

УДК 94(470)

Е.Б. Смилянская

КНИЖНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ И ИЗБРАНИЕ ПУТИ СПАСЕНИЯ СТАРООБРЯДЦАМИ ВЕРХОКАМЬЯ НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.

Рассматривается вопрос о характере изменения конфессиональной культуры в условиях постепенного упадка книжной учености. На материале полевых исследований устного религиозного нарратива и исключительно богатой локальной книжной культуры старообрядцев-поморцев Верхокамья автор доказывает, что у конфессиональной культуры, построенной на книжном учении, оказались значительные резервы для существования в новой ситуации, когда книжное знание постепенно заменяла лишь память о нем. Фольклоризация книжного текста сопровождала не утрату, а трансформацию традиционной религиозности членов старообрядческих общин, не исключала появления новых и сохранения древних объяснительных моделей при выборе жизненных и социальных стратегий во имя обретения главного – христианского духовного спасения.

Ключевые слова: христианство, народная религиозность, книжная культура, старообрядчество.

Уже не одно десятилетие исследователей различных направлений исторической и культурной антропологии привлекают изучение специфики передачи религиозного опыта и анализ интерпретации религиозным сообществом канонических и апокрифических текстов, формирующих религиозную картину мира, «представления об общем порядке бытия» [1. С. 108]. Некоторые проблемы в этой области помогают решить полевые исследования, направленные на сопоставление книжной культуры религиозного социума и способов внеписьменной передачи накопленного в нем книжного знания. Материалы для данного исследования собирались в локальном сообществе старообрядцев-поморцев Верхокамья в 1972–2000-х гг. Их источниковую базу составили непосредственные наблюдения автора, изучение книжных памятников, наконец, интервью, записанные мною и моими коллегами в старообрядческих поселениях Верхокамья, находящихся в нескольких районах на границе Пермского края и Удмуртии [2, 3].

Редкий по длительности исследования период работы ученых в Верхокамье совпал со временем серьезных изменений, коснувшихся местных конфессиональных общин-соборов поморцев двух враждующих течений деминского и максимовского. 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 членов общин-соборов, пресекавшими в своей среде «нехристианские» обряды и особенно магию. В большинстве общин сохраняя

лись удивительные по древности и разнообразию старообрядческие библиотеки, которые до середины XX в. были востребованными и продолжали пополняться трудами местных крестьян-книгописцев. К 1990-м гг. не только сократилось число самих общин-соборов, но и постепенно ушли из жизни безусловные авторитеты в вопросах «чистоты веры», освоившие «премудрость книжную» до радикальной ломки деревни в 1930-е гг. Им на смену пришли «старушки», с трудом переходящие от «газетного» языка к церковно-славянскому. Ради выживания общин они крестили и принимали покаяние, с трудом соблюдали устав богослужения, но все реже были готовы учительствовать и толковать церковно-учительные книги. На первый взгляд, за утратой книжного знания неизбежно должны были последовать полное разрушение конфессиональных сообществ и потеря религиозной идентичности членами этих сообществ. Но, как выясняется, у конфессиональной культуры, казалось, целиком построенной на книжном учении, оказались резервы для существования и в новой ситуации, когда книжное знание постепенно заменяла лишь память о нем. В этой ситуации фольклоризация книжного текста сопровождала не утрату, а трансформацию традиционной религиозности членов старообрядческих общин, и о некоторых чертах такой трансформации пойдет речь в настоящей статье.

Столетиями существования больших и малых старообрядческих центров был отлажен механизм передачи «премудрости книжной» между поколениями и внутри социума (в рамках согласия, толка, направления). В крестьянском Верхокамье этот механизм едва ли значительно отличался от других старообрядческих анклавов на пути из Цен-

тральной России в Сибирь. До репрессий 30-х гг. XX в. ведущую роль в передаче основ конфессиональной традиции играли «грамотные старики» – наставники, уставщики, учителя. Именно от соборных стариков дети часто получали первые уроки грамоты, знание основных молитв, правил и церковного обряда. Вот как в 1990-е гг. мои пожилые собеседницы вспоминали деревенскую старообрядческую школу 1920-х гг.: «До 40 человек собирались. Молодежь учили грамоте. Нарошно собирали: призовут и уцят. Просто уцыли по старым книгам: перво – Азбука, пенью пеньём. Приходи уцця, кто хотел» (Екатерина Кирилловна, д. Мартиленки, 1992 г.); «Учили раньше по книгам. Устиньи из Егваря дядя – к нему ходили, как школьники, читать и толковали...» (Марья Давыдовна, Киршонки, 1997 г.). Учить и объяснять церковную историю и вероучение считалось обязательным не только детям, но и взрослым. В отличие от молитвенного общения, доступного только для «приобщенных», совершивших обряд перехода из «мирских» в «соборные», внимать поучению наставника могли и соборные, и мирские члены общины. В с. Киршонки дочь крестьянина, содержавшего молитвенный дом, рассказывала: «Полная изба набивалась, а на полатах полным-полно мирских<...> Бывало после моления беседные книги читывали старики: пастырь читает, а наставник объясняет» (Ирина Евдокимовна, д. Развал/Сосновка, 1992 г.).

«Чтение на рассуд» (т.е. с рассуждением, с толкованием), которое практиковали грамотные члены общин-соборов, безусловно, играло определяющую роль в формировании христианского мировоззрения поморцев Верхокамья. И объем текстов, доступных для подобного рода устных толкований, в Верхокамье был впечатляющим: только в рукописных памятниках (не считая старопечатные книги!) в Верхокамском собрании МГУ содержится более 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», «Сборничков» местного письма конца XVIII – начала XX в. [4, 5]. Редкий образец записи такого чтения с толкованием Жития Кирика и Улиты уставщицей одного из местных соборов опубликован С.Е. Никитиной [6. С. 165–177].

После репрессий и войны, выбившей большую часть мужского населения деревни, соборы сохранились уже в основном благодаря женщинам, а к концу XX в. мужчин и, познавших в тонкостях

«премудрость книжную», женщин в соборах почти не осталось. 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 [7]. 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 во все о мирском толкуют»; «читают (поучения. – Е.С.), 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» (Прасковья Евдокимовна, д. Киршонки, 1997 г.); «Так не беседуем, да, как бы есть, есть беседные книги, раньше все читали. У нас мама говорила: Промолятся 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. – Исследователь (далее И.): А почему не рассказывают? – У.А.: Так не понимаем-то ведь! Что рассказывать-то, не понимаем, чо написано – слова нерусские, как-то написано – не знаем» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.). Так книжное поучительное слово стало постепенно уходить из религиозных практик соборного общения, а круг религиозных вопросов, занимавших наших собеседников, постепенно сужался, знание христианских догматов становилось все более избирательным и несистематичным.

Но при этом 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 оставил такие слова: «Храните книги от порчи, как свою голову... а если не храним святыню, то может Господь век покончить в скором времени...» [4. С. 232]. Любое свое повествование, любой ответ даже малограмотные члены общины всегда старались 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. Так, уставщица из с. Киршон-

ки Аксинья Леонтьевна говорила: «Неграмотному лучше спастись, потому что он законы ничо не знает <...>, так чо с нево?» (1997 г.). И ей вторила уставщица соседней общины Анна Федоровна: «Грамотному спастись тяжельше. Надо за людей отвечать 7 километров кругом, грамотному-то тяжельше», «[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...» (1997 г.). Полная запись бесед с этими уставщицами опубликована [8].

Вместе с тем, если судить по пересказам «книжных сюжетов», прежде всего, ветхо- и ново-заветных текстов, книга к концу XX в. все чаще становится лишь опорой, а не источником знания. Существует значительная литература, описывающая способы восприятия книжного текста и функции «воображаемой книги» в фольклорной традиции [9]. О своеобразии отношения к книжному тексту и книге в современных филипповских общинах Южной Вятки, регионе, близком Верхокамью, интересные наблюдения содержатся у Е.В. Градобойновой [10].

Почти во всех случаях, 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 и т.д. – даже лучшие книжницы своих соборов с готовностью, со ссылками на «книги» пересказывали не книжные тексты, а устные апокрифы – значительно трансформированные фольклорной традицией сюжеты смешанного происхождения: из канонической книжности, письменного апокрифа (прежде всего, «Сна Богородицы» и «Иерусалимского свитка»), духовных стихов. 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 [11–14].

Вот лишь несколько подобных нарративов:

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 осяжает. 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.) [Ср.: 15. С. 256–265, 270].

«Христос по земле 33 года ходил. Его распяли, были вредные. Христос – есть поморска вера, он по морям ездил. Он на сборищах, как клубы собираются, много бывал. Книжники, фарисеи распяли 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. Продав 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.).

«М.Н.: Дева 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. – И.: А Христос? – М.Н.: Христос тоже от сестры-то сотворился... интересно, по книгам все по-разному, темно, старинно... – И.: А Адам – кто? – М.Н.: Адам-то ... что ли Бог?... – И.: А люди от кого? – М.Н.: От Адама-то. – И.: А вот Адам, говорят, согрешил, так детям это не передалось? – М.Н.: А детям – так это давно – до меня и до вас, это оно ведь давношная жизнь ужо... – И.: Как случилось, что Христа распяли? – М.Н.: На Пасху вспоминают. – И.: Как же схватили? – М.Н.: Не знаю. – И.: Кто распял? – М.Н.: Окаянные. Кто знат!?» (Марья Никитьевна, д. Егварь, 1997 г.).

«И.: Вот ныне «Петров пост», кто такой святой Петр? – Т.Д.: 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.)

Записанные примеры, безусловно, различаются по степени удаленности от канонического текста. Библейские и агиографические сюжеты получают развитие по законам фольклорных жанров, в том числе сказочного фольклора (чего стоит рассказ о мальчике Иуде, плавающем, как князь Гвидон, в бочке по морю!), вплетаются в ткань обсуждения, объяснения и осмысления современной действительности, древних запретов и этических норм. В фольклорной трансформации библейские сюжеты, таким образом, приобретают характер этиологических легенд, связанных с «нарративной мотивацией религиозных и бытовых обрядово-ритуальных действий», дающих «объяснение тем эпизодам Священного Писания, которые, с точки зрения читателя или слушателя, нуждаются в более подробном изложении» [15. С. 8, 13; 16].

В конце XX в. в большинстве общин, в которых некогда была хорошо развитая полемическая традиция, не осталось также и тех, кто готов был вступать в полемику с иноверными, грозить карами еретикам. Вероятно, поэтому взгляды местных старообрядцев на иные этно-религиозные течения со временем стали смягчаться. Не потому ли все чаще старообрядцами стало повторяться предположение о том, что во всех «77 верах» можно найти спасение: «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.); «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, 1994 г.); «Не знаю, веры-то разные, а Бог один, удмурты, татары ... они руки так делают, а мы крестом... А может, они спасутся пушше, не знаю, что у них на душе» (Марья Никитьевна, д. Егварь, 1997 г.). Различные варианты толкования топоса о «77 верах» [17. С. 146].

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 этого повсеместно проявленное незнание отличий своей религии от других религиозных учений, равно как и отсутствие представления о многих фундаментальных понятиях христианства (например, таких, как «самовластие человека», «первородный грех» и даже словосочетания «заповедь Христова» и др.)?!

Мне представляется, что упадок книжной культуры в старообрядческом Верхокамье повлиял на сферу знания о вере, но не на саму веру, основой которой является идея спасения. Незнание учения не помешало тому, чтобы у неискушенных в богословии соборных старух сформировалось свое понимание твердости веры, того, что только в своей, т.е. старообрядческой, поморской, вере – «древней», «апостольской проповеди» – можно «правильно» жить, правильно закончить земной путь и «правильно» быть погребенными, а потому и найти свой путь к спасению.

Для грамотных и неграмотных, с кем мы вели беседы, вступление в собор, «приобщение», всегда становилось выбором Бога и спасения. И нет сомнений в том, что с момента вступления в собор приобщенные ведут постоянный напряженный диалог «с Богушкой» о главном – простит или не простит?! Что уготовит? Райское блаженство, и тогда душа отправится в рай, где, как полагали наши собеседницы, «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!». Или, может быть, ад «с огнем», муками, «холодом адским». Впрочем, по представлениям уставщицы Анны Федоровны, «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» (д. Ваненки, 1997 г.).

Для многих соборных старообрядцев в конце XX в. уже, кажется, неважным было то, 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 также осмысливается как необходимое условие следования по этому пути.

Примечателен в этой связи, например, разговор о спасении и вере, записанный в деревне Егварь от Марьи Никитьевны, малограмотной и пьющей старухи, которая не могла сказать, от кого родились Христос и «Микола», но серьезно и мудро рассуждала о вере и спасении: «И.: А все грехи Господь простит, есть ли грехи непрости-

мые? – М.Н.: А кто знат, никто не знат, прощаемся ведь – никто не знает простится или нет? А, может, Он вовсе не простит. – И.: А если не простит – то что будет? – М.Н.: Если не простит – в огонь ужо бросит. – И.: В какой такой огонь? – М.Н.: Так что там – в смолы ли, в огонь ли которого человека бросят. – И.: А кто бросать будет? – М.Н.: Как кто? – ангелы. — И.: А как избежать? – М.Н.: Да куды избежишь, ежели ты умрешь, дак душа ведь там останется, а ето тело-то есть земля, а душа, как птичка летат, никто ее не видит. – И.: А Святой Дух? – М.Н.: 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 ... – то в огонь. – И.: А суд сразу после смерти? – М.Н.: После смерти, как умрешь, тады уже. – И.: А что делать, чтобы в рай попасть? – М.Н.: Райское, конечно, не впускают, царские ворота есть – книги видал? – там царские, но нам туда не попасть, шипко молится [нужно], а я маленько читаю... Я где-то рядышком. – И.: За ворота не впускают, но и в смолу не пошлют? – М.Н.: Можно – нет, это защита, там страшать будут, одних пустят, а другие за воротами, но и в ад не пошлют. – И.: Кого пустят? Кого оставят? Что есть христианская надежда? – М.Н.: 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]. – И.: Мытарства – что это? – М.Н.: 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, окаянные на крыльях летают, в смолу или в огонь... – И.: А из ада можно выйти? – М.Н.: Нет, Бог ведь присудит – тут и будешь сидеть, на всю жизнь, отседе можно убежать хоть куды, а оттоль не убежишь» (1997 г.).

В рассуждениях о вере верхокамских старообрядцев понятия греховности, иерархии греха занимают едва ли не главенствующее место. Для уставщицы Анны Федоровны, например, «всех грешнее» грех «гордыни», затем следуют богатство, отказ в помощи нищим и убогим, спекуляции (купил дешевле - продал дороже). Из грехов против установлений церкви ею же неоднократно упоминались нарушение постов, троеперстное знамение («Щепотью креститься – большой, не-

простимой грех, не принимает Господь... Щепоть он шибко не любит!»). В иерархии греха находится место и чисто бытовым запретам старообрядцев, вероятно, восходящим к решениям местных съездов-соборов [4. С. 240–245; 3; 18] и приобретающим нередко нравственно определенные черты, например: «Часы носить – грех, зависть вызывают, не от Бога, прелесть ...» (Анна Федоровна, д. Ваненки), или «Нонце каждую минуту все грешим. На машине, как не грех – пешком надо ходить, а мы все на машине ездим...» (Екатерина Кирилловна, 1992, д. Мартиленки). Представление о тяжести греха «волхования», за который полагается длительная епитимья, приводило к запрету на любые формы магического целительства, хотя страх «порчи», «икотницы», «пошибки» [19. С. 255–274] испытывали почти все, кого нам доводилось опрашивать (включая духовных лидеров общин), и порой эти страхи приобретали черты эпидемий. Однако нет уверенности в том, что представления о грехе опираются исключительно на книжные знания. В объяснении тяжести прегрешений, вероятно, серьезное влияние на религиозные воззрения оказали духовные стихи, жанр, пограничный между фольклором и книжностью, и прежде всего распространенные стихи о плаче души, грешившей против любви и милосердия. Например, иерархия грехов представлена в известных в Верхокамье духовных стихах «А как жили мы, грешницы, на вольном свету», «Расплачется, растоскуется душа грешная...», «С другом я вчера сидел...» [20. С. 84, 245, 251 и др.].

Как и представления о грехе, не вполне укладывающиеся в «книжную схему», представления о спасении имеют существенное своеобразие, насыщены индивидуальными толкованиями и переживаниями. Чаще всего мы получали ответы, что 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: для спасения нужно лишь «прощаться и плакать...», «прощаться со слезами», «на пол кланяться и плакать» («Все Господь грехи простит, если плакать, даже смертоубийство, даже Иуду бы простил»; «Слезами Господь всех отмоеет ефиопов... Всех дороже плакать и кланяться на пол»). По замечанию А. Попова, «В духовных стихах, особенно в плаче Адама, многократно замечается, что на Страшном Суде нам помогут только молитвы с покаянием, да пост со св. милостынею» [21. С. 357]. Впрочем, возможно, эти рас-

суждения о слезном молении также находят прямые источники и в хорошо известных в Верхокамье духовных стихах:

«Чудная Царица Богородица...,
Услыши молитву раб своих, прими наши слезу тепल्या...
Создатель человеколюбец милостив, примет рыдание слезное» [20. С. 290–291];

«Душа моя прегрешная, что не плачешься?
Ты плачь, душа, рыдай всегда, тем отешишься...»
[20. С. 137];

«Токмо помощь, душе, ношное моление,
Еще помощь, душе, и земное поклонение,
Еще помощь, душе моя, слезы покаянные» [20. С. 139].

В беседах со старообрядцами возникали вопросы о различии спасительной силы разных молитв (об особом значении «Исусовой 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?»: «Пока люди молятся, жизнь есть, и на трех человеках земля простояет» (Прасковья Николаевна, д. Сидоры, 1988 г.); «Исусову молитву все время творю, Исусова де молитва шире неба и земли, луче всех, молитву твори и за моление Бог считает, один молитву твори» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997).

Фольклоризации не избежали и агиографические нарративы, оказывавших влияние на характер почитания святых. Правда, в «народной агиографии» предпочтения одного святого другому часто оказываются вовсе не связанными с осмыслением житийных текстов, но приуроченными к дням памяти святого, к его иконографии и особенно к его «специализации» в помощи человеку. Наиболее частые эпитеты святых, по рассказам верхокамских старообрядцев, «строгой», «грозной», «сильный» (Прокопий, Илья, который «дождем руководит»), «милостивой» (Никола), «шибко грамотный, шибко прямо пишет» (Иоанн Златоуст); «Егорий что посулит – выполнит», «голова болит – Кузьме молимся, зубы – Антипе»).

Однако при всей вариативности характеристик и набора агиографических сюжетов, у верхокамских старообрядцев сохранилось устойчивое, близкое к каноническому, книжному, представление о посреднической роли святых и Богородицы, которые ближе к человеку и именно потому всегда поспешат «донести» Господу обращенные молитвенные прошения о спасении. Так, уставщица Аксинья Леонтьевна рассуждала о святом, который будет защищать человека перед Всевышним: «Точно, он Господу Богу объяснит и будет восстанавливать, что-нибудь будет находить хорошее в нем [в

человеке], молился не молился, может быть, что-нибудь доброе делал, дела какие-нибудь добрые были» (с. Киршонки, 1997 г.). Сравните близкие рассуждения: «...Святые же с Исусом Христом всегда вместе, Богородице молимся же, ведь она же сразу Господа Бога умолят, молиться так ведь громко не надо!.. Богородица она близкая, ближе всех, ее попроси – так она на помощь придет» (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.).

С постепенным падением книжной учености изменения не могли не коснуться и наиболее строго сохраняемой сферы – общественного богослужения. Когда осознанное стремление следовать каноническим традициям стало постепенно размываться из-за слабого знания порядка календарных уставных чтений, из-за отсутствия чтецов и певчих, готовых вести службу по полному уставу, когда, как уже отмечалось выше, из распорядка молитвенных собраний исчезла обязательная в прошлом часть – «чтение на рассуд» и пение духовных стихов (тоже с комментированием!), – важное значение сохранили правила создания храмового пространства, ритуалы раздачи милостыни и трапезы. Отныне именно соблюдением этой, не-книжной, части молитвенного собрания, как кажется, все чаще чаяли донести прошения до Бога соборные члены верхокамских общин, а потому все их действия приобретали сакральный символический смысл.

Так, собираясь в жилую избу для праздничных или поминальных молений, «приобщенные» каждый раз «строят свою церковь» при помощи нехитрых предметов – высокой лавки, называемой «налой», разложенных на «налое» книг, «кажения» литых икон и крестов. Место за налом, где стоит духовник или духовница, иногда именуется «престол». 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 становится церковью, угол между «налом» и иконами именуется «алтарем», а потому доступ в него с правой стороны имеет только духовник (фактически исполняющий обязанности священнослужителя), разжигающий кадило и свечи. Когда в большинстве общин-соборов мужчин не ока-

залось, «нужды ради» нашли устроивший сообщества символический выход: доступ в «алтарь» стал дозволен духовнице, которая, однако, вступает туда только с левой стороны. Сакральное пространство, создаваемое в избе во время моления, имеет свои символические границы и заканчивается за спиной последнего молящегося члена собора. При этом любое нарушение этого сакрального храмового пространства, как и принятого поведения в доме-«церкви», со временем, как кажется, стало восприниматься острее недочетов в следовании уставу богослужебному.

Сакральное пространство молитвенного дома разрушается обычно перед трапезой и раздачей милостыни, с момента выноса из избы «налоя». 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 молебницам. В организации трапезы соборных также нет места случайному, не несущему определенного традицией смысла. Важная роль здесь отводится неписаным правилам «снаряжения» трапезы (приглашения к трапезе хозяйкой дома), ритуалу подачи блюд, и особенно – приготовлению хлеба (в освященной печи из «своей» муки на высекаемом «чистом» огне). И вовсе не случайно, что подаваемый на трапезе домашней выпечки хлеб приобретает особый евхаристический смысл (хотя в беспоповском согласии более трех веков не существует таинства евхаристии!): «хлеб, что едим, но он ведь этот хлеб-то считается Божье тело, у нас мамка говорила де, вот едим – это Божье тело <...>, вот стол – Христова ладонь» (Устинья Андреевна. Д. Егварь. 1997 г.).

Смысл соблюдения «чашничества», при котором каждый член общины следит за тем, чтобы вкушать пищу и питье только из индивидуальной, освященной молитвами посуды, также очевиден для членов общины. Отказ от совместного вкушения пищи с мирскими, от «смешивания посудой» имеет значение, далеко выходящее за рамки ритуала трапезы; он является важной составляющей «приобщения» и маркирует вступление человека в сообщество «верных». Каждый член общины приходит на моление непременно со своими чашкой и ложкой, а из общей посуды соборным раскладывают пищу так, чтобы общая ложка не коснулась индивидуальной «чашки».

В целом же, не только «чашничество», но и весь комплекс запретов, направленных на сохра-

нение ритуальной чистоты в пище, в одежде, в поведении, в соблюдении норм общения с «внешним» миром постепенно оказывается едва ли ни важнейшей частью послушания на пути к личному спасению, хотя соотносимость древних и новоизобретенных запретов с книжными источниками уже мало кого способно подвигнуть к книжному чтению. Сравните аргументацию запретов в решениях старообрядческих соборов разных согласий [17, 22, 23].

Тем не менее строгое соблюдение не только ритуалов отправления моления, но и ритуалов, связанных с общинной трапезой, допустимой молитвенной одеждой, принятием или раздачей милостыни за помин души имеет и глубинное объяснение, заключающееся в общем понимании высокой ответственности молящегося о спасении: «Примет ли Господь наши молитвы?», какой путь уготовит после окончания земного существования.

Итак, многолетнее изучение старообрядческих поселений Верхокамья позволяет заключить, что к концу XX в. с естественным уходом из жизни «старинных старичков» – «настоящих книжников», многое изменилось в веками существовавших религиозных практиках конфессиональных общин-соборов, постепенно утрачивавших традиции чтения и объяснения текстов христианского вероучения. Однако анализ устной традиции, записей бесед о книгах и книжном знании, позволяет делать заключения не столько об «угасании», сколько о некоем новом качестве религиозной жизни в оставшихся общинах-соборах. Как кажется, в конце XX – начале XXI в. в Верхокамье удалось зафиксировать трансформацию старообрядческого «идеологического сообщества» с безусловным доминированием авторитетных лидеров, несущих толкование смыслов религиозных доктрин членам группы, в «сообщество текстуальное» (по определению Б. Стока [24]). 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» [25. С. 60].

В такой роли, вероятно, выступали в своих общинах большинство уставщиц и духовниц уже со второй половины 1980-х гг. 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, абст-

рактной 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. В итоге в стремящейся к самосохранению общности утрата книжной учености не исключила обретения новых и сохранения древних объяснительных моделей при выборе жизненных и социальных стратегий на пути обретения личного духовного спасения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004.
2. *Смилянская Е. Б.* К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 2000. № 3. С. 105–113.
3. *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.*
4. *Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б.* Рукописи Верхокамья XV–XX вв. в библиотеке Московского университета. М., 1994.
5. *Поздеева И.В.* Продолжение традиции: книжная культура старообрядческого Верхокамья // Мир старообрядчества. М.; Бородулино, 1996. Вып. 3. С. 6–45.
6. *Никитина С.Е.* Устная культура и языковое сознание. М., 1993.
7. *Литвина Н. В.* Современные духовницы Верхокамских соборов // Женщина в старообрядчестве: Матер. Межд. научно-практ. конф., посв. 300-летию Лексинской старообрядческой обители. Петрозаводск, 2006. С. 97–101.
8. *О вере, о жизни, о своих и о чужих в России XX–XXI вв.* (к изучению специфики биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б.Смилянской. М., 2012 (в печати).
9. *Мельникова Е.А.* «Воображаемая книга». Очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011.
10. *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.
11. *Никитина С.Е.* О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 149–161.
12. *Никитина С.Е.* «Народная филология» в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 73–792.
13. *Никитина С.Е.* Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молоканами и духоборами) // Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. М., 2008. С. 36–64.
14. *Kowalska H.* Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Wrocław; Warszawa, 1987.
15. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.
16. *Волкова Т.Ф.* Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 2000. С. 303–310.
17. *Островский А.Б.* Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб., 2011.
18. *Сморгунова Е.М.* Из рукописей Верхокамья: особый вид взаимодействия устной и письменной традиции // Мир старообрядчества. М.; СПб., 1992. С. 54–58.
19. *Христофорова О.Б.* Мифология в повседневной жизни старообрядцев Верхокамья // Традиционная книга и культура позднего русского Средневековья. Ярославль, 2008. Ч. 2. С. 255–274.
20. *Кому повем печаль мою.* Духовные стихи Верхокамья. Исследования и публикации. М., 2007.
21. *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.
22. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999.
23. *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.
24. *Stock B.* Listening for the Text: On the Uses of the Past. Baltimore, 1990.
25. *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижье. Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011.