

## СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТЕОРИИ ПАМЯТИ

Рассматривается традиционная идентичность старообрядцев-беспоповцев Южной Вятки в контексте теории коллективной (исторической) памяти. Дается обзор основных подходов к концептуализации понятия коллективной памяти, в том числе с целью изучения старообрядческих сообществ. Анализируются основные детерминанты коллективной памяти локального старообрядческого социума, паттерны, которые определяют характер и стратегии коммеморации, а также тенденции изменений в идентичности старообрядческих сообществ, обусловленные переменами в структуре коллективной памяти.

**Ключевые слова:** старообрядцы; традиция; идентичность; коллективная память.

Категория исторической памяти получила широкое распространение в современных социальных науках. Появлению этого подхода предшествовало обращение истории, социологии и антропологии во второй половине XX в. к изучению «ментальностей» отдельных народов и исторических эпох, коллективной и индивидуальной идентичности. На рубеже 1980–1990-х гг. оформилось направление «memory studies» – «непарадигмальное, междисциплинарное, децентрированное предприятие», по выражению социологов Дж. Олика, Дж. Роббинса [1]. В рамках этого направления предлагалось изучать способы социального конструирования образов прошлого и использования их в коммуникативных практиках. Среди наиболее разработанных сюжетов memory studies следует назвать выявление связи между памятью группы и ее идентичностью. Это не случайно, поскольку обращение к собственному прошлому (реальному или воображаемому) в различных сообществах определяет не только их социальные и культурные константы, но и вектор развития. В данной работе представлен опыт изучения идентичности группы старообрядцев-беспоповцев как отражение коллективной (исторической) памяти ее членов.

Одним из первых к изучению памяти как социального феномена обратился французский социолог М. Хальбвакс. Он акцентировал внимание на роли социальной группы, определяющей содержание, структуру и способы формирования индивидуальной памяти отдельных ее членов. В свою очередь, степень гомогенности и стабильности социальной группы, по мысли Хальбвакса, зависит от того, в какой мере тот образ памяти о себе, который был сформирован в рамках данной группы, обуславливает рамки памяти ее членов [2. С. 268]. Основываясь на идеях Хальбвакса, американский антрополог П. Коннертон рассмотрел механизмы, которые обеспечивают поддержание целостности социальной памяти группы. Он выделил три способа выражения этой памяти, в основе которых лежит идея повторения: календарный, вербальный и знаковый. К первому он относил регулярно повторяющиеся праздники и памятные даты, приуроченные к событиям, имеющим символическую ценность для группы; ко второму – нарративные источники и тексты вообще, определяющие содержание памяти группы, а также формы ее репрезентации; к третьему – преимущественно телесные практики, через которые передается визуальная составляющая

социальной памяти группы [3]. Наконец, более детально особенности строения и функционирования социальной памяти были рассмотрены немецким культурологом Я. Ассманом. Он выделил категорию «фигур воспоминания» как своеобразных единиц социальной памяти. Под ними он подразумевал «культурно сформированные, общественно обязательные “образы воспоминания”», в основе которых лежит событие, лицо или место, имеющее символическую ценность для группы и поэтому зафиксированное в ее памяти [4. С. 39]. Фигуры воспоминания, по Я. Ассману, отличаются отнесенностью к пространству и времени, отнесенностью к группе и воссоздающий характер.

Другой важной новацией Ассмана стало различение двух уровней социальной памяти в зависимости от степени близости запоминаемых событий к запоминающему субъекту. Память, охватывающая период жизни двух-трех поколений, у Ассмана называется коммуникативной и носит более аффективный характер, так как индивид является либо непосредственным свидетелем происходивших событий, либо современником таких свидетелей. Память, объект которой значительно (на несколько столетий и более) удален от субъекта, у Ассмана получила название культурной, и именно данная разновидность за счет институционализации коммеморативных практик обладает значительной устойчивостью, лишаясь в то же время элементов достоверности.

Для изучения коллективной памяти в ее динамике психолог и антрополог Р. Карагезов предложил использовать понятие «паттерн» (по аналогии с культурными паттернами из работ антропологов Р. Бенедикт, А. Кребера и К. Клакхон), подразумевая под ним «определенную конфигурацию коллективного опыта, обуславливающую устойчивый взгляд членов группы на свое историческое прошлое, а также влияющую на понимание и интерпретацию ими исторических событий, мотивации и героев» [5. С. 30]. В качестве ключевого свойства паттерна Карагезов отметил его способность связываться с различными сторонами коллективного опыта и воспроизводиться в новых условиях и новых поколениях. Закрепление паттернов происходит в форме повествовательных шаблонов, которые, в свою очередь, составляют основу многочисленных нарративов. Таким образом, за счет постоянного присутствия в том или ином виде паттернов коллективной памяти в информационной среде сообщ-

щества происходит актуализация коллективной памяти и связанной с ней идентичности.

Одним из первых исследователей, сделавших попытку описать старообрядческую традицию в терминах и категориях теории коллективной памяти, был канадский антрополог и религиовед Д. Шеффел, посвятивший свое исследование старообрядцам Канады. Он, в частности, отнес старообрядцев к сообществам «репетитивного» типа, подчеркнув таким образом, что воспроизводство их идентичности основано на постоянном повторении моделей сакральных и бытовых практик, сформированных предками и освященных их авторитетом. Пользуясь классификацией Коннертона, он отметил у старообрядцев деревни Березовка (провинция Альберта) наличие повторяющихся календарных (повышенное внимание к церковным праздникам, постам и поминальным службам), вербальных (необходимость знания церковнославянского языка и использования старопечатных книг во время молитв) и знаковых (двуперстное крестное знамение, крестный ход по солнцу и т.п.) практик.

По мысли Шеффела, особенность коммеморативных практик у старообрядцев заключается в одновременном бытовании их в устной и письменной формах. Устная форма, выражающаяся в пословицах, быличках, фольклорных нарративных сюжетах, предполагает высокий уровень вариативности и в смысле точности воспроизводства фигур социальной памяти имеет скорее реконструктивную (*re-create*), чем репетитивную (*repetitive*) природу. Письменная же форма отвечает именно за *точное* сохранение содержания социальной памяти, и в этом качестве значение имеет не столько создание текстов, сколько точное копирование. Сам процесс копирования уже имеет сакральную природу, любая возможность изменений исключена [6. С. 219]. Таким образом, по Шеффелу, старообрядческая традиция как форма социальной памяти имеет вариативный потенциал, однако сохраняет неизменность своих основных элементов за счет сакрализованных образцов и жестко установленных форм их копирования. Если обратиться к типологии Я. Ассмана, можно заметить, что устная форма передачи социальной памяти у старообрядцев соответствует механизму формирования коммуникативной памяти, тогда как письменная отвечает за создание образа долговечной культурной памяти.

В данной статье предпринята попытка проанализировать старообрядческую (беспоповскую) традицию региона Южной Вятки с точки зрения теории коллективной памяти: выявить основные смысловые детерминанты, связь коллективной памяти со стратегиями выживания (сохранения идентичности) старообрядческого сообщества и пути эволюции (трансформации) коллективной памяти под влиянием меняющихся условий. В отличие от казуса, рассмотренного Шеффелом, исследуемое старообрядческое сообщество не проживает компактно и гомогенно на закрепленной за ним территории, а составляет часть сельского социума, в рамках которого соседствует с различными религиозными и этническими группами (последователями Русской православной церкви, бап-

тистами, мусульманами) и этническими (марийцами, татарами) группами.

Исследование проведено на материале старообрядческих общин, расположенных на территории Уржумского района, преимущественно в селах Шурма, Русский Турек, Рождественское, деревне Максинерь, поселках Пиляндыш и Аркуль. Основным источником стали данные полевых дневников участников комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в регион Южной Вятки (в том числе дневники автора) за 2008–2011 гг. В качестве вспомогательных материалов были использованы тексты полемики и исторического характера, созданные старообрядцами данного региона, а также делопроизводственные записи старообрядческих общин.

Следует заметить, что старообрядческое население региона изначально представляло собой конгломерат отдельных ветвей противников иконовских реформ с собственными, достаточно обособленными вариантами традиции. Первое появление старообрядцев на Вятке было зафиксировано в официальных документах в последней четверти XVIII в., когда часть крестьян обратилась к властям с просьбой об обложении сторонников старой веры двойным налогом (т.е. признании их раскольниками) [7; 8. С. 194]. В течение второй половины XVIII – первой половины XIX в., в силу положения Вятки на пересечении торговых путей из Поморья в Сибирь и из Поволжья в Урал, в регионе оказались представлены все наиболее значительные беспоповские согласия: поморцы, связанные с Выговским общежитием, федосеевцы, чья проповедь шла с Урала, и филипповцы, имевшие центры в Северном Поволжье и Приуралье. К концу XIX в. Вятская губерния была пятой в Российской империи по численности старообрядцев [9. С. 45].

Говоря о структуре коллективной памяти старообрядцев, следует начать с базовых идей и образов, которые определяют контуры групповой идентичности. М. Хальбвакс называл их образцами воспоминания, Я. Ассман – фигурами воспоминания. Согласно трактовке Ассмана, фигуры воспоминания всегда отнесены к конкретному времени и пространству, конкретной группе и существуют благодаря постоянному воссозданию и переживанию их членами группы. Говоря о значении этих фигур, Ассман подчеркивает, что «всякая личность и исторический факт при своем поступлении в память группы немедленно транспонируются в поучение, понятие, символ; они получают смысл, они становятся элементом идейной системы данного общества» [4. С. 39]. При этом, подчеркивает ученый, с помощью специфических, только ей присущих фигур «социальная группа оберегает свое прошлое с двух основных точек зрения: своеобразия и долговечности. Создавая свой собственный образ, она подчеркивает различия с внешним миром и, напротив, преуменьшает внутренние различия» [Там же. С. 41].

В случае старообрядчества определяющей фигурой воспоминания является церковный Раскол. Для старообрядцев важнейшим признаком при отделении «своих» от «чужих» стало признание неверности,

«греховности» церковной реформы патриарха Никона, всех сделанных им изменений и демонизация его собственной личности [10. С. 221]. «Антиниконовский» компонент может восприниматься как первичная рамка социальной памяти старообрядчества в целом, служащая целью изначального обособления их от последователей Никона, «никониан». С одной стороны, на вербальном уровне выражения она приводит к формированию особой традиции антиниконовских сочинений, многочисленных нарративов, целью которых являются осуждение церковных реформ и героизация и сакрализация тех, кто противостоял им. С другой – она дает толчок к переосмыслению всей картины мира, и в первую очередь – христианской традиции. Те элементы традиции, которые были пересмотрены реформаторами, послужили для их противников отправной точкой к созданию собственной картины прошлого и настоящего. Прежде всего речь идет об институциональных изменениях.

По мысли Я. Ассмана, «культурная память, в отличие от коммуникативной, есть дело мнемотехники, для которой в обществе существуют специальные институты» [4. С. 54]. Одна из важнейших особенностей выбранного нами старообрядческого сообщества состоит как раз в отсутствии формализованных институтов, выполняющих, среди прочих, коммеморативные функции. В христианской традиции эти функции были возложены на духовенство, которое «образует замкнутую, отделенную от мира и полностью обращенную к прошлому группу, которая занята исключительно тем, что хранит память о прошлом» [2. С. 268]. Отсутствие такового у старообрядцев-федосеевцев<sup>1</sup> приводит к тому, что бремя поддержания образцов ложится на рядовых членов сообщества, значительно повышая требования к их подготовке. Они включают, в числе прочего, навыки поддержания состояния и, при необходимости, реставрации старопечатных книг, передающихся из поколения в поколение, знание церковнославянского языка, умение петь по гласам («знаменный» распев, характерный для древнерусского церковного пения). Как правило, в полной мере подобными навыками владеют так называемые духовные отцы, духовные наставники, однако, как показывает практика, далеко не всегда статус наиболее «грамотного» члена общины совпадает со статусом «первого среди равных». В сельской местности хранителями книжного «капитала» в той или иной мере являются большинство членов общины, в силу того, что в каждой семье существовала традиция передачи из поколения в поколение старопечатных книг. Обладание таким «капиталом» уже мыслится как признание статуса «хранителя» традиций предков, даже в том случае, когда сам «хранитель» не имеет навыков обращения с книгами (например, не владеет языком). Хранение само по себе превращается в ритуал, в котором книга становится священным артефактом, наделенным особыми свойствами. Так, утрата книги (как, например, и креста) может восприниматься как дурное предзнаменование. Книга исключается из контекста товарно-денежных отношений, ее нельзя продавать, только отдавать, сопровождая «благословением» в адрес берущего. Акт благо-

словления кого-либо книгой означает заключение между дающим и берущим своего рода негласного (но священного) договора, условием которого является поддержание заботы о книге и передача ее следующим поколениям.

Подобным же символическим смыслом наделяется и сохранение икон и крестов. В некоторых старообрядческих домах в божницах можно заметить практически стершиеся от времени, закопченные до черноты или сломанные иконы, однако выбрасывать их считается большим грехом. Доставшиеся от предков предметы существуют как бы одновременно в контексте культурной и коммуникативной памяти. В первом случае они репрезентируют основополагающие элементы традиции, выступают как знаковые формы ушедшего прошлого, отсылают к сакральному плану, к устойчивому и неизменному миру универсалий. Во втором случае они являются данью памяти предыдущих поколений, и в этом контексте не могут быть заменены на более совершенные аналоги. В этом взаимодействии и взаимопереплетении культурной и коммуникативной памяти существует вся старообрядческая (преимущественно сельская) культура. Культурная память обращается к символическим образцам, физическими воплощениями которых являются вещи, для нее важен не конкретный носитель информации о прошлом, но точная передача самой информации. Коммуникативная память апеллирует к практикам, посредством которых осуществляется коммеморация, и в данном случае гарантом эффективности этих практик выступает весь предыдущий опыт. Ограниченный (в силу институциональной аморфности группы) доступ к информации, составляющей основу культурной памяти, ставит под угрозу стабильность группы. В этой ситуации на помощь приходит постоянно воспроизводящийся и содержащийся в рамках коммуникативной памяти опыт обращения с сакральными предметами. Таким образом, для группы носителями неприкосновенной культурной памяти выступают не люди, а предметы, наделенные символической ролью, в то время как обслуживание этих предметов становится частью коммеморативных практик. Характерно, что подобные черты наблюдаются у старообрядцев и в других регионах: «У коми-зюдинцев нам был продемонстрирован обгорелый и обветшалый фрагмент “Миней-Четьих”, для владельца “старой книги” – это предмет священный, не понимая содержания и не умея прочесть... она хранит его как знак принадлежности к своей вере» [11. С. 58].

В традиционалистском сознании старообрядцев, которое допускает сосуществование различных временных шкал и пластов, особое значение приобретают паттерны, которые позволяют оценивать происходящие события, находить им объяснение и вырабатывать свое отношение к ним. Паттерны составляют основу старообрядческих нарративов (письменных и устных), являются их конституирующим элементом. В беседах со старообрядцами-беспоповцами Южной Вятки нам удалось выделить несколько подобных паттернов, наиболее явно определяющих их культурные ориентации, ценности и жизненные стратегии.

Паттерн «последних времен» является одним из определяющих в оценке настоящего и будущего состояния окружающего мира. Антихрист пришел в этот мир, следовательно, для старообрядца важнейшим вопросом является забота о духовной, а не мирской жизни. Одна из практических задач этого паттерна – провести границу между старообрядчеством и официальным («никонианским») православием. Этот же паттерн, как правило, используется для обоснования типичного для старообрядцев неприязненного отношения к светским формам одежды, развлечениям, западным нововведениям и современным техническим новшествам. При этом многие информанты использовали его в вариации «наступления последних времен», и в этом случае секуляризация бытовых норм истолковывалась ими как иллюстрация такого положения. «Вот сейчас и телевизор есть, музыки есть, ходят ведь все курят. И идут-то все в одних плавочках, лифчиках. Я как увижу – так уж лучше бы не смотреть. Вот нам баба Катя-то говорила: будут девицы – бесстыжие лица. Вся кровь смешается, русские с мариЙцами будут. Это сейчас не вера в Бога, а мода в Бога пошла» (П.С., беспокровка-федосеевка) (Полевые материалы автора: С. Шурма (Уржумский р-н), Кировская обл., 2009. Далее – ПМА-1).

Паттерн «сохранения истинной веры» обосновывает необходимость существования в условиях отсутствия церковной организации, отправления служб мирянами и множества других отступлений от православного канона. Этот паттерн снимает противоречие между необходимостью сохранения дореформенных порядков (двоеперстия, крестного хода «посолонь», погружательного крещения, порядка ведения служб и др.) и неизбежными искажениями и уступками, которые объясняются вынужденными обстоятельствами. Именно так обосновывается допустимость отклонений в богослужебном уставе в «Поморских ответах» – одном из ключевых документов, отражающих взгляды старообрядцев. «Поморские ответы», как правило, входят в библиотеку многих рядовых старообрядцев.

Паттерн «соблюдения чистоты» вытекает из предыдущего и связан с поддержанием границ как между профанным и сакральным пространством, так и между Чужим и Своим. С ним связана опасность «обмирщения», т.е. осквернения чистоты себя и общины. Для старообрядческой идентичности этот паттерн имеет существенное значение, так как позволяет отделить своих от чужих. Это проявляется в запрете на молитвенное общение (посещение храмов, совместные богослужения, совершение ритуальных действий по отношению к святыням в храмах РПЦ), использование церковной атрибутики РПЦ, совместное принятие пищи с «мирскими». Старообрядцы имеют отдельную посуду, предназначенную для «мирских», а иконы помещают в деревянные божницы со створками, которые закрывают в случае прихода «мирских».

Паттерн «гонений» связан с преследованиями со стороны властей и официальной церкви. Этот паттерн кодирует поведенческие стратегии старообрядцев,

связанные с выживанием в условиях репрессий: постоянную готовность к ограничению контактов, сокрытию внешней стороны обрядов, недоверчивость по отношению к чужакам. Характерны, например, следующие высказывания одной из информанток: «вера Христова сурова, *гонима, но непобедима*» (курсив наш. – А.С.); «да и раньше не то что притесняли – работать заставляли. И гонений не было, но все равно наши остерегались». «Гонение», как правило, не воспринимается как конкретно-историческое событие, а приобретает символическое значение «неизбежного» элемента старообрядческого бытия. В этом смысле паттерн оказывается созвучен каноническим сюжетам гонений на христиан и получает дополнительное подкрепление за счет этой ассоциации: отождествление с ранними мучениками воспринимается как доказательство оправданности всех нынешних и будущих страданий. Эту особенность неоднократно отмечали участники экспедиций<sup>2</sup>.

Паттерн «вечной греховности» связан с предыдущим. Он исходит из идеи «вынужденности» старообрядческого положения: отсутствие священства заставляет членов общины фактически двигаться «на ощупь», не будучи уверенными, что их грехи отпущены, а возможность для спасения еще сохраняется. Фрустрация, неизбежно возникающая при таком положении, снимается при помощи механизмов очищения (строгое следование обрядовым практикам, при котором каждый член общины ощущает свою ответственность за собственное спасение, перемещения акцента с посредника (священника) на сам обряд).

Паттерн «бесконечного покаяния» органически связан с предыдущим. Невозможность воздержания от контактов с «мирским» вынуждает члена общины постоянно ощущать себя грешником и каяться. Ритуал покаяния, таким образом, постоянно присутствует в жизни старовера, сопровождается определенной рутинностью. Об этом говорит и значение четок-лестовки, ее постоянное использование и сакрализация (при том что лестовка выполняет сугубо инструментальную роль – необходимость отсчитывать число молитв). Лестовка становится предметом гордости, шьется особенно, ее форма также насыщается смыслом (треугольник – сюжеты из Писания).

Исходя из выделенных паттернов, можно представить схематическую формулу, лежащую в основе многих письменных и устных нарративов старообрядцев-беспоповцев:

1. После реформ Никона в мир пришел Антихрист.
2. Мы живем в Последние Времена, и нашей задачей является сохранение Истинной Веры.
3. Антихрист устраивает Гонения, и мы страдаем за Веру.
4. Священство взято на небо, поэтому мы живем во Грехе.
5. Покаяние – это единственная возможность заслужить прощение.

Говоря о паттернах коллективной памяти, следует подчеркнуть их значение для бытового взаимодействия. Они определяют связь между подвижной коммуникативной памятью и памятью долговременной,

культурной. Именно в рамках повседневной коммуникации накапливается тот арсенал адаптивных стратегий, который позволяет группе существовать в меняющихся условиях, одновременно сохраняя в (относительной) неприкосновенности свою идентичность. Если культурная память ориентируется на канонические, жестко детерминированные формы, то главным свойством коммуникативной памяти является вариативность, склонность к интерпретации.

Среди адаптивных стратегий коммуникативной памяти можно выделить два комплексных направления, которые помогают членам группы определить смысл («Кто мы такие?») и цель («Что мы должны делать?») своего существования. Первое направление исходит из необходимости утверждения идентичности группы в пространстве современного ей мира, а второе сообщает практические рекомендации по взаимодействию с миром. Оба направления представлены у старообрядцев комплексом устных нарративов, условно называемых народной Библией [12. С. 4]. К сюжетам «народной Библии» относятся былички, связанные с библейскими событиями, эсхатологией, историей раскола, картиной мира, системой запретов и предписаний, бытовой этикой и т.д.

Бытование «народно-библейских» сюжетов – характерная черта прежде всего сельского социума со свойственной ему мифологизированностью сознания, недостаточной атрибутированностью религиозных знаний, господством обычая над писаной нормой. В таких условиях именно мифологизированная «байка», притчеобразный сюжет оказываются наиболее емкими по содержащейся в них информации. При этом историография раскола в сознании старообрядцев подвергается «одомашниванию»: события Раскола приближаются к вятским пределам, они становятся частью именно местной истории. Вот, например, как объясняет рождение старообрядческих согласий А.П. Ч-ва, старообрядка-шихалевка: «Когда разорили Соловецкие монастыри, монахи бежали на Вятку. *Здесь они и дали начало разным согласиям* (здесь и далее курсив наш. – А.С.): один – федосеевскому... второй – шихалевскому... третий – филипповскому» [13. С. 243]. Обратим внимание, что информантка плохо представляет себе историю даже собственного согласия, что и приводит к путанице. Другой пример (из рассказа Ф.И. К-на, наставника максинерцев): «Была еще вера медянская или медяная. Отделились из-за самоваров. У кого самовар – не молились, а сейчас вместе с нами молятся» [Там же].

Таким образом, очевидно, что плохое знание подробностей разделения нивелирует различия между отдельными согласиями, которые все воспринимаются как отдельные «веры», вне зависимости от их генетического сродства. Кроме того, бытуют и названия-дублиеры для тех «вер», чьи фактические названия информанту неизвестны (у того же Ф.И.): «Мы по деревне веру называем, а вера-то не по деревне – филипповская вера, поучение филиппово. А вот турецкие (т.е. из Русского Турека. – А.С.). Допустим, поучение федосеевское. Можно сказать: уржумская, тюм-тюмская, а вера-то федосеевская. Так и у нас.

Мы с шихалими одной веры» [13. С. 243]. Последняя ремарка особенно любопытна, так как допускает различие в толковании понятия «вера» – и как местного согласия, и как системы верований. Очевидно, что использование этого понятия вятскими староверами в первом значении способствует закреплению их локальной самоидентификации. Многие старожилы региона следуют принципу «в какой вере родился, в такой и должен умереть», признавая, таким образом, право отдельных согласий на обособленность. Впрочем, такая позиция в меньшей степени относится к наиболее радикальным толкам (шихали), которые по-прежнему считают себя хранителями вселенского православия [14. С. 227].

Заметно, таким образом, что легенда о происхождении собственного согласия подпитывает его идентичность, способствует его обособлению и сплочению носителей его коллективной памяти. Указанные выше фрагменты принадлежат к первому направлению адаптивных механизмов. Второе, выраженное в сюжетах *нормативного* характера, может включать в себя несколько элементов: собственно саму норму (предписание), контекст (условие применения нормы) и санкцию (т.е. последствие неисполнения нормы). Причем санкция может осуществляться как непосредственно (т.е. явно и очевидно), так и опосредованно. В первом случае это касается, например, различного рода «наказаний», которые посылаются за несоблюдение нормы: сгоревшее сено, скошенное в праздничный день, болезнь от питья воды из ненакрытой тары («бесы искупались»). Во втором случае возмездие подразумевается, ожидается на сакральном уровне: «если носить сережки, то на Страшном Суде будут мыши в ушах сидеть», «нельзя крест снимать, а то ангел плачет». Интерпретативный потенциал подобных норм осуществляется двумя путями: за счет поиска причинно-следственных связей (временная последовательность «нарушение нормы – несчастье» интерпретируется как казуальная последовательность «нарушение нормы => возмездие») и за счет семиотизации явлений и создания ассоциативных полей («ношение серег = поражение ушей», «мышь = средство пытки, символический дублер серьги»). Общая цель этих механизмов – не допустить нарушения границы между *сакральным* и *профанным*. Нарушение этой границы в старообрядческом культурном коде угрожает *обмирщением*, которое влечет за собой опасность символической смерти (исключение из круга «избранных»), нейтрализующую либо путем соответствующих очищающих обрядов (*покаяния* и назначения *епитимы*), либо путем отлучения *обмирщенного* от группы. Следует добавить, что контроль над соблюдением нормы в большинстве случаев остается за самим субъектом, что, наряду с практической сложностью соблюдения всех предписаний, делает вероятность нарушений практически неизбежной и приводит к существенному повышению значения обряда *покаяния*. Фактически речь идет о восприимчивой в качестве нормы необходимости *постоянно* каяться. Покаяние становится средством преодоления кризиса идентичности, поскольку воспринимает-

ся как подтверждение конкретным членом группы его приверженности групповой традиции.

Однако, как показывает опыт исследования, отказ от покаяния не всегда приводит к отлучению *обмирщенного* от группы. В том случае, когда нарушение обнаруживает неустойчивость нормы, возникает вероятность создания альтернативной нормы, что, в свою очередь, порождает кризис идентичности группы. Кризис, выражающийся в сосуществовании двух вариантов нормы, может быть разрешен в результате обращения к более высокому авторитету, а в случае его отсутствия – разделением группы. Раскол в среде филипповских беспоповцев Южной Вятки, произошедший во второй половине XIX в. из-за вопроса о положении иконы на покойника (ликом к покойнику или «по естеству», т.е. ликом к молящимся, как было принято у местных общин), наглядно иллюстрирует данную ситуацию [15].

В данном случае в результате бытового «забывания» традиции возникает местный альтернативный вариант, который сталкивается с общеупотребительным, создавая противоречие. Местная традиция начинает укореняться, что выражается в создании полемических сочинений и иных элементов, служащих созданию идентичности «от противного», на контрасте с бывшими единоверцами, якобы впавшими в ересь. К настоящему времени у «шихалей» и «максинерцев» (такие названия получили сторонники двух вариаций обряда по именам населенных пунктов, в которых базировались общины), помимо спора о положении иконы, добавились новые расхождения: «шихали», гордящиеся своей строгостью, на молении всегда стоят босиком, не допускают к активному участию в службах женщин («женское пение – змеиное шипение»), во время поминальных обедов кидают кости и объедки под стол («стол – божья ладонь») и т.д. «Максинерцы» же считаются более мягкими, в частности они свободно пускают шихалей к себе на моления, тогда как последние до недавнего времени всех прочих староверов считали еретиками «первого чина» и принимали к себе только через перекрещивание. Следует отметить, что накопление различий в традиции могло происходить и без расколов, причины которых зачастую коренились в субъективных особенностях членов конкретных общин [15. С. 117–138; 16. С. 237–255]. Например, знаменное молитвенное пение филипповцев Вятки имеет существенные отличия от подобной традиции у филипповцев других регионов, поскольку местные певцы изначально учились «по напевке», не имея еще достаточной грамотности, чтобы читать «по крюкам». Так, на молении у «шихалей» сейчас не поется «Единосущный сыне»: однажды пропущенная (в 1980-х гг.), эта часть службы с тех пор вышла из употребления [14. С. 221]. Примечательно, что к указаниям на «неправильность» той или иной практики со стороны приезжих староверов местные часто относятся скептически, отказываясь внести изменения в привычный распорядок, ссылаясь на авторитет «отцов». Это важный факт, демонстрирующий силу воздействия коммуникативной памяти: искажение, случившееся по вине «отцов», не будучи

вовремя «замеченным», включается в орбиту коммуникативной памяти, становясь новой нормой, которая получает соответствующее обоснование и сопровождается санкцией.

Почему же действия предков, даже формально противоречащие более «каноническим» образцам, формируют новую норму? Вероятно, ответ следует искать в особенностях закрепления индивидуальной памяти, ее тесной связанности с эмоциями, образами, ощущениями. М. Хальбвакс указывал на то, что в раннем возрасте люди особенно восприимчивы к полученному опыту, поэтому данный период имеет определяющее значение для всей последующей жизни человека и для развития его личности. В воспоминаниях современных староверов постоянно прослеживается сравнение собственной жизни с жизнью и принципами предков – родителей, бабушек и дедушек, которые представляются им «настоящими» староверами. Такое сравнение создает комплекс неполноценности, который вынуждает постоянно соотносить свою жизнь с жизнью предков. Характерен следующий пассаж, записанный в ходе глубинного интервью:

«Вот сейчас говорят – старовер, старовер. Только и знают, что слово старовер, а вот староверства в человеке нету. У нас осталась маленькая долька староверства. Только и знаем, что мы староверы. А староверство-то очень мизерное сейчас. Вот и я еще не настоящая староверка. И я себя еще такой не считаю. Это надо каждый день службу вести вечером, молиться. А я который раз сама не замогу, или пока уложишь, пока всё, на часы смотришь... Нет, таких староверов, как раньше, больше не будет. К кому ни заходишь – у всех в углу телевизор стоит. У меня тоже дома вот раньше – иконы висят и телевизор под ними. И вот я со своим спорила. Спорили-спорили, так я в конце концов сказала – у тебя в другой комнате подстенок есть, так ты туда поставь, там смотри. И папаша меня поддержал. Ты если телевизор смотришь – так чертову колыбель качаешь. Ну и вот – что молился, что нет. Нет, сейчас таких староверов нет, как раньше. Раньше вот за стол садишься – ну, возьмем вот бабу Таню, царствие ей Небесное – вот это всё поставят, чашки, и в первую очередь соль несут. И пока каждый не помолится, есть не начинают. И вот так каждый день было. А сейчас подойдут к столу – руки не помогут, начал не положить, и всё – сел. А посуда? Я вот у одних видела: взяли посуду, отнесли в баню, в бане вымыли, посуду поставили на стол. Разве это мыслимо – из бани посуду на стол ставить? У нас вот свекровь была, так она с собой в баню брала литровую банку воды. Помоемся, выходит в предбанник и этой водой окачивается, хоть зимой, хоть летом. Чтобы было чистое, не поганое лицо. А сейчас – тут же моются, тут же стираются, тут же посуда. Гигиена. Это мне тоже неприемлемо. Вот и старовер. Вот такая сейчас жизнь пошла. Распушение пошло. Распустили себя» (П.С., беспоповка-федосеевка).

Таким образом, рассмотрение старообрядческой традиции с позиций теории коллективной памяти позволяет выявить несколько важных характеристик. Прежде всего, основу традиции составляет культур-

ная память – система канонизированных и кодифицированных «фигур воспоминания». Старообрядческая община, испытывая недостаток институционализации форм поддержания культурной памяти, вырабатывает механизмы обращения с символическими образцами, своеобразными «хранилищами» культурной памяти: книгами, культовыми атрибутами, пространствами совершения сакральных действий. Паттерны коллективной памяти, интериоризированные индивидами в ходе социализации через осмысление соответствующих письменных и устных нарративов, берут на себя функцию адаптации идентичности группы к меняющимся условиям, устанавливая нормы и ориентиры для членов группы в окружающем мире. В свою очередь, гибкость и неста-

бильность коммуникативной памяти приводят к накоплению искажений, которые могут (при определенных обстоятельствах) быть либо включены в нормативную базу группы (и в таком качестве транслироваться посредством коммуникативной памяти), либо отвергнуты как ложные (в случае наличия авторитетного источника), либо привести к образованию двух вариантов традиции (и двух вариантов коллективной памяти). Кроме того, слабая институционализация процессов трансляции культурной памяти приводит к усилению роли индивидуального опыта в понимании собственной идентичности: знание уступает место чувствованию, «староверию» как системе верований и традиций противопоставляется абстрактное «староверство».

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Федосеевцы принадлежат к старообрядцам беспоповского толка, приверженцев которого объединяет идея того, что в результате деятельности Никона благодать была «взята на небо», что привело к обмирщению всей церковной организации и, как результат, к профанации самого института духовенства.

<sup>2</sup> Из экспедиционного дневника А. Щербаковой (2008 г.): «Вообще, “апостольская” тема для староверов здесь очень важна, многие об этом говорят. Можно думать, что они в некотором смысле ассоциируют с апостолами и себя, исповедующих старую, правильную веру и гонимых».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Olick J.K., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices // *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24.
2. Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, 1925.
3. Conner-ton P. How Societies Remember. Cambridge, 1989.
4. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
5. Карагезов Р. Метаморфозы коллективной памяти в России и на Центральном Кавказе. Баку, 2005.
6. Sheffel D. In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta. Broadview Press, 1991.
7. Фармаковский И., прот. О первоначальном появлении раскола в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 5–6.
8. Ветлужских В.А. Из истории старообрядчества на уржумской земле // Уржумская старина. Краеведческий альманах. 2004. Вып. 10.
9. Семибратов В.К. Староверы федосеевцы Вятского края. М., 2008.
10. Орлова О.О. «Никон взял ключи от царства Христова: и сам не входит, и людей не пускает»: образ врага в старообрядческих рассказах о патриархе Никоне // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива). М., 2012.
11. Данилко Е.С. Конфессиональные символы как маркеры культуры у старообрядцев Урало-Поволжья // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2007–2008. М., 2008.
12. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды. М., 2000.
13. Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ им. Ломоносова) : сб. докл. М., 2012.
14. Исэров А.А. Традиционная культура старообрядчества 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 : тр. Всерос. науч. конф. к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) : в 2 ч. Ярославль, 2008. Ч. 2.
15. Богданов В.П. Объективные и субъективные факторы в жизни старообрядческих общин // Судьба старообрядчества в конце XX – начале XXI в. : история и современность. Киев-Винница, 2011.
16. Градобойнова Е.В. Конфликт как сущностная характеристика старообрядческой среды // Традиционная книга и культура позднего русского Средневековья : тр. Всерос. науч. конф. к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) : в 2 ч. Ярославль, 2008. Ч. 2. С. 237–255.

Статья представлена научной редакцией «История» 15 октября 2015 г.

## THE OLD-BELIEVER TRADITION IN TERMS OF MEMORY STUDIES

*Tomsk State University Journal*, 2016, 405, 129–136. DOI: 10.17223/15617793/405/17

**Soldatov Anton A.** Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: saintechnik@gmail.com

**Keywords:** Old Believers; tradition; identity; collective memory.

The concept of collective (social) memory is being used in social sciences to expose the link between the past of the group and its identity. It was developed in 1950 in the works of the French sociologist Maurice Halbwachs and further investigated by P. Conner-ton, J. Assmann, A. Assmann, P. Nora and others. The Canadian anthropologist D. Sheffel has demonstrated the potential of this methodological approach in examining the frameworks of identity of the Old Believer community. He emphasised the distribution of commemorative functions between the written and oral tradition that allows the Old Believer community to be flexible to the changes without jeopardizing the basic elements of the tradition. The current paper aims to integrate the various techniques of memory studies to question the state of identity of the bezpopovtsi (without-priest) Old Believers in the South Viatka region. First, the author approaches the structure of the old believers' collective memory, organized around the Shizm (Raskol) as the triggering event of the

process of delimitation of the Old Believers and the major “figure of memory” (the term developed by J. Assmann). Following the Russian anthropologist R. Karagezov, the author adopts the notion of pattern as a dynamic form of collective memory which inscribes the figures of memory in the actual cognitive frame of individuals, establishing the link between the past and the present of the community, the “cultural” (distant) memory and the “communicative” (recent) memory. The main patterns of the Old Believer collective memory represented in the sacred texts or in the polemical writings referring to the former are those of the “last times” (predicted in the Bible), the “profanation of priesthood”, the “non-interaction with infidels”, the “persecutions”, the “eternal sinfulness and penitence”. The patterns are thus ruling the adaptation strategies of the community, providing its members with the instruments of treating the social reality. The absence of stable structures charged to transmit the figures of cultural memory (the clergy) is instrumental in the active forgetting of tradition. The recent past shapes the process of remembering, rearranging the self-concept of the community. The local tradition becomes justified by the authority of the forefathers, even if it they altered the rites bound to be kept intact.

## REFERENCES

1. Olick, J.K. & Robbins, J. (1998) Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*. 24.
2. Halbwachs, M. (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
3. Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge.
4. Assman, Ya. (2004) *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Culture memory: Letter, the memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
5. Karagezov, R. (2005) *Metamorfozy kollektivnoy pamyati v Rossii i na Tsentral'nom Kavkaze* [Metamorphoses of collective memory in Russia and in the Central Caucasus]. Baku: Nurlan.
6. Sheffel, D. (1991) *In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta*. Broadview Press.
7. Farmakovskiy, I. (1868) O pervonachal'nom poyavlenii raskola v Vyatskoy eparkhii [On the initial split in the Vyatka diocese]. *Vyatskie eparkhial'nye vedomosti*. 5–6.
8. Vetluzhskikh, V.A. (2004) Iz istorii staroobryadchestva na urzhumskoy zemle [From the history of Old Believers in the Urzhum land]. *Urzhumskaya starina. Kraevedcheskiy al'manakh*. 10.
9. Semibratov, V.K. (2006) *Starovery fedoseevtsy Vyatskogo kraya* [The Fedoseevtsy Old Believers of the Vyatka region]. Moscow: Arkheodoksiya.
10. Orlova, O.O. (2012) “Nikon vzyal klyuchi ot tsarstva Khristova: i sam ne vkhodit, i lyudey ne puskaet”: obraz vruga v staroobryadcheskikh rasskazakh o patriarkhe Nikone [“Nikon has taken the keys of the kingdom of Christ: he will not enter himself, and will not let people in”: the image of the enemy in the stories of the Old Believers about Patriarch Nikon]. In: Smilyanskaya, E.B. (ed.) *O svoey zemle, svoey vere, nastoyashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vv. (k izucheniyu biograficheskogo i religioznogo narrativa)* [On own land, faith, present and past in Russia of the 20th and 21st centuries (The study of the biographical and religious narrative)]. Moscow: Indrik.
11. Danilko, E.S. (2011) Konfessional'nye simvoly kak markery kul'tury u staroobryadtsev Uralo-Povolzh'ya [Faith symbols as cultural markers in the Ural-Volga Old Believers]. In: Sokolova, Z.P. (ed.) *Polevye issledovaniya Instituta etnologii i antropologii. 2007–2008* [Field research of the Institute of Ethnology and Anthropology. 2007–2008]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, RAS.
12. Belova, O.V. (2004) “Narodnaya Bibliya”: vostochnoslavjanskije etnologicheskie legendy [“Folk Bible”: East Slavic etiological legends]. Moscow: Indrik.
13. Bogdanov, V.P. (ed.) (2012) *Materialy k istorii staroobryadchestva Yuzhnoy Vyatki (po itogam kompleksnykh arkheograficheskikh ekspeditsiy MGU im. Lomonosova)* [Materials for the history of the Old Believers in South Vyatka (according to the results of complex archaeological expeditions of Lomonosov Moscow State University)]. Moscow: MAKSS Press.
14. Iserov, A.A. (2008) [The traditional culture of the Old Believers in South Vyatka in its static and dynamic nature (based on field research of the Faculty of History Archaeography Laboratory of Lomonosov Moscow State University in 1999–2005)]. *Traditsionnaya kniga i kul'tura pozdnego russkogo Srednevekov'ya* [The traditional book and the culture of the late Russian Middle Ages]. Proceedings of the academic conference to the 40th anniversary of the field archaeological research of Lomonosov Moscow State University. Moscow, 27–28 October 2006. Pt. 2. Yaroslavl. (In Russian).
15. Bogdanov, V.P. (2011) Ob'ektivnye i sub'ektivnye faktory v zhizni staroobryadcheskikh obshchin [Objective and subjective factors in the life of the Old Believer communities]. In: Boryak, G.V. et al. (eds) *Sud'ba staroobryadchestva v kontse XX – nachale XXI v.: istoriya i sovremennost'* [The fate of the Old Believers in the end of the 20th – beginning of the 21st centuries: History and Modernity]. Kiev; Vinnitsa: Vipol.
16. Gradoboynova, E.V. (2008) [Conflict as an essential feature of the Old Believer environment]. *Traditsionnaya kniga i kul'tura pozdnego russkogo Srednevekov'ya* [The traditional book and the culture of the late Russian Middle Ages]. Proceedings of the academic conference to the 40th anniversary of the field archaeological research of Lomonosov Moscow State University. Moscow, 27–28 October 2006. Pt. 2. Yaroslavl. pp. 237–255. (In Russian).

Received: 15 October 2015