кровати убраны, чем? Все старались показать свое богатство, наволочки одевались лучшие, которые только на показ в этот день или по праздникам, потом убирались в сундук. Так же и полотенца, чем больше повешено тем лучше, а иная женщина и за занавеску заглянет под одеяло, покрывало заглянет какой матрац чисто ли там, в кровати (все кровати были зановешены. Открытые и закрытые). // (л. 5 об.)

Итак обошли с иконами все дома, затем вокруг деревни все обойдут некоторые колодцы осветят, крест окунут, и в этих колодцах становится святая вода и брали для самовара, эта вода в колодце не портилась. Одну деревню обошли, дальше идут провожать в другую деревню, а там встречают, принимают иконы, и у них тоже самое повторяется. Всю пасхальную неделю колокола звонят в церкви — *кирикё* разрешалось всем забираться на колокольню и звонить, детям это доставляло удовольствие ходили за несколько километров звонить, а в которой деревне часовня была тоже звонили. Ради удовольствия кто хотел тот и звонил. Все время по праздникам и Воскресеньям пока служба в церкви шла не разрешалось работать, даже вязать и прясть. Так как печки топились рано, то хозяйки рано освобождались от стряпни и шли на улицу летом, жен-

щины // (л. 6) собирались кучками, сидели на скамеечках под окнами или на травке, беседовали, отдыхали обычные разговоры вели, кто чего и сколько собираются сеять, сажать, сколько наткали и на будущее планируют работу, рассуждают кто сколько наткал, сколько чего дети сделали обиды на детей высказывали и так до обеда беседуют, потом идут обедать все в одно время, а после обеда домашние дела, чинить, вязать, в огороде пополоть, полить и т.д. Вечером у каждого свои обязанности, дети воды натаскают, дрова с вечера принесут в избу, полотна уберут с огорода, которые мать с утра каждый день все лето стелит отбеливать на улице (*шоллем лапетах дети*).

Шестого мая *Егорий день праздник*, как правило первый день скот выпускается на выгон. Пастух с утра по деревне пройдет в рожок протрубит, а второй раз пойдет уже гнать скот, для коров один пастух, а для // (л. 6 об.) овец и телят другой, гнали вместе, а там разделялись. Иногда приглашали попа в первый день. Коровы во дворах за зиму соскучаются по своим подругам и как только выпустят из ворот, то некоторые к своим подругам бегом бегут и все лето все вместе пасутся. В Стешкове и Волхове одни праздники 6-го мая Егорий день — *Юрги пйивя* 2-го августа *Илья* — Ильин день 9-го декабря опять Егорий день. И все эти праздники одинаково празднуются. К этим праздникам только самогона гнали, и пиво и сусло варили. Перед праздником ехали в город за покупками, если в своих лавках нет муки крупчатки, то из города привозили селедку и рыбу. Эта забота мужчин. А женщины стиркой, уборкой занимались запасные матрацы. Постельники набивали соломой, гостей много приходило человек 20–30 с ночлежкой, все кровати заняты на скамейки стелили, на пол ребятишек укладывали // (л. 7) много собиралось, в сарае на сено дерюжку стелили и там ложились спать, молодежь в сарай на телеги сено стелили, и там спали, ибо молодежь долго гуляли почти до утра и лишь бы где приткнуться.

Гулянья. Это хождение по деревне туда и обратно с песнями, с гармошками, или в Куки собирались кадрили играть, вот и знакомились свободно и удобно. В каждом доме полно гостей, да еще чужие придут из соседних и дальних деревень, иногда устраивали драки. Чужие как только выйдут из своей деревни, парни и девушки всегда с песнями с гармошкой, в каждой деревне почти были свои гармонисты любители. За три километра слышны были песни и в данной деревне уже догадывались мол это вышли Алуферьевские или новгородские по голосам узнавали. Чужих тоже приглашали в избы, девушки девушек // (л. 7 об.) если в пальто то раздевались, переодевались или чистились после дороги и их угощали суслом, пирогами, а парни парней приглашали самогоном угощали и закуской.

Мужчины со своими гостями ходили по домам, вернее друг друга приглашали и везде угощали самогоном и пивом. Некоторые здорово напивались и шли спать. А парни, которые с характером иногда гуляли по деревне и пели вызывающие песни, например частушки *Финский ножик не согнется да и рука не задрожит, молодая кровь горячая кипела на ножи*, а глаза у самих так и горят, с кем бы подраться и схватки бывали смертельные.



Почему то очень много частушек было про финский нож. Гости ночевали 2–3 ночи. В Илью если рожь поспела то 1–2 ночи и спешили жать домой уходили. Первый день праздника устраивали ярмарки, привозили пряники // (л. 8) печенье, конфеты разных сортов, мороженное. В Спасов день 19-го августа яблоки хорошие продавались, хотя в деревнях у всех почти свои сады, но редко у кого хорошие яблоки. Осенью в другие праздники, Александров день Казанска и т.п. в других деревнях были большие ярмарки где можно было купить, лошадь телегу, сани, и т.д. всякий скот, кто что продавал.

Игра в лапту — запалкин кизитых молодежь собиралась, разделялись на две равные группы, бросали жребии кому водить, кому бить мяч, который сшит из тряпок очень туго, и вот бьют по очереди, а води должны ловить, кто побил, должен бежать до определенного места и обратно, а кто ловит мяч, должен мячом бить бегущего, если попал, значит выиграла, колманды меняются. Игра в циганочку несколько иначе. Исключается бег, как поймают мяч и меняются. Еще парни играли в рюхи, в карты и т.д. // (л. 8 об.) Дети тоже играли в лапту и циганочку, но больше в разные хороводы, особенно девочки. Например: В гуси лебеди. Один водил и говорил всем гусям и лебедям. *Гуси лебеди домой...*, те отвечали *не смеем*. Водя спрашивал *почему? Серые волки под горой*, водя говорил *Шкиш марш домой*. И все гуси и лебеди бегут в сторону води в назначенное место, а вода кого поймает тот и будет воде и т.д. (*играли наз. кизитых*)

Хоровод собирались в кружок взялись за руки одна в середине, все вокруг нее ходят и поют. Как на Олин (*называют имя*) именины испекли мы каравай вот такой вышины, вот такой ширины, вот такой нижины, вот такой ужины, каравай, каравай, кого любиш выбирай. Оля отвечает я люблю конечно всех, но всех милее Ваня мне, и так // (л. 9) Ваня становится в круг и игра продолжается, а Ольга за руки берется со всеми.

Игра А мы просо сеяли

Две команды, друг против друга навстречу делают несколько шагов и обратно назад в такт со словами песни.

1. А мы просо сеяли сеяли, ой дид ладо сеяли, сеяли.

2. А мы просо вытопчем, вытопчем ой дид ладо вытопчем, вытопчем

1. А чем же вам вытоптать, вытоптать ой дид ладо вытоптать, вытоптать

2. А мы кони выпустим выпустим ой дид ладо выпустим выпустим

1. А мы кони в плен возьмем в плен возьмем ой дид ладо в плен возьмем

в плен возьмем

2. А мы кони выкупим, выкупим ой дид ладо выкупим, выкупим

1. А чем же вам выкупить выкупить ой дид ладо выкупить выкупить

2. А мы дадим сто рублей сто рублей ой дид ладо сто рублей сто рублей

1. Нам не надо сто рублей сто рублей ой дид ладо сто рублей сто рублей

2. А мы дадим тысячу тысячу ой дид ладо тысячу тысячу

1. Нам не надо тысячу тысячу ой дид ладо тысячу тысячу тысячу

2. А чего ж вам надобно надобно ой дид ладо надобно надобно

1. А нам надо девицу девицу ой дид ладо девицу девицу

2. У девицы имя есть имя есть ой дид ладо имя есть имя

1. По имени Машеньку Машеньку ой дид ладо Машеньку Машеньку

2. Наша Маша, дурочка, дурочка ой дид ладо дурочка, дурочка

1. А мы ее выучим выучим ой дид ладо выучим выучим

2. А чем же вам выучить выучить ой дид ладо выучить выучить

1. Шелковой плеточкой плеточкой ой дид ладо плеточкой плеточкой

2. Она будет плакаться, плакаться ой дид ладо плакаться, плакаться

1. А мы ее утешим, утешим ой дид ладо утешим, утешим

2. А мы дадим пряничка, пряничка, ой дид ладо пряничка, пряничка

1. Забирайте Машеньку, Машеньку, ой дид ладо Машеньку, Машеньку

2. Оставайтесь дурочки, дурочки, дурочки, дурочки дурочки, дурочки

// (л. 10) Игра Положу я выюн на правое плечо, хороводная.

Игра прыгать через веревочку. Два ивовых прута тонкими концами связывали и прыгали

Интересная игра в камушки.

Пять одинаковых камушек размер кончик большого пальца. Сидя на полу или на лужайке девочки, пять камушек на правой руке подбрасывали вверх и поворачивали руку тыльную сторону вверх камушки падали на тыльную сторону руки и опять подбрасывали вверх и руку поворачивали в первоначальное положение и сколько камушек удалось поймать кто больше поймает то начнет первый игру. Игра начинается четыре камешка положить на пол, а один пятый камешек бросать вверх на такую высоту чтобы успеть с пола один камешек взять и поймать подброшенный вверх и так все четыре камешка по одной подобрать затем. По два камешка таким же методом // (л. 10 об.) затем три камешка и один, потом все четыре успеть подбросить вверх один, а четыре сразу с пола взять. Потом два камешка одновременно подбросить, а остальные по одной штучке хватать с пола но один камень левой рукой надо ловить. Затем два камешка правой рукой по очереди подбрасывать в верх и успевать по одной камешке с пола подбирать. Эта игра называется давайгуа кивюзила кизуама (давайте в камушки играть)

Игра со выюном я хожу, со выюном я хожу я не знаю куда выюн положить, я не знаю куда выюн положить, положуу я выюн, положуу я выюн, положу я выюн на правое плечё, положу я выюн на правое плечё (в кругу один человек ходит с платочком и кладет платочек на плечо затем на другое тому кто ндравиться) А со правого, а со правого, а со правого на лево положу, а со правого на лево положу. // (л. 11)

Празднованье Троицы — Стройча — Стройчане.

Перед каждым праздником в домах очень было принято убираться, мыть все чистить вилки ножи, самовары терли мелким песочком или кирпич о кирпич терли, а зимой если песку нет то из бани принесут самые обгорелые камни и камень о камень трут и получается песок — чууру и этим чууру чистили самовар бывает с керосином и с клюквой. Это медные самовары, а белые самовары мылом мыли. Улицу вокруг дома тщательно подметали, на дорогу и в канавы не разрешалось ни мусор бросать ни воду грязную лить после мытья полов, выливали в огороде



в определенное место. Из леса приносили березовых веток украшали избы, за карточки на стенки совали за зеркало и в сенях и везде где только может ветка удержаться наз. *койвузет варбазет*. В Троицу утром рано шли в церковь, кто и на лошади ехал // (л. 11 об.)

Дети в каждый праздник, зная в какое время из церкви или из ярмарки народ будет ехать, то шли ворота открывать, так у ворот и стояли, кто спасибо скажет, кто бублик даст, пряник или конфетку, семечек горсть В каждой деревне были в обоих концах заборы — изгороди и ворота, от скота и поля были отгорожены, поэтому ворот много был и дети ко всем воротам ходили ради интереса, никто их не заставлял. Мода чтоли, но и интересно было, что народ нарядный праздничный и это все радовало. После обеда в Троицу молодежь шла гулять на речку за три километра на Медведицу. Туда приходили молодежь из окружающих деревень. с гармошками, ходили вдоль берега с песнями, собирались в кучки кадрили танцевали, плясали частушки пели, знакомились просто в танцах, кадрили лучшее знакомство. А вечером каждый в своей деревне гуляли, по долгу. В сенокос гуляли иногда // (л. 12) всю ночь, и прямо после гулянья переоденуться и на покос не спавши.

Когда поспевают ягоды и грибы, то на гулянье уже и договариваются, когда пойдут за ягодами, в лес ходили всегда гурьбой много собиралось девчат, с песнями, дорогой карзинки бросали вперед, если карзинка на бок ляжет, то не полную карзинку наберет, если на дно встанет то полную. За клюквой в лес строго в первый раз в один день, тут уж деревня деревне весть посылает женщины другу другу что в такое то Воскресение пойдём за клюквой уже созрела, и в этот день со всех деревень рано утром шли в болото клюквы набирали много иногда по мере мера это пуд, приблизительно, иногда на лошади встречали, если болото далеко.

454

Сенокос начинался с первого Июля и к первому Августу кончался с первого августа жатва до Спаса дня *Спасу* 19 VIII а там лен поспевал. // (л. 12 об.)

Сено косить вставляли рано по росе, говорили *коси коса пока роса*. Хозяйка оставалась дома печку топить готовить. Завтрак косарям носили дети, после обеда шли на поле сено грести и вывозить, в огороде в копны складывали, а на следующий день сушили. все дети имели свои грабельки и помогали взрослым убирать сено. После обеда взрослые спать ложились. А дети, дежурили вернее следили за тучами. Все на запад смотрели как только черная тучка бегут сообщать старшим, надо скорей сено убирать, свое успели убрать, надо соседям помочь бегут помогать соседям, до 7-10 телег иногда в день сушили. В телеге 10 пудов.

Гаданье.

Как-то ходили поросенка слушать?

Иногда девушки и парни с вечера ходили с палочкой стучали под окнами в стенку и спрашивали *как моего жениха зовут* // (л. 13) или *невесту как зовут*. В избе ктонибудь отвечает как можно смешнее имя придумают, а иногда узнают по голосу, кто спрашивает и знают с кем гуляет парень или девушка то назовут серьезное имя.

Еще гаданье. Принесут с колодца воды чистой, но чтобы долго никто не брал до этого воды из этого колодца, золы принесут из бани. Садятся за стол перед собой поставят зеркало, а с двух сторон свечи две зажгут, на белую бумажку насыпят золы из бани принесенной, на эту золу ставят стакан с водой, а в стакан кладут обручальное кольцо, все это перед зеркалом, другие огни погашены только две свечи горят с двух сторон зеркала. Загадывают мысль про себя кому чего надо, например. Суженый ряженный покажись мне и надо посмотреть в зеркало, отражение в кольцо которое в стакане в воде. Только в зеркало и думать // (л. 13 об.) что загадано, а загадывать можно что угодно, кого что интересует.

Еще гаданье. Олово льют — *оловуа валетах/валетых*. Топиться печка в посудино, ну хотя бы в консервную баночку кладут кусочек олова и баночку ставят в топящую лежаночку растапливают олово, допустим загадала женщина, как у меня роды пройдут? Если благополучно то купель получишь, если умру то гроб... и вот олово растаяло тогда в пригodoвленную в миске в холодную воду опрокидывают олово и получается какая нибудь фигурка на подобие задуманного и других гаданий много методов было?

Верования. Я слышала, что предлагали кому-то взять в тряпочку земли в карман, куда-то отправляли кого-то в дальнюю дорогу?

Если попадал сверчок в дом, он жил за печкой и его обаривали кипятком. // (л. 14) Домовые считалось жили в каждом доме во дворах (ласки — домовой называли). Если залюбит животное то гладит, ласкает, а если залюбит лошадь, то косы плетет, а если которую не залюбит то щекочет, не дает есть и лошадь худеет, визжит по ночам, хозяин уже знал, что домовый беспокоит и идет ночью с фонарем. Многие видели это животное.

Лесовые. Когда бабушка сердилась на внуков то пугала лешим, вот придет говорит леший из леса я вас отдам, и однажды я слышала отец сказал, что леших больше нет, последнего убили?

Слышала, что говорили как будто лешие воровали девушек, и в лес разрешали ходить только гурьбой. *Айин* (много) и *эй эрота народошта*, придерживались вместе. // (л. 14 об.)

Заблудившихся в лесу лес держал говорили, в таком случае надо перекреститься и что-то сказать вроде молитвы.

Суеверия. В солонку не разрешалось макать ибо соленая жизнь будет это плохо.

Вечером не разрешалось подметать пол тем более выносить мусор. Это плохо?

Летние работы кончались к первому сентября но со льном работы осенью много было стелили лен в сентябре, но он должен лежать на земле 6 недель, пока не подойдет. Иногда лен поднимали уже заморозки снег холода, складывали — *нюапүзих* для просушки, затем связывали в снопики и увозили в гумно, ригу топили толстыми чуреками, пнями выкорчеванными за ранее приготовлены дольше горят, на следующий день мяли, трепали итак всю осень и дальше зиму работали со льном до самой пасхи, пряли ткали и т.д. // (л. 15)

455



Какие песни пели из моей памяти

1. В саду при долине громко пел соловей
2. Все уж пережито.
3. Под ракитою зеленой
4. Уж вы сени мои сени
5. Посея лебеду на берегу.
6. Пойду-ль я выйду-ль я
7. Куманек спобывай у меня
8. Последний час разлуки
9. Прощайте ласковые взоры
10. Среди долины ровныя
11. Кольцо души девицы
12. Гляжу как безумный на черную шаль.
13. Сижу за решеткой
14. При лужке, лужке
15. Тамара. Высокой теснине дарьяла
16. Поехал казак на чужбину далеко
17. Ни кола ни двора
18. То не ветер ветку клонит // (л. 15 об.)
19. Не брани меня родная.
20. Коробушка
21. Меж высоких хлебов затерялся
22. Степь да степь кругом
23. Сиротой я росло
24. Рябина
25. Когда я на почте служил ямщиком
26. Была тихая погода
27. Хулигана я страшно любила
Даже жить без него не могла, Польты
Носят они на распахку финский ножик
Всегда под ремнем.
28. Бродяга к байкалу подходит
29. Разлука ты разлука, чужая сторона
30. Катюша. Проходила не раз за стадами овец деревенская Катя пастушка
31. Перевоз Дуня все ждала
32. Хаз булат удалой
33. Из-за острова на стержень
34. Златые горы
35. Хороша эта ноченька темная // (л. 16)
36. Живет моя красotka
37. Чудный месяц плывет над рекой
38. По диким статья Забайкалья.
39. По дону гуляет
40. Липа вековая
41. Несчастный уродился.
42. Потеряла я колечко

43. Раз полоску Маша жала.
44. Дубинушка.
45. Ах ты доля
46. Александровский централ
47. Во субботу день ненастный
48. Хуторок
49. Карие глаза
50. Васильки
51. От павших твердынь порт Артур
52. Маруся отравилась.
53. Вот мчится тройка почтовая
54. В темном лесе // (л. 16 об.)
55. Глухой неведомой тайгой.
56. Летела пава. Через синие моря.
57. Не брани меня родная.
58. Ночь темна темнешенька
59. Коробушка
60. Полюшко поле.
61. Сидел рыбак веселый.
62. Уж ты сад ты мой сад.
63. Что так жадно глядишь на дорогу.
64. Во саду-ли в огороде (игровая)
65. Пряха. В низенькой светелке.
66. Лучина, лучинушка
67. Хожу я гуляю, девок выбираю (игровая)
68. Уж вы сени мои сени
69. Дуня тонко пряха
70. Куманек спобывай у меня.
71. Ах зачем эта ночь, так была хороша
72. Помню я еще молодухой была.
73. Лучина лучинушка // (л. 17)
74. На мурманской дорожке
75. Сама садик я садила, сама буду поливать
76. Черный ворон.
77. За грибами в лес девицы гурьбой собрались
78. По чистому полю, голос раздается
79. Раз в циганскую кибитку мы случайно забрели
80. Соколовский хор у яра
81. Карельская детская песенка

*Лиичун, лиичун лиичузелла вагиин / Качалась качалась на качельке белое /
платьян маравтын, тулин кодих итин / платье запачкала пришла домой пла-
кала / итин, мама шано не беда / плакала, мама сказала не беда.*

82. *Истуув тютте икунала шуутяв брихуа / сидит девка на окне кормит пар-
ня / талкунала, талкуна муиги, лини тютеля хуигин / [по мнению А.Ф.
слово талкунала не переводится, но талкуна — овсяная заболтка из толк-
на] талкуна, талкуна кислый, стало девке стыдно.*



// (л. 17 об.) У покойника.

Скоро, скоро день прискорбный и час смертный настанет. Скоро ангел мой господин чашу горькую поднесет.

Он разделит душу с телом, а душе он даст приказ. Ты иди скорее в Богу, он потребовал сейчас. Ах как страшно и ужасно, на ответ к Богу ийти. А еще хуже и страшнее, все грехи с собой нести.

Я явлюсь к лицу христову, за престолом он сидит. За мои грехи велики, на меня он не глядит. И с поникшей головою, на коленях мне стоять, горько плачу и рыдаю, да уж поздно мне рыдать, сладко пил я пировал я, не щадил сирот и вдов. Бедным нищим не дарил я не признал я Божьих слов. Постные дни я не постился, говорил, что есть не грех, закон Божьи не признавал я и принимал я все за смех. Бога сердце не имел я, // (л. 18)

говорил, что Бога нет. А теперь стыдно пред Богом, мне за это дать ответ. Отца и мать не почитал я, все старался раздражать. А мне стыдно пред Богом, мне за жизнь ответ давать. А по правую сияет мой Ангел Божьи свет. Посмотрел ему я в руки, добрых дел у меня нет. А по левую посмотрю я, искушитель мой стоит. Все грехи мои тяжелые он в руках своих держит. И от юности моей, все написано у него. Прочитал он зарыдал я, не соврал он ничего. А потом Христос сказал мне земле ведь закон. Кто его не почитает, тот пойдет в вечный огонь. Горько плачу и рыдаю, но уж поздно мне рыдать. Добрых дел я не имею, царства Божья не видать.

Стих.

Все живем на этом свете и недоумеваем о том, все близится к смерти. Каждым часом, каждым днем. Все живем и все стремимся, украшаем // (л. 18 об.) тела, а об этом не мечтаю, а к чему наша душа, Чем мы душу украшаем, что для неё мы припасли. И какую же угодю, мы для Бога принесли. Вот настанет это время и придет тот страшный час. Мы от ангелов небесных, из трубы услышим глас. Все живые и мертвые, будут сетовать ходить. Все станете пред престолом, вас господь пришел судить. Только праведные души, будут радостно взирать. А мы грешные, несчастные, будем тяжело вздыхать. Будем мы просить у Бога, чтоб Господь послал для нас. Для души на покаяние, помолиться один час но Господь тогда ответит, поздно вы хватились. Были у вас года свободны, что — ж вы не молились. Я давно за вас стучался, вы закрылись до меня. Оставалось вам немного, не хотели потерпеть. Как-же вам не страшно будет. В море огненном кипеть. Раньше вы меня не // (л. 19) знали, теперь я не знаю вас. Вы получите награду, кто чего себе припас. Все вы праведные души, встаньте в правую сторону, А по левую идите, потешайте сатану, скрежещающими зубами, отойдите от меня. Вы за божье не почтение не минуите огня. Аминь.

Последняя ночь у гроба.

Зачем так рано ты увяла. Точно роза средь весны. Лишь только листья распустились, и тут поблекли все они. Давно-ль мы видели цветущим. Полной жизни тебя Сейчас-же видим здесь лежащим потухшим взором уж тебя, сомкнулись очи дорогая, они уж больше не глядят. Уста сложились в улыбку,

но ничего не говорят, не говорят о тех страданиях, о тех печалях и скорбях, когда рекой лились слезы, В твоих прошедших скорбных днях, но чем же милая, ты жизнь цветущую свою, или все горести печали. Подорвали жизнь твою. Или работой непосильной, мы все измучили тебя. // (л. 19 об.)

О Настя милая за это, Прости несчастную мен. Я так несчастна, что теряю, ту ценность, чем я дорожил, на век с тобою я прощаюсь, Та которую любила. Прощай же милая родная. Спи спокойно вечным сном. Да будет устлана цветами, дорога на пути твоим.

На могиле дорогой Настеньки

Вот я пришла к тебе родная, твою могилу посетить, чтоб вблизи тебя родная, мне здесь плакать погрузиться. Тебя тревожить я не буду, не буду громко я рыдать, но только буду на могилку я слезы горькие ронять. И пусть одна из слез горючих, к тебе тихонько постучит. И ты проснешься и услышишь, что кто-то тут вблизи стоит, что кто-то туту с тоской глубокой стоит и слезы тихо льет. В тоске большой и безнадёжной, она Наташу милую зовет. О встань ты встань моя родная, на миг из кельи гробовой. // (л. 20) Утешь сестру хотя немножко и побеседуй здесь сомной. Но вот ни звука ни ответа, глух на нем могильный холм, лишь я стою здесь одинокий и озираюсь кругом. А вокруг меня весна сияет, и солнце блещет надомной, Ах видно солнце ты не знаешь, что Наташа спит в земле зырой, где нет печали где нет коварства злых людей, где излечатся сердца раны. Всех пострадавших здесь людей. Прощай же милая родная, тебя я буду посещать. Но будет времечко такое, приду и я сюда лежать. Тогда уж больше не разлучат нас. Наташа милая стобой, И мы навеки вместе будем, спать в тихой келье гробовой.

Мысли согласно времени.

Придет пора и перестанет сердце биться. Настанет день и не увижу, я больше завтрашнего дня, хотя и прожито не мало, но все же грустно умирать, мир так прекрасен и печально его // (л. 20 об.) Навеки покидать, хотя и с горестями часть жизнь свою я прожил, но горе с временем стиралось И жизнь я все-таки любил, но неизбежный срок подходит, придется все же умирать. И самых близких и любимых, я должен здесь всех оставлять. И по-несутся телеграммы моим родным по городам, и те печальные известия, понесут моим детям, и дети милые примчатся, как к опустевшему гнезду, и печальные увидят как безмолвно я лежу. Уж не встречу как бывало, я их с молитвой у крыльца. Ах вы милые не скажут, мои сомкнутые уста.

Глаза закрыты и не смотрят, уже сердечной теплотой. В тоске глубокой и тревоге, пройдут те тягостных два дня, гроб приготовят и могилу, все это надо для меня. В сосновый гроб меня уложат, соседи близкие придут, и в последний путь печальный меня родные понесут. Уж не окину своим // (л. 21) взором, последний раз свой дом родной и безвозвратная отправлюсь, в край неведомый другой. В глазах печальная картина, точно лес густой крестов, А в сторожке у ограды, могила вырыта готова. И вот последнее прощанье, и расстаемся навсегда. И нет ужасней тех мгновений, нигде

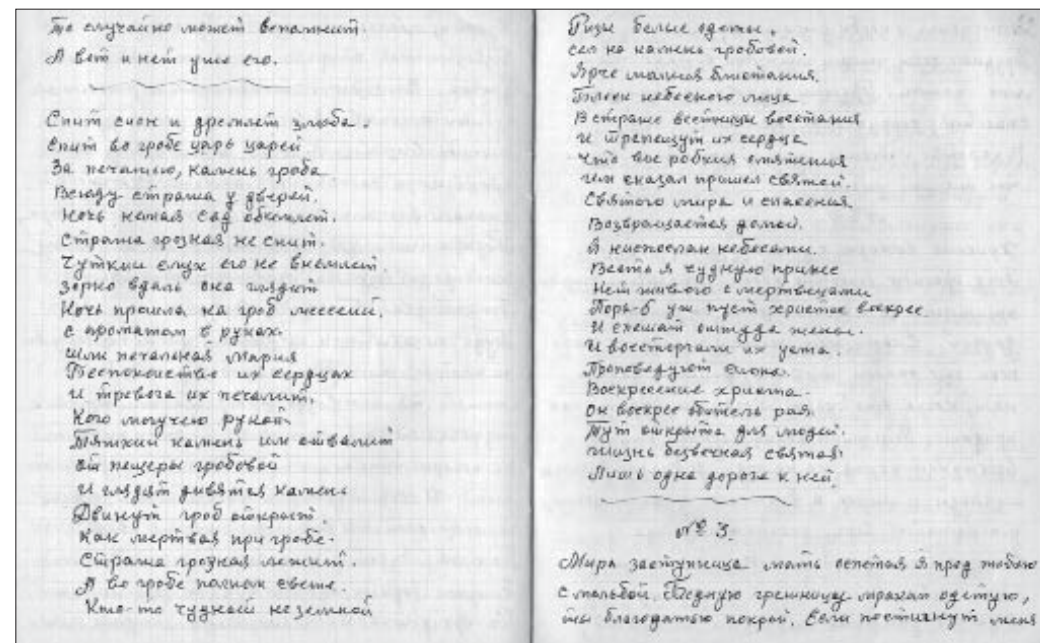


на свете никогда. Родных любимых, небо, солнце. Уж не увижу никогда. Гвоздями крышку заколотят. Прощай свет Божьи навсегда.

Туда ни зависть и не злоба, уж не последуют замной, землю быстро гроб заруют, быть может тяжко воздохнут, лопатой холмик подровняют, с тоской посмотрят и уйдут, не погорюет не поплачет, Верный друг весны моей. И свежий холмик не примочит, слезой горячею очей. И точно все было на свете. То кто будет там лежать, лишь только близкие родные, порою будут вспоминать. Да пройдет порой знакомый, мимо дома моего. // (л. 21 об.) То случайно может вспомнит

А вот и нет уже его.

Спит Сион и дремлет злоба.
Спит во гробе царь царей.
За печатью, камень гроба.
Всюду стража у дверей.
Ночь немая сад объемлет.
Стража грозная не спит.
Чуткий слух его не внемлет.
Зорко вдаль она глядит.
Ночь прошла на гроб мессий.
С ароматом в руках.
Шли печальная Мария
Беспокойство их сердцах
И тревога их печалит.
Кого могучею рукой. Тяжкий камень им отвалит
От пещеры гробовой
И глядят дивятся камень
Двинут гроб открыт.
Как мертвая при гробе.
Стража грозная лежит.
А во гробе полном свете.
Кто-то чудный не земной // (л. 22).
Ризы белые одеты.
Сел на камень гробовой.
Ярче молния блистания.
Блеск небесного лица
В страже вестницы восстания
И трепещут их сердца
Что все робкие сметения
Им сказал пришел святой.
Святого мира и спасения.
Возвращается домой.
Я ниспослан небесами.
Весть я чудную принес
Нет живого с мертвецами
Пора-б уж пуст Христос воскрес.



Рукопись А.Ф. Любимовой

И спешат оттуда жены.
И восторгали их уста.
Проповедуют Сиона.
Воскресение Христа.
Он воскрес обитель рая.
Тут открыта для людей.
Жизнь безвечная святая
Лишь одна дорога к ней.

№ 3.

Мира заступница мать оспетая я пред тобою с мольбой. Бедную грешницу мраком одетую, ты благодатью покрой. Если постигнут меня // (л. 22 об.) Испытания, скорби утраты враги.

Трудные часы жизни минуты встань ты и мне помоги. Радость духовного жажду спасения сердце мое положи.

В царство небесное миру утешенье путь мне прямой укажи.

№ 4

Христос выходил с учениками из храма. Пред красною смертью своей. И полными скорби прощальными словами учил он любимых друзей. Скажи нам учитель последнее слово пока еще снами живешь. Учитель скажи нам, когда это будет, когда ты судить нас придеши. Услышите войны военные



Ольга Андреевна Белякова за чаем. До выхода на пенсию работала сельской учительницей. Из ее рукописной тетради А.Ф. Любимова переписала духовные стихи. Фото О.М. Фишман (1982 г.)



слухи, восстанет народ на народ. И будут болезни и глады и моры и братская кровь потечет, уменьшится вера, угаснет надежда, в сердцах охладет любовь, и многие люди тогда соблазнятся, польют неповинную кровь. Когда-же увидите мерзость во храме, // (л. 23) То знайте, что суд при дверях, готовьтесь чтобы двери не закрылись пред вами, держите светильник в руках.

Великая скорби польются на землю и страшные муки придут. И скажут народы, покройте нас горы, а горы на них не падут. И смерти поищут они в эти минуты, но и смерть от людей убежит.

Кто находится вне дома, а в поле пускай он домой не спешит. И солнце померкнет и месяц и звезды небесного свода спадут, из мертвых восстанут земные народы, Пойдут на Божественный суд.

Явится крест лучезарный на небе и будет как солнце сиять. Избранные чада восстанут сначала радостно буду взирая, за ним последуют толпы народа, от края до края земли, и вся содрогнется земная природа, пред страшным престолом судьи // (л. 23 об.)

«Кукко» пируа на толстой корке с картошкой или с рыбой, капустой начинки и с двух сторон закрыт к середине.

Месяц называется куу, кувен пиах (спустя месяц)

Дни недели: 1. эншимяне арги

2. тоине арги, Тойеаргене (во вторник)

1. Колмашпайвя. Колманапиана (в среду)

2. Неляшпайвя. Нелянапиана (в четверг)

3. Пиатинча Пиатинчана (в пятницу)

4. Шуоватта. Шуоватане (в субботу)

5. Пүханпайва. Пухянпиана (в воскресенье)

Год называют Вуожи. Вуовен кайкин (целый год)

Список сокращений

АЕВ	— Архангельские епархиальные ведомости
АРЭМ	— Архив Российского этнографического музея
АТГОМ	— Архив Тверского государственного объединенного музея
БАН	— Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург)
ВЕВ	— Вологодские епархиальные ведомости
всг. гов. кар. яз.	— весьегонский говор карельского языка
ВУФ ГАВО	— Велико-Устюжский филиал Государственного архива Вологодской области
ГААО	— Государственный архив Архангельской области
ГАВО	— Государственный архив Вологодской области
ГАТО	— Государственный архив Тверской области
ГАТОМО	— Государственный архив Томской области
ЕУСПб.	— Европейский университет в Санкт-Петербурге
ЖС	— Живая старина
ИРГО	— Известия Русского Географического общества
ИРЛИ	— Институт Русской литературы (Пушкинский дом)
ИЭ АН	— Институт этнографии Академии наук
ИЯЛИ КНЦ	— Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН
УРО РАН	— Институт языка, литературы и истории Коми филиала Академии наук СССР
ИЯЛИ КФАН СССР	— Карельский научный центр Российской академии наук
КарНЦ РАН	— Коми научный центр Уральского отделения РАН
КНЦ УРО РАН	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого «Кунсткамера» РАН
МАЭ РАН	— Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова
МГУ	— Межрегиональный институт общественных наук
МИОН	— Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН
НА КНЦ УРО РАН	— Национальный архив Республики Коми
НАРК	— Научная библиотека Томского государственного университета. Отдел рукописей и книжных памятников. Архив археографической экспедиции (ААЭ)
НБ ТГУ ОРКП	



ОР РГБ	— Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ОРКиР НБ МГУ	— Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В.Ломоносова
ПМА	— Полевые материалы автора
РАГС	— Российская академия государственной службы
РГАДА	— Российский государственный архив древних актов
РГБ	— Российская государственная библиотека
РГИА	— Российский государственный исторический архив
РГГУ	— Российский государственный гуманитарный университет
РГНФ	— Российский гуманитарный научный фонд
РГО	— Русское географическое общество
РЭМ	— Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)
СВГ	— Словарь вологодских говоров / Под ред. Т.Г. Паникаровской. Вологда, 1983–1997
СГРС	— Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К.Матвеева. Екатеринбург, 2001–2011. Т. 1–5
СПбГУ	— Санкт-Петербургский государственный университет
СРГК	— Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С.Герд. СПб., 1994–1996. Вып. 1–3
СРНГ	— Словарь русских народных говоров. Л.; СПб., 1965–2010. Вып. 1–43
СЭ	— Советская этнография
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы
ТОКМ	— Томский областной краеведческий музей
ЦНСИ	— Центр независимых социологических исследований
ЭО	— Этнографическое обозрение
FFS	— Folklor Fellows Communications. Helsinki
SEEFa	— Slavic and East European Folklore Association
SUST	— Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia

Сведения об авторах

Данилко Елена Сергеевна —

доктор исторических наук, заведующая этнографическим научно-образовательным центром Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Автор более ста научных публикаций по истории и культуре старообрядчества и этнографии народов Урало-Поволжья, в том числе монографии «Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры» (2002). Режиссер ряда визуально-антропологических фильмов о старообрядчестве. С 2005 по 2009 г. была Исполнительным директором Ассоциации этнографов и антропологов России. Исполнительный директор Московского международного фестиваля визуальной антропологии «Камера-посредник».

Дутчак Елена Ерофеевна —

доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории Национального исследовательского Томского государственного университета. С 1987 г. по настоящее время организатор и участник археографических экспедиций в скитские поселения на территории Томской области. Автор работ по истории старообрядческого согласия странников и поздней кириллической книжности, в том числе монографии «Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XX вв.)» (2007).

Ипполитова Александра Борисовна —

кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник фольклорно-этнографического отдела Государственного республиканского центра русского фольклора (г. Москва). С 2002 г. участвует в фольклорных и этнографических экспедициях на Русском Севере, в Центральной России и Хакасии. Автор монографии «Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники» (2008) и работ по фольклористике, этнобиологии, истории науки.



Литвина Наталья Викторовна —

старший научный сотрудник Архива РАН. С 1994 г. участвовала в комплексных археографических экспедициях МГУ в Верхокамье, на Южную Вятку, в Брянскую и Гомельскую обл., в Республику Молдова, а в 1999–2003 гг. принимала также участие в археографических экспедициях Томского государственного университета. С 2003 г. — руководитель экспедиций Архива РАН в районы Верхокамья, Горной Шории и республики Алтай. Соавтор издания «Чулеш и Килинск, XXI век: Межкультурная коммуникация староверов-беспоповцев, челканцев и шорцев. Полевые материалы 2001–2005 гг.» (2005), автор статей по визуальной антропологии, истории повседневности, истории науки.

Орлова Ольга Олеговна —

преподаватель Российского государственного гуманитарного университета, участник археографических экспедиций МГУ с 2008 г.

Публичук Екатерина Владимировна —

выпускница РГГУ, участница этнологических экспедиций в Карелию и Вологодскую область, исследователь заговорно-заклинательной традиции и народной медицины.

Смилянская Елена Борисовна —

доктор исторических наук, профессор факультета истории Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». С 1975 по 1997 гг. участвовала в археографических экспедициях МГУ. Автор работ по истории и культуре России XVIII–XX вв., в том числе монографий «Дворянское гнездо в России середины XVIII века: Тимофей Текутьев и его „Инструкция о домашних порядках“» (1997), «Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в.» (2003), «Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура» (в соавторстве с Н.Г.Денисовым; 2007), «Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой» (в соавторстве с М.Б.Велижевым и И.М.Смилянской; 2011).

Сморгунова Елена Михайловна —

кандидат филологических наук, профессор Колледжа «Наследие», преподаватель древних языков и Библийской археологии. В Институте русского языка АН СССР участвовала в составлении Словаря русского языка XI–XVII вв., Атласа русских народных говоров, Обратного словаря русского языка. Опубликовала переводы на современный русский язык ряда Библийских книг. Автор работ по истории книги и русской письменности, в том числе «Le rôle du livre dans la christianisation de la Rus'» (в сборнике «988–1988: un millénaire. La christianisation de la Russie ancienne». UNESCO, 1989), «Язык закона» (в соавторстве, 1990). Принимала участие в диалектологических и археографических экспедициях МГУ (с 1973 г.) и этнографических Пермского госуниверситета (с 1976 г.).

Топорков Андрей Львович —

член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, профессор Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ). Автор работ по русскому и славянскому фольклору, славянской и общей этнографии, истории русской литературы, в том числе монографий «У истоков этикета: Этнографические очерки» (в соавт. с А.К. Байбуриным, 1990); «Теория мифа в русской филологической науке XIX века» (1997); «Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика» (2005); «Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.» (2010).

Фишман Ольга Михайловна —

доктор исторических наук, заведующая отделом этнографии Северо-Запада России и Прибалтики Российского этнографического музея (СПб.), заслуженный работник культуры РФ. В России и за рубежом (Финляндия, Венгрии, Эстония, Латвия, Литва) опубликовала более 200 работ в области баллистики и финно-угроведения. Многие годы исследует этническую и этноконфессиональную историю и культуру карел вне территории исторической родины (тихвинские карелы, тверские карелы). В монографии «Жизнь по вере: тихвинские карелы» (2003) и ряде последующих статей разрабатывает методологию междисциплинарного изучения феномена нерусского старообрядчества.

Чувьуров Александр Алексеевич —

кандидат исторических наук, музейный работник высшей категории отдела Поволжья и Приуралья Российского этнографического музея (СПб.). С 1993 г. по 2010 гг. принимал участие в различных этнографических экспедициях (РЭМ, КНЦ УРО РАН, НМРК), занимающихся изучением старообрядческого населения в Республике Коми, Новгородской и Псковской областях, Республике Алтай, Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан. По данной теме им опубликовано около 100 работ.

Summary

In this collection of essays entitled **"One's Own Land, One's Own Faith: The Present and the Past in Russia in the Twentieth and Twenty-First Centuries"** scholars from Moscow, St. Petersburg, and Tomsk analyze various aspects of biographical narratives, and oral interpretations of religious texts and social practices assembled from work conducted out in the field as well as archival records.

The book is divided into four sections. In the first section Olga Fishman and Elena Smorgunova discuss the experience of fieldwork and specific aspects of collecting biographical narratives. They analyze strategies of recording field interviews (such as self-identification and distancing strategies), verbal and non-verbal ways of communication, the conditions of and barriers encountered in fieldwork, as well as modern fieldwork methods.

The next section is called **«Faith and Life Just before the End of Time»**.

Based on extensive field work among the Old Believer communities of the Upper Kama, Elena Smilyanskaya's chapter examines oral narratives about faith and salvation among priestless Old Believers. . The author explores the profound changes brought about by the declining role of the book in the Old Believer confessional culture at the end of the twentieth century. The conversations between scholars and Old Believers that took place in the decades from the 1970s until the early 2000s demonstrate major generational changes in the religious outlooks of the representatives of these confessional rural communities, resulting in the diminution of their roles in reading and interpreting sacred text which for centuries had been at the core of communal religiosity. As a result, the traditional "ideological community" of spiritual leaders bringing sacred truths to the faithful gave way to a "textual community," as defined by B. Stock. In textual communities the role played by learned members is minimal: the learned elders merely familiarize the illiterate with the sacred texts and stimulate the faithful to come up with interpretations of their own. This shift became apparent as early as the latter part of the 1980s. While clinging to material traditions, such as prescribed types of clothing, shoes, and food, and specific ways of preparing food, religious leaders embraced new interpretations of spiritual and theological values, involving such things as justification of the faith, intercession of the saints, and the symbolism of sacred space. Their renditions of biblical and hagiographical texts became increasingly

divorced from the written word and instead created an original legendary tradition that interpreted given liturgical and doctrinal norms in novel ways. The religious leaders' reverence for the sacred text was seamlessly blended with unorthodox interpretations. As they creatively adapted to the demands of modernity, they nonetheless clung stubbornly to ancient cultural norms.. The decline of book-centered religiosity among the Old Believer traditionalist communities resulted in a fusing of ancient and novel interpretational models that guided the faithful in their quest for personal salvation.

Elena Dutchak in her chapter presents narratives about daily life in monastic Old Believer communities, which voluntarily chose confessional isolation and asceticism. The history of these monastic-type communities (*skits*) in Siberia is connected to the colonization of the Russian hinterlands, as well as to the macro-social processes of collectivization, Soviet atheism, and other aspects of Soviet life. One finds there a traditional understanding of monasticism as providing apostolic service to the whole world (Old Believers emphasized primarily messianism and their confessional exclusiveness). The skit narratives help explain why the Old Believer monastic-type communities remain a unique phenomenon in the contemporary world. The author demonstrates that the regulation of behavior and the practice of repentance, as well as the transmission of confessional knowledge through new forms of oral narratives are helping these communities to resist the growing influence of the outside world and to preserve their collective identities.

Alexander Chuvyurov's chapter examines the Komi Old Believers' perceptions of 'the other' and the 'other's faith.' . His presentation of narratives on these issues is accompanied by a historical study of the ways in which the Komi settled along the Pechora River and its tributaries, as well as by his observations about the unique features of the contemporary religiosity of the Komi Old Believers (of both Pomortsy and Stranniki denominations), including their understandings of righteousness and unrighteousness, and their eschatological outlooks.

Olga Orlova's work involves an analysis of Old Believer oral legends about patriarch Nikon, recorded in the late twentieth and early twenty-first centuries. In studying different types of constructions of the image of the enemy among Russian Old Believers, the author focuses on the ways in which Patriarch Nikon became a precursor of the end of the world for Russian Old Ritualists. She argues that the image of Nikon as enemy is one of the important components in determining and preserving religious identity for this religious denomination.

The section **'Magic and Mythology in Daily Life'** consists of two essays, both of which are based on field studies in the Russian North.

Ekaterina Publichuk and Andrey Toporkov focus their attention on the biography, beliefs and everyday magical practices of the healer Baba Mania from the Vologda village of Andoma. As a modern rural healer she was extremely sociable in the interviews the authors conducted with her. . Allowing them to videotape and record all of her narratives, she vividly recounted stories about the past and shared her religious views. She also demonstrated simple techniques of magical healing and even dictated the «spells» that accompany the healing rituals. The materials about Andoma's healer allow us to make sense of the social role of a traditional healer in a modern agricultural community. This lonely and elderly disabled woman's marginality forces her to

invent behavioral and narrative strategies, which present her in various guises as a «good neighbor», a «needed» member of the community, and a pious Christian.

Alexandra Ippolitova and Andrey Toporkov in their publication study several versions of *bylichkas* (short mythological stories) that they recorded from the same informant in the village of Tihmaniga, Kargopoli district of Arkhangelsk region, in 1994 and 2002. The events, described in the stories, are associated with various stages of the informant's autobiography. Due to their autobiographical nature, the *bylichkas* are considered not separately but against the broad background of other prose texts in the informant's repertoire. In comparing those texts that convey a similar motif, the authors examine what remains stable in various situations of story-telling and what varies; and thereby identify what elements are important for the informant. They also analyze the hermeneutic problems of dialogue between an informant and a researcher.

The last section, **“One's Own Land and One's Own Time,”** consists of publications by ethnologists Elena Danilko and Olga Fishman.

Elena Danilko's chapter is based on field materials, which she collected in August, 2011 in the town of Novozybkovo of the Bryansk region. She interviewed the former residents of the Old Believers' village Svyatsk, who were resettled after Chernobyl catastrophe. The author tries to find answers to many questions. What meanings does the legendary village, which played such a remarkable role in the history of Old Believers, have for contemporary Old Believers? What losses are irreplaceable for its former residents? How do the cultural concepts of Old Believers influence their understanding of the disaster? In what ways do personal emotional experiences reflect group experiences? And finally, why are some of the old residents returning to their abandoned houses and graves of their ancestors to celebrate the annual church patrons' festival in spite of the fact the village still poses health risks.

Olga Fishman in her work «The Image of The “Small Motherland” in Oral and Written Narratives of Tver Karelians in the Twentieth Century» presents two versions of Tver Karelians' local history, one of which the author recorded herself in oral interviews, and the other of which consists of the biographical texts of the first Karelian local historians in the 1970s and 1980s. The author studies the differences and similarities in the images of a “small motherland” that has remained in people's memory and those narrated by an older rural and urban intelligentsia. Fishman's analysis demonstrates the complementary nature the sources, which she uses to reconstruct individual and collective memories among the Tver Karelians and their transformation over the course of the twentieth century.

Olga Fishman's chapter on «Notebooks Containing the Tales of the Tver Karelian Woman Anastasia F'yodorovna Lubimova» combines research with the publication of an unpublished source, written by the Karelian woman. Lubimova wrote the tales down in 1982 in response to Olga Fishman's request. They are valuable because of the author's self-analysis of survived experience, of their expression of a high degree of historical memory, of how Russian culture have penetrated the Karelian tradition.

Illustrations in the book are mainly taken from authors' collections; the colored inset is a photo-essay by Natalia Litvina on the contemporary life of Pomortsy Old Believers in the Upper Kama region.

Научное издание

*О своей земле,
своей вере, настоящем
и пережитом
в России XX–XXI вв.*

*к изучению биографического
и религиозного нарратива*

Редактор Н.В. Дюмина
Младший редактор С.Д. Боярская
Оригинал-макет А.С. Старчеус

Издательство «ИНДРИК»

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:

(495) 954-17-52
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by

www.indrik.ru
or by tel./fax: +7 495 954-17-52

Налоговая льгота – общероссийский классификатор продукции (ОКП) –
95 3800 5

Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.
31,5 п. л. Тираж 800 экз.
Отпечатано с оригинал-макета